

CHAPITRE PREMIER

PREMIERS CHEMINEMENTS DANS LA CONTRÉE DU LOGOS

« Was ist der *Sinn des Sinnes*? Hat es überhaupt Sinn, danach zu fragen? Wenn wir den Sinn des Sinnes suchen, müssen wir doch wissen, was wir suchen, eben den Sinn. Die Frage nach dem Sinn ist nicht sinnlos... Vielleicht stehen wir hier bei einem Letzten, Unreduzierbaren, darüber eine weitere Aufhellung ausgeschlossen ist, und jede weitere Frage notwendig ins Stocken gerät. »

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus.

1. Le Parcours « logique ».

La pensée philosophique du jeune Heidegger s'est éveillée, nul ne l'ignore plus aujourd'hui, en rencontrant la question qui, dira-t-il plus tard, est, depuis toujours, l'unique question de la métaphysique occidentale : la question aristotélicienne du TI TO ON, celle que formule la première de toutes les sciences, la métaphysique dont le destin fut à jamais scellé par cette parole, peut-être la plus essentielle d'Aristote : « L'étant se dit en plusieurs sens »¹. C'est la phrase même que Franz Brentano, ce philosophe « à scandales » qui eut le don de susciter d'éminentes vocations philosophiques parmi ceux qui venaient à lui par d'autres chemins que la philosophie², avait placée en exergue de sa thèse consacrée au

1. τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. *Metaphysique* E 2, 1026 a 33.

2. On sait que pour Husserl également la rencontre avec Brentano fut une révélation et décida de la vocation philosophique du mathématicien qui était pourtant venu à lui tout d'abord par pure curiosité pour l'homme qui avait su braver l'opinion établie de l'Église et des bien-pensants. Husserl fut d'emblée séduit tant par la forte personnalité du philosophe que par l'intransigeance de sa pensée et la haute conscience qu'il avait de sa mission. Il reconnaitra toujours volontiers la dette qu'il avait envers lui. Cf. E. HUSSERL, *Erinnerungen an Franz Brentano*, in O. KRAUS, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, 1910.

problème de l'être chez Aristote³. Ce fut en étudiant cet essai que le jeune Heidegger fut frappé, en 1907, alors qu'il terminait à peine ses études de lycée, par la question de l'Être ou du sens de l'Être⁴. Quelques années plus tard, dans la dissertation qu'il consacre, sous l'influence en partie de sa lecture des *Logische Untersuchungen* de Husserl, à « la théorie du jugement dans le psychologisme », Heidegger s'interrogera en même temps sur un mode particulier autant qu'essentiel de l'être, sur *l'ens tanquam verum*, sur l'être en tant qu'être-vrai⁵. Question qui introduit directement au problème de la logique et partant mènera le philosophe, insensiblement, jusqu'au seuil de sa propre « ontologique ». C'est du moins ainsi qu'il comprendra lui-même, rétrospectivement, la portée de ses « premiers écrits » lorsqu'en 1972, dans l'avant-propos de la réédition de ces textes, il parle de la maladresse de ses premiers essais qui révèlent néanmoins, jugera-t-il, déjà le commencement du chemin de pensée qui sera le sien, quoique encore dissimulé à l'époque : « Sous la figure du problème des catégories pointe la question de l'Être, la question du langage apparaît sous la forme de la théorie de la signification ». L'appartenance réciproque des deux questions demeure cependant encore « dans l'obscurité », et l'auteur lui-même ne parvient pas même à soupçonner « l'inévitable dépen-

3. *Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862. — La lecture de ce livre difficile fut pour le jeune lycéen, selon le souvenir qu'il en garda, une incitation à faire ses premiers pas, maladroits, sur le chemin de la pensée. Il était, déclarera-t-il bien des années après, « mon unique appui (*Stab und Stecken*) depuis 1907 dans la maladresse de mes premières tentatives pour accéder à la philosophie » (*Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, p. 81 sq. Nous citons d'après la traduction française parue dans *Les Études philosophiques*, I, 1972, p. 15). Ce fut aussi l'ouvrage de Brentano qui lui servit de première initiation sérieuse à la pensée grecque et à l'œuvre d'Aristote en particulier, qui ne devait plus jamais disparaître de l'horizon de sa propre pensée. (*Frühe Schriften*, Vorwort, p. x. Cf. aussi *Unterwegs zur Sprache*, p. 92/3). Peut-être ne faut-il pas passer entièrement sous silence l'influence d'un autre auteur, moins célèbre, et d'un autre ouvrage, à l'ambition plus modeste : Carl Braig, professeur de théologie à la Faculté de théologie de Fribourg lorsqu'il publia, en 1896, son essai *Vom Sein. Abriss der Ontologie*. Car c'est dans cet essai que le jeune lycéen, au cours de sa dernière année d'études, rencontra à nouveau de longs passages de textes d'Aristote (qui y figuraient en appendice), outre la première démonstration de l'intérêt que pouvait avoir l'analyse étymologique pour la compréhension des concepts fondamentaux de l'ontologie (*Mein Weg...*, loc. cit., p. 89, tr. fr. p. 15).

4. L'entretien avec un philosophe japonais, en 1953, nous apporte de précieuses informations sur tout ce qui a trait à l'historique de ce problème chez Heidegger. (Cf. US, *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, p. 83 sq.). Il en va de même pour le texte, déjà cité, où Heidegger, dix ans plus tard, évoquera son cheminement à travers la phénoménologie. Il y précisera en particulier que si c'est bien l'essai de Brentano qui donna l'impulsion à sa première méditation ontologique sans doute encore assez incertaine sur ce que signifie « être », Husserl qu'il s'était mis à étudier avec une attention redoublée n'y fut pas non plus entièrement étranger quand bien même les *Recherches logiques*, auxquelles il consacra l'essentiel de son intérêt ne fussent pas réputées à l'époque pour avoir remis en honneur la réflexion ontologique. Heidegger renouera ainsi avec la question de l'être, confronté à nouveau, mais cette fois « éclairé par l'attitude phénoménologique », avec les questions découvertes dans la thèse de Brentano. *Mein Weg...*, loc. cit., p. 89 (15).

5. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* Leipzig, 1914, réédité in *Frühe Schriften*, Frankfurt a. Mein, 1972, p. 1-130.

dance de la manière de les aborder à l'égard de la théorie du jugement et, la portée décisive que celle-ci devait avoir pour toute « ontologique »⁶.

Comme Husserl avant lui, Heidegger élaborera son concept du « logique » en passant par une explication avec la doctrine sans conteste dominante à l'époque qu'il est convenu d'appeler le psychologisme. Mais la critique qu'il formulera, dans sa dissertation de 1914, à l'endroit de cette excroissance de la psychologie, le psychologisme, qui est peut-être tout autant sinon davantage un bâtard de la philosophie, n'a ni la fermeté, ni la vigueur, ni la pertinence de la réfutation husserlienne du psychologisme. Tout se passe comme si le novice qu'il était dans la bataille la considérait comme déjà gagnée dans son principe. Il est vrai que si, dans sa dissertation, Heidegger ne se réfère que par deux fois directement aux *Prolegomènes à la logique pure*, il reconnaît néanmoins sans équivoque à Husserl le mérite d'avoir par ses recherches « rompu le charme du psychologisme » et frayé la voie à une « clarification de la logique et de ses tâches » au point qu'il put paraître superflu de vouloir une fois de plus accorder quelque attention à des travaux déjà jugés et condamnés par Husserl⁷. Cependant, même si avec son maître Heinrich Rickert, Heidegger admet que « l'élimination de ce préjugé (psychologiste) aussi répandu qu'absurde appartient tout au plus à la propédeutique de la logique », il restera que seule une étude critique peut garantir, selon le jeune candidat, au doctorat de philosophie impressionné dès le début de ses études par les *Recherches logiques* de Husserl, contre le danger toujours menaçant et sans cesse renaissant telle l'hydre mythologique, des égarements et surtout des rechutes tout aussi redoutables parce qu'inconscientes dans le psychologisme⁸. Le danger est d'autant plus grave qu'il ne risque pas simplement de dénaturer un problème particulier, mais qu'il engage une problématique infiniment plus fondamentale dans la mesure où la logique, loin d'être une simple « Kunstlehre des Denkens », un art de bien conduire la pensée, une discipline technique de l'esprit, est un domaine où le questionnement touche en fait à l'essence de la connaissance en général et engage finalement toute « onto-logique »⁹. La réforme de la logique est, seule à même de fonder une véritable « réforme de la philosophie », et si telle est effectivement la tâche présente, estime Heidegger, il faut se résoudre à l'entreprendre là où elle — c'est-à-dire la réforme de la logi-

6. FS, Vorwort, p. IX. L'auteur ajoute en même temps que le champ problématique ainsi circonscrit renvoie à tout moment à Aristote dans les textes duquel il avait, assez maladroitement, essayé d'apprendre le penser.

7. LUP, in FS, p. 6. Heidegger vise en particulier le tome I des *Logische Untersuchungen*, intitulé *Prolegomena zur reinen Logik* (ch. III et VIII) dont il vante « la formulation extrêmement heureuse ». Dans l'introduction à sa thèse d'habilitation, il reprendra le thème du psychologisme, cette « non-philosophie » de l'époque contemporaine qu'il jugera désormais « radicalement dépassée ». Cf. DS, in FS, p. 147.

8. H. RICKERT, *Logos* III, 1912, p. 241, cité par Heidegger in LUP, loc. cit., p. 6. On sait que dès 1909/10 Heidegger fut littéralement fasciné par les *Logische Untersuchungen*, et dans les années qui suivirent il n'a cessé de se débattre avec elles. La fascination fut telle, avouera-t-il près d'un demi-siècle plus tard, que déjà le titre de l'ouvrage fut pour lui comme une formule magique. Cf. *Mein Weg...*, loc. cit., p. 81 (15-6).

9. FS, p. 7.

que — s'enracine nécessairement : dans la « réforme de la théorie du jugement » puisque c'est bien le jugement qui est comme la « cellule », l'élément originel de la logique¹⁰.

Il convient de noter que Heidegger se défend de concevoir sa critique du psychologisme comme s'il entendait faire reproche au philosophe de s'égarer dans la psychologie. Il ne s'agit en aucune manière de contester la valeur propre de cette discipline nouvellement accédée au statut de science, dont la fécondité dans d'innombrables domaines, de l'éthique à l'esthétique, de la littérature à l'art en général, est indéniable. Vivant dans ce que certains inclinent à nommer, peut-être avec quelque hâte, « le siècle de la psychologie », comment nous étonnerions-nous que l'influence universelle qu'elle a conquise et exerce à présent « ne se fût pas étendue aussi à la philosophie, et tout spécialement à la logique en tant que doctrine de la pensée »¹¹. L'essor de la psychologie fut en partie favorisé, on le sait, par le progrès irrésistible des sciences de la nature tendant à imposer à la pensée une « Weltanschauung », dont la validité universelle ne paraissait plus pouvoir être mise en question par quiconque ; elle entraîna dans son sillage la psychologie elle-même l'amenant à se convaincre de la nécessité de la « naturalisation de la conscience »¹². Heidegger tient à souligner que lorsqu'on parle du règne du psychologisme, on ne se borne pas à évoquer un néologisme à la mode, dont Brentano disait, ironiquement, qu'à l'entendre « plus d'un pieux philosophe se signe, ainsi que le fait maint catholique quand on prononce devant lui le mot de modernisme », comme pour conjurer le malin¹³.

On est en droit de qualifier de psychologue toute théorie qui, à la manière de Wilhelm Wundt, déduit le jugement de l'aperception, propriété fondamentale de l'esprit, ou qui en réduit l'analyse à celle de la formation du jugement à partir d'actes partiels toujours conçus comme relevant d'un processus psychique, tout comme sera taxée de psychologue une conception comme celle de Brentano pour qui le jugement n'est rien de plus qu'une classe, certes fondamentale, de phénomènes psychiques¹⁴. Toutes ces théories relèvent d'une doctrine de base dont il faut bien admettre qu'elle revient à méconnaître « la réalité propre du logique » puisqu'elle croit pouvoir le découvrir là où il ne saurait se trouver, à savoir dans la sphère empirique et contingente du pur psychique¹⁵.

Toutefois Heidegger ne se dissimule pas qu'il serait absurde de réclamer une démonstration de l'existence — à côté de la sphère du psychique —

10. La formule est d'Alois RIEHL, *Logik und Erkenntnislehre*, in *Kultur der Gegenwart*, I, 6, 1908, p. 81. Heidegger pense qu'elle pourrait servir d'exergue à sa propre étude. Cf. LUP, in FS, p. 6-7.

11. *Ibid.*

12. « Naturalisierung des Bewusstseins », *Ibid.*, p. 5. C'est l'expression qu'utilisa Husserl, en 1911, dans sa critique de la « philosophie naturaliste » dont il réfute la prétention d'être la seule philosophie légitime de son temps. Cf. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 295 (59).

13. F. BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, p. 165, in *Psychologie du point de vue empirique*, p. 297.

14. *Id. ibid.*, ch. VII.

15. M. HEIDEGGER, in FS, p. 17.

d'une sphère indépendante que l'on nommera la sphère de l'objectivité logique, même si l'on juge parfois, comme Husserl, que le psychologisme se réfute au bout du compte par ses propres contradictions, c'est-à-dire par ses conséquences ou inconséquences relativistes, lesquelles engendrent une forme moderne de scepticisme. La seule attitude qui semble convenir en la matière est celle qui consiste à montrer (*aufweisen*), non à démontrer (*beweisen*) la réalité du logique, déclare Heidegger en usant là encore du vocabulaire husserlien¹⁶. Dès lors l'analyse aura pour tâche de révéler ce qui constitue l'essence spécifique de l'objet logique, que Heidegger aperçoit justement dans ce moment qui forme l'opposé du jugement défini comme processus empirique et psychique dans lequel se donne le « jugé » qui, quant à lui, se caractérise par l'identité de son sens maintenue à travers la diversité changeante des actes l'appréhendant ; identité qui cependant n'est fondée ni dans la réalité physique ni dans quelque région « métaphysique ». La réalité du logique n'est pas à chercher, comme voudraient le faire accroire ces auteurs dont Heidegger refuse l'interprétation, dans l'activité subjective et psychique de la pensée, elle réside dans ce qu'il appelle ici le *sens* qui a seul valeur d'être, dans le domaine de la logique. Ce qui intéresse le logicien plutôt que l'acte de juger en tant que tel c'est le sens du jugement que je vise en jugeant et qui a validité précisément parce qu'il n'est pas un sens purement *mien*, une opinion simplement mienne (*blosses Meinen*). Or le sens qui est ainsi le contenu du jugement vaut pour un objet et il vaut lorsque l'objet est « déterminé » par un contenu de signification et par là est connu et devient objet proprement dit. On dira donc que le jugement précisément est « une relation de validité entre l'objet et le contenu de signification qui le détermine »¹⁷. Comme pour Kant, pour Heidegger la détermination de l'objet est l'œuvre du jugement et tout jugement pour autant qu'il est vrai signifie une connaissance. Heidegger reprendra du reste la même définition dans sa leçon inaugurale du 27 juillet 1915 qui traitera du concept du temps dans la science historique lorsqu'il précise en guise de préambule ce qu'il entend par science ; à savoir « un système ordonné et fondé sur des principes de connaissances théoriques », les connaissances se déposant, se sédimentant en quelque sorte en jugements par quoi il faut comprendre non pas l'acte psychologique de juger mais bien le *sens* du jugement, de sorte que « chaque science pensée selon l'idée de sa perfection apparaît comme un système de sens ayant validité »¹⁸. Le sens peut valoir pour un objet parce que l'objet lui-même, l'*ens* est en mesure de se présenter dans le monde réel sous le mode du *verum*. « La vieille notion de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, écrit Heidegger, prend un sens nouveau sur le plan du pur logique si *res* est compris comme objet, *intellectus* le contenu de signification le déterminant »¹⁹.

16. C'est en effet Husserl, dans les *Prolegomènes à la logique pure*, notamment au chapitre VII, qui s'est employé à montrer que le psychologisme sous toutes ses formes n'est qu'un relativisme et ne peut aboutir qu'au *scepticisme*. Cf. M. HEIDEGGER, in FS, p. 107.

17. *Ibid.*, p. 123.

18. *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in FS, p. 358.

19. *Ibid.*, p. 117.

Si Heidegger, dans son étude sur la théorie du jugement intervient ainsi vigoureusement dans la querelle du psychologisme, ce n'est pas seulement pour rompre une lance en faveur de la logique pure. Il y a plus grave en un sens qui est en question, que la défense d'une discipline qu'il jugera plus tard lui-même périlleuse pour la pensée. S'il entreprend de combattre les errements du psychologisme, c'est parce que ce dernier s'avère incapable de faire la différence du logique et du psychologique et par suite de fournir les bases d'une théorie de la connaissance valable en dernière analyse, d'orienter des recherches engageant les questions ultimes de la philosophie²⁰. Tandis que la réalité psychique est une activité qui se déroule dans le temps, elle demeure nécessairement étrangère au domaine du pur logique, car la réalité du logique, c'est-à-dire le *sens* qui est donné immanently au jugement, est un phénomène « identique », « statique », rebelle à tout développement et à tout changement : il ne naît ni ne devient véritablement, il est hors du temps, tout ce qu'on peut dire de lui c'est qu'il « a validité »²¹. Le sens apparaît ainsi comme une réalité ultime, comme un *irréductible* qui s'oppose radicalement à toute déduction ou dérivation — de quelque genre qu'elle soit — d'une réalité autre et à laquelle il serait subordonné comme l'espèce au genre supérieur. D'où le paradoxe sur lequel bute la réflexion puisque s'interroger sur « le sens du sens » présuppose, semble-t-il, qu'on sache sur quoi on questionne. Et pourtant la question du sens du sens n'est en aucune façon *insensée* ou dénuée de sens, constate Heidegger. L'interrogation sur le sens du sens ne saurait donner lieu à une explication ou analyse qui procéderait selon une démarche réduisant le complexe au simple puisque le sens se présente comme un inanalysable ; il admet tout au plus une élucidation *descriptive* de ce que le *mot* veut dire. Le problème de l'essence de l'être tel qu'il apparaît à Heidegger dans ce contexte s'est mué dès lors en problème du sens : le concept ultime et irréductible n'est plus l'être, c'est le sens. « Peut-être écrit Heidegger, nous trouvons-nous ici devant un élément ultime, un irréductible sur lequel il n'est plus d'autre élucidation possible, et à propos duquel tout questionnement ultérieur s'enlise nécessairement »²².

Il apparaît dès lors que le concept de *sens* occupe dès la dissertation de 1914 une place centrale dans la pensée de Heidegger. Non seulement le sens est bien le contenu de la proposition, il est le *quelque chose* que je dis ou veux communiquer lorsque je parle ; sa fonction s'étend infiniment plus loin puisqu'il est comme la « substance » de ce qu'on appelle la pensée s'il est vrai que celle-ci est identique au « juger ». Le sens est littéralement « l'âme » du jugement : il « incarne », déclare Heidegger, le logique en tant que tel²³. Le sens, s'il est en définitive inanalysable « irréductible », peut néanmoins se décrire, on peut en faire apparaître la structure spécifique ; à quoi Heidegger s'emploie ici en essayant de démontrer l'articulation de l'énoncé logique simple.

20. *Ibid.*, p. 118.

21. *Ibid.*, p. 120.

22. *Ibid.*, p. 112.

23. « Das Ur-ell der Logik's Sinn ». Écrit Heidegger et soulignant. *Ibid.*, p. 114.

Or il semble que l'analyse ordinaire y révèle, traditionnellement trois composantes essentielles, du moins dans le jugement simple tel qu'il s'exprime dans la proposition énonciative catégorique : ou plutôt le jugement se compose de deux membres fondamentaux, sujet et prédicat, reliés entre eux par un troisième appelé copule. Heidegger écarte d'entrée de jeu l'objection que cette distinction risque de nous enfermer dans une analyse d'ordre plutôt *grammatical* que proprement logique²⁴. Sans approfondir ici le problème ardu des rapports complexes du *grammatical* et du logique ou de la grammaire et de la logique, qui fait l'objet d'innombrables débats et discussions tant du côté des grammairiens que du côté des logiciens — problème que Heidegger ne pouvait manquer de rencontrer à son tour mais qu'il abordera plus de front ultérieurement²⁵ —, disons néanmoins qu'il reconnaît à H. Maier, dont il examine la théorie du jugement dans la seconde partie de l'ouvrage, le mérite de s'employer à « libérer la logique des chaînes (*Fesseln*) de la grammaire », préoccupation qu'il juge en tout cas parfaitement fondée et assurément déterminante pour l'ensemble de la théorie du jugement. On s'efforce à juste titre de séparer la logique de la science qui lui est directement voisine, la grammaire — car « les manifestations les plus primitives du jugement sont à chercher dans une couche profonde où le langage ne parvient pas à descendre »²⁶ —, mais c'est à tort qu'il l'enracine dans la psychologie sous prétexte que le jugement est un processus intellectuel relevant de la pensée. La phrase normale du point de vue *grammatical* n'incarne nullement, c'est ce que H. Maier a vu très justement, le jugement primitif, pas plus qu'elle ne traduit effectivement et nécessairement la structure prédicative du jugement. Heidegger doute de la justesse de la thèse selon laquelle l'« articulation binaire » (*Zweigliedrigkeit*) de la proposition logique serait directement empruntée ou dérivée de la *forme grammaticale*, comme le suggère la dénomination traditionnelle des deux membres du jugement : *sujet* désignant en fait l'objet du jugement, et *prédicat* visant le contenu de signification le déterminant²⁷.

Un exemple fort simple permettra de nous en convaincre aisément ; prenons le jugement exprimé dans la proposition « a est égal à b », « a » étant le sujet et « est égal à b » le prédicat. Le sens du jugement formulé par la proposition en fait pourra s'exprimer de la manière suivante : l'égalité est affirmée de « a...b » ; d'où il s'ensuit que « ce qui dans la proposition grammaticale était prédicat (à savoir « b »), dans le jugement logique passe au « sujet »²⁸. L'articulation binaire du jugement doit, selon

24. *Ibid.*, p. 118.

25. Et ce dès son essai sur le *Traité des catégories et de la signification chez Duménil Scot*.

26. H. Maier, *Psychologie des emotionalen Denkens*, p. 149, cité par Heidegger, *op. cit.*, p. 46. Il est significatif que Heidegger use pratiquement de la même formule plus tard lorsqu'il proposera, à son tour, au philosophe répondant à la pensée de l'Être de « s'affranchir des chaînes de la grammaire et de la logique » (par exemple dans la *Lettre sur l'humanisme*, p. 29), mais il s'agira alors de la logique au même titre que de la grammaire telles qu'elles sont issues de la métaphysique occidentale.

27. M. HEIDEGGER, *LUP*, *loc. cit.*, p. 119.

28. *Ibid.*

Heidegger, avoir une autre origine. Elle résulte en fait du concept de connaissance qu'il définit dans ce texte comme « l'appropriation de l'objet » (*Gegenstandsbemächtigung*) sans que pour autant il vise simplement l'activité psychologique d'un sujet aspirant à la connaissance, pas plus qu'il n'implique une appropriation physique, matérielle de l'objet²⁹. La vraie connaissance étant un jugement, qui de son côté relève entièrement de la sphère du sens, la connaissance est toujours en même temps appropriation d'un sens. Il y a connaissance « objective » lorsque vaut et est appréhendé comme tel un contenu de signification déterminant l'objet.

La forme grammaticale extérieure du jugement, à savoir sa double articulation — ou encore sa forme prédicative selon la terminologie traditionnelle — que l'analyse du logicien fait valoir avait beau suggérer l'idée que nous étions par là en présence de « constatations grammaticales et non proprement logiques », il n'en était rien en fait. La validité de ces constatations peut naturellement être mise en question : il ne serait guère difficile de leur opposer la constatation tout aussi vraie et vérifiable dans les faits que « proposition grammaticale et jugement logique peuvent certes être « parallèles », mais ne le sont pas nécessairement »³⁰. C'est ce qu'avait souligné Husserl à propos du problème général du parallélisme logico-grammatical exposé en particulier dans la IV^e des *Recherches logiques* que Heidegger n'ignorait point encore qu'il ne s'y réfère pas dans ce contexte³¹. S'il est convaincu qu'on peut douter de la correspondance biunivoque du jugement logique et de l'énoncé grammatical, il se réfère ici non pas à Husserl mais à Émile Lask qui avait de son côté vigoureusement combattu pour l'émancipation de la logique à l'égard de la grammaire³². Lask, auquel Heidegger rendra hommage, de fait, avait déjà compris que la théorie du jugement — point de départ de la recherche logique — n'avait de sens précisément qu'en tant que théorie du sens, le jugement se définissant par son rapport de reproduction de l'objet (*Nachbildlichkeit*) dont la structure se reflète exactement dans la structure du jugement. Or comme l'objet, selon l'enseignement d'Aristote auquel se rattache Lask, se constitue de matière et de forme, le jugement se compose nécessairement de sujet et de

29. *Ibid.*, p. 116.

30. *Ibid.*, p. 119.

31. Bien que Husserl passe parfois — quoique à tort comme l'a montré excellemment René Schérer (*La phénoménologie des « Recherches logiques » de Husserl*, p. 245-52) — pour le tenant d'un parallélisme logico-grammatical du fait qu'il admet que toute langue est fondée dans « une armature idéale » de type logique, en fait il n'ignore point que « la moindre réflexion montre que la métaphore de la copie est trompeuse dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres, et que le parallélisme présupposé n'existe à aucun point de vue » (RL, II, 2, p. 87). Constaté qu'il y a correspondance possible mais non nécessaire n'est nullement *ipso facto* soumettre la logique à la grammaire ni inversement oublier que l'outil grammatical obéit à des exigences pratiques qui n'ont rien à voir avec les catégories prétendues universelles de la logique, ce que Ch. Serrus reproche à Husserl. (Cf. *Le parallélisme logico-grammatical*, Paris, 1938, p. 371 sq.; c'est simplement « s'ouvrir à l'évidence que le langage n'a pas seulement des fondements physiologiques, psychologiques et historico-culturels, mais aussi des fondements aprioriques ». RL, II, 2, p. 134 et aussi RL, II, Introduction, § 4.

prédicat, ces derniers termes étant cependant conçus comme des concepts « métagrammaticaux », bref comme indépendants de l'expression linguistique contingente³³. Heidegger s'accorde ainsi avec E. Lask en nous mettant en garde contre la tentation de nous laisser détourner du sens propre du logique par les formes verbales (*Wortformen*) et les signes servant à le manifester³⁴. Ce qui ne signifie point, naturellement, qu'il faille se désintéresser des considérations grammaticales; bien au contraire, « le vrai travail préparatoire pour la logique, celui qui seul est fécond et utilisable, ce ne sont pas les recherches psychologiques sur la formation et la composition des représentations, mais la détermination univoque et la clarification des significations des mots »³⁵. Seule une telle « grammaire logique » lui paraît capable de servir de fondement à la logique pure; c'est seulement lorsque la logique est solidement fondée sur ses assises logico-grammaticales que l'on pourra songer à aborder avec fruit les problèmes proprement théoriques de la connaissance, et esquisser l'articulation de la sphère globale de « l'être » en ses divers modes du réel, bref entreprendre des recherches relevant de ce que Husserl nommera les « ontologies régionales ». Notons-le toutefois, pas plus que pour Husserl, pour Heidegger il ne s'agit d'explications grammaticales empiriques se rapportant à quelque langue historiquement donnée, ce qui est exigé, c'est une analyse du genre le plus général ayant sa place dans une théorie objective de la connaissance.

Mais revenons un instant à la double articulation du jugement dont Heidegger avait constaté qu'elle n'est pas simplement le décalque de la forme grammaticale empirique dit forme prédicative. Une analyse plus attentive conduit à remarquer que la *copule* — sur laquelle Heidegger réfléchit ici pour la première fois, mais dont il approfondira ultérieurement la fonction « onto-logique »³⁶ — constitue le troisième élément nécessaire du jugement puisqu'elle représente la relation entre l'objet et le contenu de signification le déterminant³⁷. Ce qui est en cause dans ce contexte, c'est bien le concept logique de copule quoique l'interprétation qu'il en propose résolve la question du « sens de l'être » au niveau du jugement : il s'avère en effet que l'être ici ne signifie ni une « existence réelle » ni quelque autre type de relation, mais proprement la validité d'un sens. La copule n'est ni un « produit tardif de notre pensée » ni simplement la « forme verbale abstraite » est mais représente une figure éminemment logique dans la mesure où la « validité » est justement la forme de réalité du logique. Loin d'avoir une fonction subalterne dans le jugement, la copule en est, au contraire, l'élément spécifique essentiel puisque

33. *Ibid.*, p. 4. L'œuvre de Lask, auquel Heidegger est redevable à plus d'un titre, n'a pas reçu l'attention qu'elle méritait, en partie parce qu'elle fut éclipsée par l'ombre de la phénoménologie husserlienne; il reste que pour Heidegger, Émile Lask fut le médiateur entre Husserl et Aristote, comme il le rappelle dans l'avant-propos de la réédition de ses *Frühe Schriften* (p. x).

34. FS, p. 121.

35. *Ibid.*, p. 127.

36. Cf. EM, ch. II : Sur la grammaire et l'étymologie du mot « être ».

37. *Ibid.*, p. 118.

c'est elle qui affirme la validité de la relation constatée entre le sujet et le prédicat³⁸.

L'essai sur le Traité des catégories et la doctrine de la signification du pseudo Duns Scot reprendra et poursuivra l'interrogation déjà ébauchée sur le « sens du sens » en tentant de lui assigner sa place dans l'ensemble du domaine de l'étant : le thème qui, cette fois encore, guidera — et même de manière plus explicite — la réflexion, c'est le problème à double pivot qui caractérisera à lui seul toute la pensée future du philosophe : quelle est la signification de l'être ? et sa réciproque : quel est l'être (ou l'essence) de la signification ? La dialectique qui dès le départ s'instaure ainsi entre la question du sens de l'être (*Sinn von Sein*) — qui sera au centre de *Sein und Zeit* — et le problème de l'être du sens, c'est-à-dire du statut ontologique de tout sens, ne cessera d'être le secret moteur de la pensée heideggerienne. On s'aperçoit que pour le philosophe la question héritée de la pensée médiévale n'est pas une question banale quelconque, comme il pourrait le sembler à un examen superficiel, ni une simple question de fait, une question de circonstance et dépendant exclusivement de préoccupations théoriques propres à l'époque : au contraire, c'est la question fondamentale de « la logique » qui conduit directement aux problèmes ultimes de l'ontologie. La théorie des catégories scotiste, que Heidegger entend prendre comme une pensée exemplaire, s'interroge sur l'être quelle définit comme la « catégorie des catégories », le transcendant par excellence ou, en termes néokantiens que Heidegger n'hésite pas à employer ici : l'*ens* entendu comme le « maxime scibile » ne signifie rien d'autre que « la condition de possibilité de la connaissance objective en général »³⁹. Ce n'est pas un hasard si le problème des catégories se trouve chez Aristote comme chez Kant — pour lequel, on le sait, la logique aristotélicienne est l'accomplissement même de la logique formelle — replacée dans le cadre du problème du jugement de sorte que la logique apparaîtra comme « la théorie du sens théorique », ou pour employer les termes de Husserl : elle est au premier chef une « logique apophantique ». En d'autres termes, elle esquisse les lois les plus élémentaires du discours logique dont l'exigence première, celle de sa cohérence intrinsèque, est assumée par ce que Husserl, pour sa part, nomma une « grammaire pure logique » qui a pour tâche d'établir les formes et catégories de

38. *Ibid.*, p. 120 sq. Notons que Heidegger ne suit pas, dans son interprétation de la fonction de la copule, la théorie de son maître H. Rickert, du moins telle qu'il la formulera explicitement dans sa *Logik des Praedikats* (1930). Pour Rickert, la copule — et pas seulement la copule négative — bien loin de relia, fonctionne comme une séparation, une césure. « Déjà dans la forme grammaticale, écrit-il, la copule ne relie (sujet et prédicat) que dans la mesure où elle sépare en même temps, les deux opérations entrant toutes deux nécessairement dans sa fonction. En règle générale, elle s'interpose entre deux mots juxtaposés en en faisant ainsi une vraie « proposition ». Par exemple dans l'expression « la feuille verte », vert et feuille ne sont pas encore séparés par la copule. En revanche, si nous intercalons entre les deux... le mot pour la copule comme dans la phrase « la feuille est verte », feuille est devenu sujet et vert indéniablement prédicat » (*op. cit.*, p. 60). Pour Rickert il n'y a pas de doute qu'il n'y a point de phrase « où l'on ne puisse placer le vocable *est* comme copule sans que le vrai sens n'en soit modifié » (*ibid.*, p. 78).

39. DS in FS, p. 157 (4^e).

signification pouvant intervenir dans le discours de même que les lois régissant leurs compositions⁴⁰. On dira à certains égards que « la logique » proprement dit repose sur le *grammatical* en ce sens que ce dernier constituera comme la condition *sine qua non* de la cohérence du discours logique ; d'où la tâche de la grammaire pure logique : formuler les lois *a priori* garantissant contre le non-sens avant qu'on puisse s'interroger sur l'objectivité et la vérité des significations mises en œuvre, et ainsi par exemple déterminer quelles sont les lois prévenant le contresens matériel. Husserl précisera plus tard la stratification déjà esquissée dans les *Recherches logiques* en distinguant trois couches dans la sphère de la logique : la première visant la *logique de la cohérence* du discours, la seconde la *logique de la non-contradiction* et enfin la troisième la *logique de la vérité*, stratification qui nous fait passer du plan de la signification au plan de l'objet ou encore du logique, qui est proprement de l'ordre du grammaire-logique, au logique transcendantal qui relève en dernière analyse de l'onto-logique⁴¹.

Notons cependant que Heidegger esquissera la même trilogie, la même stratification de la sphère du logique lorsqu'il divise la logique en *Bedeutungslehre*, qui est la théorie des composantes du sens, *Urteilslehre*, qui est la théorie des structures complexes du sens (*Sinngefüge*) et de leurs combinaisons possibles, et *Wissenschaftslehre*, qui porte sur les ensembles systématiques de structures complexes de sens⁴². Si la *Bedeutungslehre*, provisoirement, est caractérisée comme un secteur déterminé de la totalité du connaissable et qu'à ce titre il convient de reconnaître son domaine d'objets comme spécifique, on est tout naturellement reconduit au problème primordial de la détermination des *Gegenstandsgebiete* spécifiques appartenant à des régions du réel (ou régions ontologiques) déterminées. En d'autres termes, on se trouve confronté à nouveau avec la tâche propre à ce que, depuis Aristote, on est convenu de nommer une « doctrine des catégories » qui paraît être seule à même d'assigner son lieu propre dans la totalité du réel à la région « grammaire-logique », à la sphère des significations, et partant à la *Bedeutungslehre* son lieu logique dans le système des sciences⁴³.

Quant à la métaphysique, elle est elle-même une « logique », une théorie de l'origine du *Logos*. Logique et métaphysique finissent par se rejoindre car il faut se garder de réduire les catégories à de pures catégories de l'entendement, à de simples fonctions de la pensée logique. Elles sont à la fois, comme le voulut Kant, des catégories de la pensée et des catégories de l'être⁴⁴. Il faut questionner le sens logique non seulement

40. E. HUSSERL, LU II, IV^e Recherche, §§ 13 et 14. Cf. *infra*, ch. IV, 1 et 2.

41. On se reportera avec fruit ici au commentaire précis et stimulant de la logique husserlienne que propose Suzanne Bachelard (*La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, 1957). La stratification de la logique selon Husserl se trouve clairement précisée dans l'introduction et le ch. I de l'ouvrage, surtout p. 59 à 63.

42. DS, in FS, I^{re} partie ; Die Kategorienlehre dont le sous-titre est significatif à « Fondation systématique de l'idée de théorie de la signification ».

43. DS, in FS, p. 150 et 152-4 (41/2 sq.).

44. *Ibid.*, p. 345 (224/5).

sur sa structure et ses moments constitutifs, mais aussi sur sa « signification ontique ». « C'est alors seulement que sera possible une réponse satisfaisante à la question de savoir comment le sens « irréel », « transcendant », nous garantit la vraie réalité et l'objectivité »⁴⁵. Ainsi le problème du mode d'être du logique nous met en présence d'un rapport qui est en définitive « translogique », et l'on comprendra dès lors pourquoi, « à la longue, la philosophie ne peut se passer de ce qui est son optique propre, la Métaphysique » si elle ne veut pas se borner à « épeler la réalité » au lieu de la comprendre et d'ouvrir une brèche sur la « vraie réalité » et la « vérité réelle »⁴⁶.

On voit se dessiner ici en filigrane ce que sera l'attitude critique du philosophe plus tard face à la logique en tant qu'elle est pure logique, et cela au moment même où il nourrit le projet d'un exposé d'ensemble de la logique médiévale, dont la thèse de 1916 devait être une première ébauche. Ce projet comme tant d'autres cependant restera sans suite, le penseur prenant conscience entre-temps que l'essentiel se situe au-delà ou en-deçà du pur logique. C'est en tout cas au cours de cette période que se manifeste chez Heidegger pour la première fois ce qu'on pourrait appeler sa contestation permanente de l'autorité de la logique et que débute la lutte qu'il mènera sans relâche pour libérer le *Denken* de la servitude dans laquelle le tiennent la logique et la grammaire, qui n'est qu'une « grammatologie », figées dans des structures héritées de la pensée gréco-latine.

2. Heidegger et la philosophie médiévale du langage. Le problème de la « grammaire spéculative ».

Il peut paraître surprenant, à première vue du moins, qu'un auteur aussi préoccupé par des problèmes contemporains que le fut Heidegger affectant avec la nouvelle « école » phénoménologique une attitude ouvertement « anti-historique » ait brusquement tourné le regard vers un passé problématique et, qui plus est, passablement décrié à l'époque. Il faut en effet reconnaître que la pensée scolastique dans son ensemble ne fut guère en honneur dans la tradition philosophique allemande qui n'est jamais revenue, semble-t-il sur le jugement sévère que le fondateur de la philosophie moderne porta sur la doctrine de l'École, et dont elle épousa peu ou prou la volonté radicale de rompre avec le passé afin de tout reconstruire à neuf. L'étude de la philosophie médiévale semblait réservée entièrement soit aux historiens de métier soit à ceux qui pour des raisons qu'on inclinait à qualifier de non-philosophiques se réclamaient de doctrines pour lesquelles la philosophie était réputée être l'humble servante de la théologie¹.

45. *Ibid.*, p. 348 (227).

46. « Wahre Wirklichkeit » et « Wirkliche Wahrheit » *Ibid.*

1. Sans approfondir ici les rapports de Heidegger avec la théologie, rappelons néanmoins le rôle qu'elle joua dans la formation de sa pensée, en premier lieu rôle de médiation si l'on en croit plusieurs confidences du philosophe : ainsi se souviendra-t-il du livre du théologien Carl BRAG (*Vom Sein. Abriss der Ontologie*) publié en 1906 où il rencontra, dès ses

Quelles furent les raisons explicites ou implicites qui ont pu pousser Heidegger à chercher dans une doctrine du passé la justification d'idées et d'une méthode de pensée contemporaine ? Autrement dit, quels sont les motifs à la fois personnels et historiques de son étude sur le *Traité des catégories* et la théorie de la signification du pseudo Duns Scot ? Certes il répond explicitement à cette question : d'abord par une conception de l'histoire de la philosophie et de sa fonction pour la philosophie elle-même, conception dont les principes sont inspirés de Hegel pour qui il n'y a en philosophie « ni prédécesseurs ni successeurs »². Non pas que l'histoire de la philosophie et la philosophie fussent rigoureusement identiques dans leur essence. L'histoire de la philosophie n'a de rapport véritable avec la philosophie que pour autant qu'elle cesse d'être pure histoire, histoire empirique et historisante des faits passés³. Et cela tient à l'essence de la philosophie et non pas à l'histoire de la philosophie, qui n'a rien de commun avec « une galerie de portraits » ni avec « une succession d'erreurs » se répétant plus ou moins régulièrement. Il faut bien l'avouer : il n'y a pas de progrès en philosophie ; plutôt que de parler de développement (*Entwicklung*) de la philosophie, il serait plus juste de dire qu'il y a comme un « désenveloppement » (*Auswicklung*) fécond des problèmes, qu'elle consiste à puiser inlassablement dans le fonds problématique qu'est l'histoire des idées philosophiques⁴. Dès lors il convient, paradoxalement, jugera-t-on, de mettre entre parenthèses le temps à titre de catégorie historique⁵.

Sans doute les facteurs culturels, politiques, religieux et sociaux d'une époque jouent un certain rôle dans la naissance d'une philosophie, mais

années de lycée, de larges fragments des grands textes d'Aristote et une première analyse étymologique des « concepts fondamentaux de l'ontologie » (Cf. *Mein Weg...*, loc. cit., et *supra*, p. 22. On se souvient aussi de la remarque qu'il fera, bien des années plus tard, dans son entretien avec le philosophe japonais Tezuka, à propos de sa propre « provenance théologique » sans laquelle il n'eût jamais trouvé le chemin de la pensée. Il y ajouta significativement : « *Herkunft bleibt stets Zukunft* » (nous soulignons). US, p. 96.

2. G. W. F. HEGEL, *Werke*, I, p. 169, cité par Heidegger en exergue de la conclusion de sa thèse. — Heidegger songe sans doute à la thèse hégélienne selon laquelle le processus historique en tant que tel est *inessentiel* au contenu de pensée qui s'y développe. Hegel, on le sait, met lui-même l'accent sur le paradoxe qu'enveloppent les rapports de l'histoire de la philosophie et de la science philosophique en constatant que la philosophie, d'une part, se donne comme apparaissant dans le temps, et, d'autre part, constitue en tant qu'elle est essentiellement pensée une vérité « en soi et pour soi, éternelle » qui transcende sa forme historique. (Cf. *Einteilung i. d. Geschichte d. Philosophie*, éd. J. HOFMEISTER, p. 85, trad. fr., t. I, p. 104-5). Heidegger, pour sa part, tout en renvoyant à Hegel, n'engage pas le débat ici sur le paradoxe que Hegel s'emploie à dissiper tout au long de l'introduction aux *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. (Sur Hegel et la loi du dialogue de la philosophie avec son histoire, cf. par exemple la conférence « Hegel und die Griechen » du 26 juillet 1958, in W, p. 255-72 (Q. II, 41 sq.).

3. DS, in FS, p. 138-9 (28).

4. *Ibid.* — *Entwicklung* et *Auswicklung* s'opposent comme un processus temporel déterminé en quelque sorte causalement à un processus pour ainsi dire historiquement non daté et quasi intemporel.

5. *Ibid.* — Bien que Heidegger ne fasse pas référence ici à Husserl, on notera l'usage du vocabulaire husserlien pour désigner la méthode mise en œuvre et marquer, par conséquent, l'identité d'attitude face aux exigences de l'analyse logique.

seuls importent, en dernière analyse, les problèmes en eux-mêmes en tant qu'ils sont des problèmes philosophiques. Il faut que l'histoire cesse d'être le fidèle récit d'un passé de fait pour devenir un stimulant pour la pensée philosophique, comme le voulut déjà A. Trendelenburg que cite Heidegger⁶.

On comprend ainsi pourquoi Heidegger juge qu'il ne suffit pas, pour qui veut rendre justice à la scolastique ou à telle « doctrine » philosophique du passé, de se faire historien pur amassant et enregistrant fidèlement les documents, accumulant le maximum de « faits matériels », comme si l'entreprise se confondait avec le patient travail de l'archiviste et de l'historiographe mettant simplement en œuvre une méthode de documentation doxographique, la « critique » historique portant sur la seule matérialité des faits. Comme si l'on pouvait se passer, même dans le classement et l'appréciation de l'importance des faits à retenir, de l'interprétation de leur signification⁷.

Cependant, en quoi la « reprise » de problèmes scolastiques peut-elle contribuer à une prise de conscience de la pensée actuelle ? Pour le comprendre, il convient d'abord de se défaire résolument du préjugé tenace qui fausse notre vision de la scolastique qu'on accuse de formalisme stérile, de servilité à l'égard de l'aristotélisme et vis-à-vis de la théologie. Il faut voir, au contraire, que la pensée médiévale « courageusement se livre à l'objet de la pensée », à la chose elle-même au lieu de se perdre dans une interminable et vaine contemplation de soi⁸. L'esprit médiéval plutôt que d'être, comme l'esprit subjectiviste moderne depuis Descartes, désespérément en quête de soi, hardiment et constamment s'ouvre à la réalité en tant que réalité transcendante. C'est pourquoi il n'est pas obnubilé ni paralysé par le problème, insoluble et insurmontable dans la pensée moderne, de la *méthode* dont la mise en question sans relâche réitérée est une faiblesse, un signe d'improductivité, comme le disait Hermann Lotze, non une force de la pensée⁹. Le mérite de la méthode scolastique réside, en revanche, dans la mise en œuvre de principes et d'une attitude de pensée, qui l'empêchent de tomber dans un *psychologisme* subjectiviste, cette « non-philosophie des temps modernes », dans des explications empi-

6. *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846, p. 197.

7. DS, in FS, p. 136-7 (26-7). — Heidegger ajoute que ce qui est requis, en définitive, c'est une « division du travail » car l'historien même le plus scrupuleux de la philosophie médiévale ne saurait « œuvrer, sinon avec beaucoup de peine, sans une formation philosophique », pas plus qu'on ne peut « concevoir une mise en valeur théorique et systématique de la Scolastique sans une certaine dose d'intérêt historique » (*ibid.*). Il y a, par conséquent, *complémentarité* des études proprement historiques et des recherches philosophiques et théoriques. Il soulignera à nouveau, dans la conclusion de sa thèse, la nécessité pour une histoire compréhensive de la pensée d'une *interprétation* (*Deutung*) du sens des faits patiemment accumulés. Il ne voit pas là, dans le refus de se cantonner dans la simple accumulation et même la sélection de « faits matériels » (*Tatsachenmaterial*), une attitude « constructiviste » devant la réalité historique qui mériterait qu'on l'écarte sans hésitation comme étant sans valeur. On devine, dans ces passages, le rôle que joueront les principes de la *méthode herméneutique* dans l'histoire de la philosophie.

8. *Ibid.*, p. 140 (29).

9. H. LOTZE, *Metaphysik*, p. 15.

riques et génétiques ignorant la validité propre de l'universel et du principiel¹⁰.

Aussi Heidegger découvrira-t-il, en dépit des implications métaphysiques qui font obstacle à la « réduction phénoménologique », quantité d'*éléments phénoménologiques* dans la pensée scolastique, en particulier dans la logique et la théorie des catégories et de la signification qu'elle a élaborées. La logique scolastique est loin d'être seulement cette subtile « syllogistique » copiée sur la logique aristotélicienne qu'on a toujours voulu voir en elle. Pour s'en convaincre, il suffira de la comprendre à partir de et dans l'optique des problèmes de la logique moderne et contemporaine ; on s'apercevra alors qu'elle est d'abord fondamentalement une « apophantique formelle » au sens où l'entend la phénoménologie, c'est-à-dire une « *grammato-logique* » ou grammaire pure logique qui, par-delà l'idée de grammaire *a priori*, rejoint la vieille idée d'une grammaire générale et raisonnée, comme le soulignait Husserl¹¹. La logique scolastique, bien avant la phénoménologie et avant Bolzano, avait compris la priorité ontologique de l'univers du sens, combattu l'absolutisme de la pensée historique et psychologique et inauguré un mode de *réflexion transcendante* avant la lettre sur les conditions de possibilité de tout langage et de tout sens.

C'est à ce titre et parce qu'il sut lui aussi que la théorie des catégories est dans un rapport étroit avec « la théorie des formes de significations », selon l'expression de Husserl, que Heidegger se propose d'étudier la *grammatica speculativa* ou *Tractatus de modis significandi* qu'il croit encore être l'œuvre de Duns Scot. Et s'il fait précéder cette étude d'un examen attentif à la « doctrine des catégories », c'est que cette dernière est seule à même de faire apparaître la structure catégoriale de la région ontologique à laquelle appartient la sphère des significations et par suite d'indiquer le « lieu » logique de la « *Bedeutungslehre* »¹².

On nous permettra d'ouvrir ici une parenthèse d'ordre historique — que nous ne croyons pas entièrement inutile — concernant la méprise de Heidegger quant à l'auteur véritable de ce texte médiéval ayant pour titre *Tractatus de modis significandi sive grammatica speculativa* qu'avec un certain nombre de ses contemporains et notamment d'éminents médiévistes comme Karl Werner auquel il se réfère longuement dans son étude, il attribue sans hésitation au « docteur subtil », « le plus sagace de tous les Scolastiques », comme l'appelait Wilhelm Dilthey. Certes, aux yeux de Heidegger — et il lui arrivera plus tard de le souligner expressément — dans le domaine de la pensée le nom de l'auteur importe peu en définitive, et ce d'autant moins que le penseur médiéval avait coutume de s'effacer humblement devant les problèmes dont il traitait et faisait par suite très rarement intervenir son individualité psychologique ou historique¹³. L'émi-

10. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 143 (32).

11. *Ibid.*, p. 153 (42) sq. et *supra*, p. 19. Pour la grammaire pure logique selon Husserl, cf. RL, IV^e Recherche, notamment § 14.

12. *Ibid.*, p. 153 (52) sq. Cf. aussi *supra*, p. 31.

13. *Ibid.*, p. 140 (29). — Heidegger expliquera plus tard, dans l'avant-propos des *Essais sur l'ontologie*, que dans le domaine de la pensée, il n'y a pas d'auteurs au sens habituel du mot. Tous qui se librent à des pensées, qui ne leur appartiennent pas.

ment médiévisse Martin Grabmann a depuis lors démontré à l'évidence que la *grammatica speculativa*, qui est au centre de la thèse de Heidegger, ne saurait être attribuée à Duns Scot, mais que l'auteur en était incontestablement *Thomas d'Erfurt*¹⁴. Il ne saurait être question, naturellement, de tirer des conclusions décisives de l'erreur commise par le jeune Heidegger concernant l'authenticité du texte médiéval, quoique sa justification du choix de celui qu'il crut en être l'auteur risque désormais de paraître fallacieuse¹⁵. Son erreur est d'autant plus compréhensible qu'il la partage avec d'éminents historiens de la philosophie scotiste, auxquels il laisse par ailleurs le soin de nous éclairer sur les données historiques proprement dites. Il se fie notamment à l'analyse de Karl Werner qui, quoiqu'il mentionne bien les doutes que certains concevaient quant à l'authenticité du texte, s'accorde avec l'éditeur de l'œuvre intégrale de Jean Duns Scot, L. Wadding, pour rejeter les diverses contestations en alléguant en particulier la rencontre ou la convergence des idées exprimées dans la *Grammatica speculativa* avec des thèses significatives exposées par le « doctor subtilis » dans d'autres écrits logiques¹⁶.

Certes, l'auteur de la *Grammatica speculativa* rejoint la plupart des penseurs du Moyen Age dont les conceptions « grammato-logiques » se rattachaient directement à la théorie de la proposition et concernaient essentiellement les divers rapports existant entre le nom et le verbe, le sujet et le prédicat, seuls capables de constituer le *logos*, c'est-à-dire un discours, comme le voulut la tradition aristotélicienne. Cependant, comme ce qui leur importait au premier chef, ce n'était pas le phénomène linguistique en tant que tel, ni à plus forte raison l'élément phonétique ou phonologique, mais le contenu signifiant du discours, ils furent amenés à considérer outre les éléments proprement *logiques* les aspects *ontologiques* du langage : voilà comment se définira pour la « grammato-logique » médiévale centrée tout d'abord sur les problèmes de correction et d'adéquation du discours, donc sur les rapports du discours et de la pensée, la tâche plus philosophique d'une élucidation du rapport des formes du langage et du discours aux formes ontologiques et logiques de la pensée. C'est du moins en ce sens qu'il faudrait interpréter la *Grammatica speculativa*. La tâche que l'auteur médiéval prescrivait ainsi à la grammaire spéculative consisterait à « montrer comment se reflète dans la structure

formée de la langue la conception de la réalité donnée à l'homme »¹⁷. S'il appartient à l'essence du langage humain de signifier (*significare*), l'analyse philosophique devra se poursuivre selon deux directions principales : d'une part, elle étudiera comment le signifié est désigné par la parole, d'autre part, elle devra mettre au jour ce qui est signifié et désigné par les mots, il s'agit dès lors de recherches à la fois « logiques » et « sémantiques ». Mais au lieu de partir de la logique en tant que discipline abstraite de la pensée, il fallait prendre le chemin inverse et chercher à mettre à nu, à partir de la grammaire, les structures logiques de la pensée, même si la logique a priorité ontologique sur le grammatical.

On comprend ainsi en quoi une telle orientation de la pensée logique pouvait paraître moderne et séduisante à Heidegger, et de quel droit il pouvait rapprocher son interprétation de la doctrine supposée scotiste des principes de base de la « grammaire pure logique » de Husserl, quelque profond que fût par ailleurs le fossé entre l'univers de la pensée médiévale et la philosophie contemporaine. En schématisant quelque peu, on serait enclin à dire que pour tous ces penseurs, à la limite, grammaire philosophique et logique s'identifient ou du moins l'analyse des conditions logiques du langage fait partie des tâches imposées au logicien. Dira-t-on cependant que la logique se fait par là même « philosophie du langage » ? Ce qui aux yeux de K. Werner est un défaut flagrant, Heidegger le considère comme une vertu des grammaires spéculatives car l'étude psychologique et historique du langage n'entre précisément pas dans les compétences d'une philosophie du langage, qui se situe dans une tout autre dimension puisqu'il lui appartient de mettre en lumière « les fondements théoriques ultimes » du langage humain¹⁸. Heidegger, quoiqu'il ait volontairement renoncé à toute considération spécifiquement historique et qu'il ait accepté une « division du travail » entre l'historien de métier et le philosophe, quoiqu'il ait — et ce délibérément — engagé l'analyse du *Tractatus* dans une perspective moderne en recourant à une terminologie contemporaine — se référant notamment à la phénoménologie husserlienne, à Heinrich Rickert, Hermann Lotze et Émile Lask — ne s'est pourtant pas totalement privé du concours de l'historien de la philosophie¹⁹. Il a d'autant moins pu s'en passer que l'un des objectifs avoués de son étude était de faire justice d'un certain nombre de préjugés largement répandus et en particulier de réduire à néant l'opposition historique et philosophique que certains se plaisaient à souligner entre *scolastique* et *pensée mystique*, entre rationalisme et irrationalisme, plus généralement par conséquent, ces dichotomies fallacieuses dont la métaphysique n'a cessé de se nourrir tout au long de son histoire errante. L'image de la philosophie chrétienne déchirée entre le mysticisme et la scolastique est totalement erronée car dans l'esprit du Moyen Age, il n'y a pas de contradiction entre les deux pôles de la pensée ; bien au contraire, « Scolastique et Mystique, écrit

14. Pour les questions proprement historiques, nous nous référerons constamment et principalement à l'ouvrage de M. GRABMANN : « Mittelalterliches Geistesleben », in *Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, tome I, Munich, 1926, et surtout aux deux articles qu'il a spécialement consacrés à la démonstration de sa thèse : « De Thoma Erfordensis auctore grammaticae quae Joanni Duns Scoto adscribitur speculativae », in *Archivum Franciscanum Historicum*, XV, 1922, p. 273 à 277, et « Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus », in *Sitzungsberichte d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften*, Philos. Historische Abteilung, Jhrg. 1943, n° 2, p. 1 à 103.

15. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 145 (33). Tous les traits de caractère, la personnalité, la modernité du penseur et sa finesse d'esprit ne peuvent plus être invoqués comme motif du choix de Duns Scot.

16. Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus, in *Sitzungsberichte der Philos.-Historischen Klasse d. Kaisert. Akademie d. Wissenschaften*, Wien, 1877, 85, n° 1-2, p. 545 à 597.

17. *Ibid.*, p. 551.

18. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 282 (167/8).

19. Cf. *Ibid.*, p. 144-7 (26-7).

Heidegger, appartiennent essentiellement toutes les deux à la vision du monde médiéval²⁰. Ils constituent en vérité les deux éléments moteurs et comme l'âme de toute « philosophie de l'esprit vivant ». Aussi lui paraît-il absurde de vouloir identifier l'opposition déjà fallacieuse entre mystique et scolastique avec celle dont vécut trop longtemps la métaphysique entre rationalisme et irrationalisme. Ou du moins juge-t-il que seuls les partisans inconditionnels de « l'extrême rationalisation de la philosophie » pourront se croire justifiés à identifier les deux couples d'opposition.

Par la suite, Heidegger ne cessera pas de dénoncer le caractère néfaste des dichotomies et oppositions de la pensée métaphysique traditionnelle tout en récusant l'accusation portée contre toute pensée se refusant à se soumettre aux seules exigences et normes d'une philosophie dite rationnelle sous peine de tomber dans un irrationalisme indigne de la pensée. L'accusation d'irrationalisme, que certains n'hésiteront pas à porter contre l'auteur de *Sein und Zeit* et de *Was ist Metaphysik?* risque de se retourner contre les accusateurs car le soupçon se fait jour, écrira-t-il dans la *Lettre sur l'humanisme*, que « l'irrationalisme, en tant que refus de la *ratio* règne en maître inconnu et incontesté » dans le rationalisme, c'est-à-dire dans la défense en quelque manière absolue et « irraisonnée » des seules vertus de la Raison²¹. Paraphrasant Kant, Heidegger ne conclut-il pas son étude sur Duns Scot en déclarant tout uniment que toute philosophie purement rationaliste et partant coupée de la vie est *impuissante* de même que toute pensée mystique s'abîmant dans le vécu intime purement irrationnel est *aveugle*?²².

Deux problèmes sont au centre de la réflexion contemporaine sur le langage, telle que Heidegger la découvrira à l'époque, en particulier dans les *Logische Untersuchungen* de Husserl et aussi peut-être dans les *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie* d'Anton Marty²³ : c'est d'une part ce qu'il est convenu de nommer la *théorie de la signification* et d'autre part la problématique d'une *grammaire philosophique* ou *grammaire a priori*. Sans nier l'origi-

20. *Ibid.*, p. 352 (231).

21. HU, in O. III, p. 129. — Ailleurs, Heidegger n'en sera pas moins sévère à l'égard de cette opposition lorsqu'il parle de « l'alternance entre « rationalisme et irrationalisme » qui se produit selon lui jusqu'à aujourd'hui sous tous les déguisements possibles et sous les rubriques les plus contradictoires. L'irrationalisme n'est que la faiblesse du rationalisme devenue enfin manifeste et l'achèvement de son abdication ; par delà, il est lui-même rationalisme. L'irrationalisme est une issue hors du rationalisme, mais qui, loin de conduire sur une route libre, ne fait que nous empêtrer encore davantage dans le rationalisme ». EM, p. 136 (183).

22. DS, in FS, p. 352 (230/1).

23. Le tome I parut à Halle en 1908. Si la thèse de 1916 ne fait point mention d'Anton Marty, en revanche, la dissertation de 1914 avait associé le nom de Marty à celui de son maître Franz Brentano parce qu'il aurait adopté sans réserves les principes de son psychologisme. (Cf. LUP, in FS, p. 59). Heidegger avait du reste déjà rencontré Marty et sa conception de l'idée de grammaire générale dans le débat que Husserl esquissa avec lui dans la IV^e Recherche logique (au § 14) sur la possibilité d'une *grammaire a priori* — que Marty contesta — ainsi que sur le problème des significations dites par Marty « catégorématiques » et « syncatégorématiques » indépendantes et dépendantes par Husserl.

nalité de la pensée moderne, la différence radicale qui la sépare de la pensée médiévale, il suffit de mentionner ce double champ problématique de la philosophie contemporaine pour s'apercevoir de la frappante affinité et parenté qui par-delà les siècles la relie à la tradition médiévale. C'est du moins dans cette optique que Heidegger abordera lui-même l'étude de la logique scolastique, étant intimement persuadé que l'abîme du temps n'empêche point que la pensée scolastique et la pensée moderne soient préoccupées des mêmes problèmes. Aussi l'un des motifs essentiels qui mobilisa son attention sur l'œuvre médiévale connue sous le titre de *grammaire spéculative* fut-il, selon son propre aveu, surtout le fait qu'il y découvrit précisément, pour parler avec Husserl une véritable « théorie des formes de signification » et par suite les éléments d'une théorie de la « signification en général » sans laquelle aucune élaboration ultérieure des problèmes du sens et de la validité, qui importent à la logique, ne pourra s'envisager²⁴. Car si la réflexion sur le problème du langage peut s'engager dans diverses directions, il en est une qui paraît spécifique de la pensée médiévale : la « grammaire spéculative », selon le terme couramment utilisé par les auteurs de l'époque pour désigner la *grammaire a priori* ou grammaire philosophique. Contrairement à Husserl qui rattachera sa grammaire pure logique — qui constitue l'esquisse d'une véritable « eidétique du langage » — à l'idée de *grammaire générale et raisonnée* chère au rationalisme des XVII^e et XVIII^e siècles, Heidegger se montra plus au fait de l'histoire de la philosophie du langage en reliant sa propre méditation à la tradition de la grammaire spéculative du Moyen Âge²⁵. C'est en effet bien avant la célèbre *Grammaire générale et raisonnée* d'Arnauld et Lancelot (1660) qu'il faut situer l'apparition de cette tradition. Bien que nos connaissances de l'œuvre des logiciens et grammairiens médiévaux — en dépit des nombreux travaux savants parus depuis quelques décennies — restent encore aujourd'hui lacunaires, il n'est guère contestable que la grammaire logique ou philosophique — ou pour employer un terme en apparence plus moderne : la *métagrammaire* — n'est nullement une invention du siècle des lumières²⁶.

Si, au départ, les études des grammairiens de métier sont avant tout

24. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 145-6 (p. 33).

25. E. HUSSERL, LU, II, p. 336 et 338 sq. (p. 132 et 134 sq.). Cependant Husserl mentionnera plus tard (en 1929) lui aussi le *Tractatus de modis significandi* en renvoyant du reste expressément en même temps qu'aux travaux de Martin GRABMANN à la thèse de Heidegger. Cf. FTL, p. 43, note (2) (p. 71).

26. Constatation déjà faite par un auteur du siècle dernier, H. A. F. HAASE, qui écrivit dès 1856 : « Mais il faut avant tout s'ôter de l'esprit cette opinion tout à fait fautive du commun selon laquelle il n'eût point existé de philosophie du langage ou de grammaire philosophique (*linguae philosophiam* vel *grammaticam philosophicam*) avant le XVIII^e siècle. C'est ignorer en effet qu'au XIII^e siècle déjà furent écrites, et avec une certaine perfection, des œuvres de grammaire ou pour ainsi dire de *métagrammaire* » (*metagrammaticam*). La littérature philosophique à laquelle songea Haase fut indéniablement le genre particulier des *Libri de modis significandi*, forme qu'adoptèrent généralement les nombreux essais de « grammaire spéculative » que connut l'époque. Cf. *De mediæ ævi studiis philologicis disputatio*, Vraclavia, 1856, p. 30.

centrées sur des problèmes pratiques, l'intérêt grandissant pour la logique et la dialectique prépare le terrain à une étude *logique* du langage, ou plus exactement de la grammaire, bref inaugure ce qu'on pourrait nommer une véritable « grammato-logique », à laquelle s'attachent les auteurs les plus célèbres de l'époque scolastique. L'orientation « humaniste », grammaticale de l'enseignement ne tarda pas à céder le pas à la logique et à la philosophie, et c'est pour ainsi dire spontanément et naturellement que s'établit un lien étroit entre la grammaire et l'explication proprement philosophique des écrits d'Aristote qui pendant des siècles resteront au cœur de tous les débats. La grammaire scolaire pratique elle-même tendait à être soumise à une « rationalisation » (ou « logicisation ») qui finit par la transformer en une vraie grammaire logique sinon une philosophie du langage au sens propre et moderne du mot²⁷.

Or, si c'est vers le milieu du XII^e siècle que les études grammaticales prirent une tournure plus spéculative, c'est peut-être dû, en partie du moins, au fait que ce siècle peu à peu montre un intérêt croissant pour la dialectique aristotélicienne, et ce sous l'influence principalement de penseurs comme Pierre Abélard et John of Salisbury dont on connaît la célèbre formule sur la grammaire, berceau de toute la philosophie²⁸. Peu à peu la méthode dialectique finit par envahir tous les « arts », mais surtout la grammaire qui se transformera en grammaire pure ou logique tout en convertissant la logique elle-même en une « grammato-logique » (*Sprachlogik*). Convaincu de l'excellence de la méthode dialectique, on propose une analyse critique de la pensée en se basant sur son expression grammaticale. Dorénavant les problèmes classiques de grammaire seront discutés en termes de logique. D'où la lente transmutation de la *grammaire descriptive* en grammaire logique ou *a priori*.

C'est bien une grammaire *générale, théorique* qu'imaginent ainsi les logiciens du XIII^e siècle et l'objet matériel de cette science spéculative est l'expression de l'activité rationnelle dans un discours cohérent ; son objet formel, en revanche, consiste à établir les *conditions de validité* de l'expression dans le discours rationnel. Par opposition à la logique, qui est l'art de diriger les opérations de la raison de telle sorte que le raisonnement procède de manière ordonnée et sans crainte d'erreur, la nouvelle grammaire est l'art de guider notre faculté d'interprétation de manière à nous permettre de procéder par ordre dans l'expression adéquate de nos concepts, dans un discours parfaitement cohérent et bien construit. D'où le problème capital de toute grammaire : comment combiner une série de mots afin d'obtenir une signification cohérente tout en fondant ses formes de construction (*syntaxe*) sur les modes de signification propres à chaque mot en tant qu'il relève de telle partie du discours ? Comment assembler les éléments du discours de telle sorte qu'il en résulte une expression complexe mais unitaire, donc une phrase, qui ne soit pas un pur assemblage d'éléments hétérogènes mais un ensemble capable de communiquer

27. Cf. M. GRAMMANN, *op. cit.*, p. 114.

28. « Grammatica est totius philosophiae fundamentum » *Metaphysica* I, 13.

à l'interlocuteur une unité de signification complète ? La grammaire, dans la conception des auteurs médiévaux déjà, entend garantir l'esprit contre le *non-sens* tandis que la logique prévient contre le *contresens*, la contradiction formelle si bien qu'on dira qu'elle remplit en quelque sorte la fonction de *propédeutique* nécessaire à toute science²⁹.

Autre hardiesse des auteurs médiévaux qui séduira Heidegger : le mot est étudié non pas tant dans sa réalité psycho-physique (*vox*) qu'en tant que signification ou *dictio*, c'est-à-dire expression dotée d'une signification, ou encore comme *pars orationis* et donc comme réalité grammaticale, syntaxique. Les traités médiévaux de grammaire théorique prennent ainsi pour objet les diverses formes possibles de signification et les possibilités de combinaisons et de compositions dans lesquelles les significations peuvent entrer, ce qui est pratiquement la définition de la tâche que Husserl assignera à la grammaire pure logique en tant que « théorie de la structure d'essence des significations et des lois de leur construction formelle »³⁰. Il s'agit donc bien de théories de la signification au sens où l'entendront aussi bien Husserl que Heidegger. Et de surcroît, toutes ces théories se trouvent confrontées avec le problème logique et ontologique du langage, tel que l'énonça le célèbre schéma aristotélicien simplifié selon lequel le mot signifiant vise la réalité par l'intermédiaire de la pensée³¹. D'où les penseurs médiévaux concluent que la triade aristotélicienne du discours, de la pensée et de la réalité permet de définir les trois parties de toute logique : l'une portant sur les *modi significandi*, l'autre sur les *modi intelligendi* et la troisième sur les *modi essendi*. L'onto-logie et la « logo-logie » (si l'on peut hasarder une telle expression) se recoupent et se rencontrent devant une tâche commune : car la différenciation des *modi significandi* ou des formes de signification est en dernière analyse fonction des diverses déterminations de l'être. Si la métaphysique distingue ainsi l'être substantiel indépendant et l'être accidentel dépendant, il faut également distinguer sur le plan du langage les « *modi significandi essentielles* » et les « *modi significandi accidentales* »³². Si bien que les formes de signification se

29. Il n'est guère besoin de rappeler tout ce qui, dans cette conception générale de la fonction de la *grammaire pure* ou grammaire spéculative, devait retenir l'attention du jeune Heidegger par la convergence frappante qu'il ne pouvait manquer de relever entre elle et les intentions de la « grammaire logique » de Husserl. Il suffit de se souvenir des analyses du § 14 de la IV^e Recherche logique où Husserl tend à établir la différence entre les lois garantissant contre le non-sens et celles garantissant contre le contre-sens, les premières étant l'objet propre de la grammaire pure logique. RL, t. II, 2, p. 129-138). On serait tenté de parler ici, par analogie avec la logique, de « grammaire » ou de « grammatologie » si ces termes n'étaient soit insolites soit déjà en usage pour désigner d'autres disciplines. Le terme de « grammato-logique » dont il nous arrive d'user ne doit cependant rien à la « grammatologie » de J. Derrida et fait plutôt écho à la « grammaire logique » de Husserl et à la « Sprachlogik » médiévale.

30. E. HUSSERL, LU, II, p. 329 (124).

31. *De Interpretatione*, 1, 16 a 3. La meilleure analyse que l'on puisse conseiller au lecteur concernant la théorie aristotélicienne est celle que nous devons à Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962 (ch. II, notamment), à laquelle nous nous permettons de renvoyer ici.

32. Cf. F. WERNER, *Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus*, *ibid.*, p. 585.

trouvent finalement rattachées à la théorie des catégories, la grammaire ou théorie de la signification fondée sur la théorie de l'être.

En fait l'idée d'un *a priori* grammatical qui est fondamentalement et simultanément un *a priori* logique voire ontologique est commune à la pensée médiévale et à la pensée antique, semble-t-il, et se perpétue jusque dans la philosophie et les théories du langage les plus modernes³³. Sans doute conviendrait-il d'examiner et de discuter la nature et les fondements de ce « préjugé » tenace que ne semblent du reste mettre réellement en doute ni Husserl ni Heidegger quoique les sciences humaines, et en particulier la linguistique comparée, aient apporté quantité d'arguments qui n'ont pas manqué de battre en brèche le principe de l'universalité de la logique et de la raison, et partant l'idée d'une grammaire et d'une structure universelle communes aux langues connues de l'humanité. Quant aux penseurs médiévaux et anciens, ils ne disposaient guère d'armes qui leur eussent permis de concevoir des doutes et de mettre en question un principe dont les fondements métaphysiques et théologiques leur paraissaient inébranlables.

Puisque la langue en tant que phénomène sensible fait partie du monde réel, temporel, elle est tout comme celui-ci vouée à naître et à disparaître tandis que l'univers du sens, de l'*ens logicum*, demeure identique à lui-même et échappe à la catégorie du temps. En fait, le langage comme ensemble phonique et l'univers de sens qui le fonde appartiennent à deux régions du réel, l'une étant le monde de la réalité existant et durant dans le temps, l'autre étant l'univers atemporel (*zeitlos*) et identique des *entia rationis*³⁴.

Sans doute la notion même de « grammaire spéculative » ou rationnelle fait-elle problème aujourd'hui plus que jadis et le linguiste incline à lui dénier tout droit de cité à côté de la grammaire empirique, soit descriptive soit normative, encore que le grammairien ou le linguiste structuraliste ou se réclamant de la théorie transformationnelle d'un Chomsky se montrerait peut-être moins sévère à l'égard de la grammaire logique des auteurs médiévaux. C'est du moins ce que suggère, semble-t-il, la façon dont un linguiste comme Louis Hjelmslev ou Viggo Broendal envisage les rapports entre logique et grammaire³⁵. Il reste que la grammaire spéculative n'a pas d'autre ambition que celle d'être une analyse eidétique et en un sens un effort pour rationaliser la grammaire empirique, ce qui veut dire qu'elle entend contribuer à la prise de conscience des lois et des struc-

33. Noam CHOMSKY, il est vrai, à qui on pourrait ici songer lorsqu'il reprend l'idée d'une grammaire universelle comme devant traduire la structure profonde et se définissant en somme comme « l'étude des conditions que doivent remplir les grammaires de toutes les langues humaines » (*La linguistique cartésienne*, p. 139) se réfère plutôt à la *Grammaire générale et raisonnée* de Port-Royal qu'aux essais de grammaire spéculative médiévaux.

34. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 235 (122).

35. Bornons-nous ici à renvoyer aux ouvrages des deux auteurs danois, où le lecteur trouvera les arguments essentiels du débat entre la conception « psychologiste » et la conception « logiciste » de la grammaire. L. HJELMSLEV, *Principes de grammaire générale*, Copenhague, 1928 et V. BROENDAL, *Essais de linguistique générale*, Copenhague, 1943.

tures de la pensée « logique », d'une pensée s'incarnant dans une langue. Sa tâche, en conséquence, se définira de la manière suivante : montrer comment, dans les formes du langage, se reflète la conception de la réalité qui est donnée à la pensée, examiner en priorité le rapport des formes du langage et du discours aux formes onto-logiques de la pensée. C'est pourquoi Heidegger s'étonnera justement que Karl Werner, dans son étude par ailleurs remarquable sur la grammaire logique médiévale, ait cru devoir lui refuser le titre de philosophie du langage alléguant que celle-ci devait prendre en considération « le développement génétique de la langue » alors qu'au contraire, juge Heidegger, les considérations psychologiques et historiques n'entrent précisément pas dans les préoccupations d'une *philosophie* du langage³⁶.

L'ontologie vient en aide à la logique et à la grammaire, l'être de la signification est l'être-vrai et celui-ci a son fondement dans l'être-réel, mais à l'inverse, le « *fundamentum veritatis* » est à chercher dans l'objet en tant qu'objet de connaissance, « *ens cognitum* », qui se constitue dans le jugement lequel est à son tour un « *Sinngebilde* »³⁷. La grammaire constitue comme la charnière entre la logique et l'onto-logique : par son analyse des *modi significandi* des différentes parties du discours, elle anticipe une théorie des formes de significations, qui est directement ancrée dans la théorie des catégories et qui, outre une partie traitée à la manière d'une « sémantique philosophique », comporte aussi une partie dite « syntaxique » ; cette dernière ayant pour objet la *constructio* ou *congruitas sermonis* et s'achève par l'étude de la *perfectio sermonis*. Car, contrairement à d'autres auteurs de l'époque, Thomas d'Erfurt cherchera la *perfectio sermonis* non pas tant dans la structure grammaticale proprement dite ni dans la rhétorique que dans la conformité du discours aux exigences de la logique, et Heidegger jugera cette attitude parfaitement saine dès l'instant que l'on admet que c'est la « compréhension téléologique » plutôt que l'explication génético-psychologique qui est à même d'élucider l'essence du langage en s'interrogeant sur sa fonction fondamentale : la parfaite communication du sens du discours³⁸.

La théorie des formes de signification est fondée sur la présupposition que chaque partie du discours est un nom qui répond à un objet ou propriété d'objet, bref à l'une des catégories à travers lesquelles les choses se disent ; c'est en fait l'expression pure et simple du principe « *unum nomen — unum nominatum* » et l'acceptation — tacite ou explicite — de la thèse traditionnelle selon laquelle il existe une langue idéale ou une « armature idéale » que les langues empiriques parlées ou écrites ne remplissent qu'imparfaitement³⁹. Chaque signe linguistique ou *nomen* tient lieu d'un désigné (substance, attributs, relations, etc.) et tous les signes sont reliés entre eux dans la proposition en vertu de règles bien définies. Devant la diversité des langues existantes, les penseurs du Moyen Âge ima-

36. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 282 (168).

37. *Ibid.*, p. 213 (99/100).

38. « *Teleologisches Verstehen* », écrit Heidegger. *Ibid.*, p. 247 (139).

39. Cf. E. HUSSERL, LU II, p. 338 (II, 1, r. 134).

ginaient ainsi une théorie qui n'a guère été corrigée pour l'essentiel à l'époque moderne : le contenu de pensée visé et la structure grammato-logique de toutes les langues sont identiques ; il faut donc concevoir qu'il existe une *lingua mentalis*, sorte de langue naturelle et immatérielle de l'esprit humain. Le postulat — qui est un véritable axiome pour nos auteurs — de l'universalité de la raison et de la nature humaines est inattaquable. Il n'y a pas lieu de s'étonner dès lors que toute langue réelle n'apparaisse que comme un « véhicule imparfait » d'une langue idéale, pure, univoque de part en part, et que la structure logique soit posée à la fois comme immuable et achevée une fois pour toutes.

CHAPITRE II

UNE THÉORIE DU LOGOS ou LE PRIMAT ONTOLOGIQUE DU SENS

« Die ganze Fixierung des *Begriffes der Bedeutungslehre* und ihrer Aufgabe wird dans auch eine Entscheidung darüber ermöglichen, inwiefern und inwieweit sich die Philosophie mit der *Sprache* zu beschäftigen hat und sich überhaupt beschäftigen kann. »

M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften*.

I. *Liminaires. Doctrine des catégories et théorie de la signification.*

A l'inverse des historiens de la philosophie, Heidegger ne s'attachera pas à rechercher les origines de la logique médiévale, ce qui a pu en faire méconnaître l'originalité, accréditer l'image fallacieuse d'une subtile syllogistique et d'une servile imitation de la logique aristotélicienne, mais à la comprendre à partir de la logique moderne voire contemporaine et de leurs problèmes spécifiques¹. Tout dès lors change et il se dessine une autre image de la pensée scolastique. Heidegger va encore plus loin dans ce renversement de perspective en soutenant qu'en fait seule la compréhension philosophique et systématique de la théorie de la signification et l'élucidation du concept même de *Bedeutungslehre* pourront en fin de compte préparer les conditions nécessaires à une réelle mise en valeur et juste appréciation du rôle historique qui revient à la logique scolastique². Plus d'une fois il soulignera le mérite des logiciens médiévaux, leur *modernité* et la

1. DS, in FS, p. 144 (32-3).

2. Sans doute dira-t-on aussi qu'il y a une manière de réciprocité, puisque de l'aveu même du philosophe, l'exposé d'ensemble de la logique médiévale que prépare la recherche proprement historique « fournira à l'interprétation *purement philosophique* la forme vivante et la plénitude, qui surgissent désormais de l'histoire saisie plus en profondeur ». *Ibid.*, p. 49 (39).

maturité dont ils firent preuve pour ce qui est notamment du problème de la spécificité et de la validité propre du domaine logique ; il les loue pour leur perspicacité dans la différenciation et la définition des diverses régions du réel, en particulier dans la distinction de la sphère du logique d'avec celle de la réalité empirique, de même qu'avec la sphère du psychique³. On ne saurait apprécier à leur juste valeur les vues pertinentes qu'ils avaient qu'en les mesurant aux conceptions les plus récentes en la matière, la phénoménologie husserlienne dont Heidegger, dès sa dissertation de 1914, avait mis en relief le rôle décisif qu'elle joua dans la démonstration de l'idée d'une « logique pure »⁴. La problématique telle que la formula la logique médiévale qu'examine Heidegger devance en effet singulièrement la manière dont Husserl s'efforcera de réduire les apories du psychologisme : l'*ens rationale* est bien un *ens in anima*, mais il ne peut l'être à la manière dont le souvenir, un sentiment de tristesse ou de joie sont donnés « dans » l'âme, tel un fragment, un extrait de la réalité psychique, ni même au sens où l'*ens logicum*, ou le jugement en tant que *Sinngehalt*, coïnciderait avec l'exercice de la faculté de juger, avec l'activité intellectuelle en tant que telle⁵. La seule interprétation qui paraît convenir au mode d'être du logique tel que le définit en l'occurrence Duns Scot est pour Heidegger celle que suggère la logique husserlienne : le logique ne saurait avoir d'autre statut que celui que Husserl confère à l'objet de conscience en tant qu'objet intentionnel ou corrélat de la conscience et qu'il nomme le « sens noématique », lequel sans doute est inséparable de celle-ci sans pourtant être réellement contenu en elle, comme s'il en était une partie ou un fragment⁶. Par conséquent, ce n'est nullement l'être psychique qui peut être visé par l'expression « *ens in anima* » désignant le mode d'être spécifique de l'*ens logicum* ; la « catégorie régionale » dont relève ce dernier, l'intentionnalité, n'est pas celle de la réalité psychique, en dépit des apparences, car « il ne peut y avoir d'intentionnalité que dans l'ordre du sens et de la signification, non dans l'ordre des réalités »⁷. Tout au plus ces dernières peuvent-elles être affectées d'un sens et d'une signification tandis que l'inverse n'est jamais possible : le sens et la signification appartiennent à une tout autre région de l'être que les réalités empiriques et naturelles.

C'est ici que nous nous trouvons enfin confrontés avec un autre problème préliminaire à l'étude spécifique de la régions du sens, à laquelle invite en dernière analyse toute théorie du langage quel qu'en soit l'ancre ontologique. On devine en effet dès maintenant quelles furent les raisons qui ont amené le philosophe à accorder une attention toute particulière à la *théorie des catégories* indépendamment de l'intérêt historique qu'elle pouvait avoir pour quiconque se penche sur la logique et l'onto-

3. *Ibid.*, p. 217 (103).

4. *Ibid.*, p. 147 (35), note (10).

5. *Ibid.*, p. 218 (103-4).

6. *Ibid.*, p. 219 (105). On notera l'opposition entre « Wirklichkeit » et « Relität » qui renvoient aux précisions terminologiques en usage dans l'analyse phénoménologique.

7. *Ibid.*, p. 225 (110).

logie médiévales. Disons simplement qu'il importe de comprendre pourquoi la théorie des catégories apparaît comme le fondement nécessaire de la théorie des significations et la précède « logiquement » dans l'étude que Heidegger lui consacre. L'auteur du reste avance plusieurs arguments dont la signification et la portée pour la formation de sa propre pensée ne s'imposent pas encore clairement à son esprit à l'époque quand bien même s'y décèle déjà confusément la problématique qui ne tardera pas à devenir prépondérante pour lui : la question de l'être ou du sens de l'être dans son intime corrélation avec la question du langage. Il est vrai qu'il lui faudra quelques décennies pour en prendre clairement conscience et être à même de réinterpréter dans une lumière nouvelle le sens de ses premiers et maladroits essais de philosophe⁸.

Quoi qu'il en soit de l'histoire de la doctrine des catégories, Heidegger estime que désormais sont données toutes les conditions préalables à une élaboration du problème des catégories ainsi que l'essentielle et étroite connexion de la doctrine des catégories avec la « théorie des formes de signification »⁹. Le pourquoi de cette étroite connexion s'éclaire pourvu que l'on songe à la signification qu'ont les catégories tant pour le logicien médiéval que pour la logique ou la philosophie moderne en tant qu'elle se préoccupe de l'établissement d'une théorie de la science ; le problème qui se trouve posé de la sorte est fondamentalement « une affaire qui concerne la philosophie », déclare notre auteur en essayant de circonscrire la région propre à la *Bedeutungslehre*, en fait conçue d'emblée comme « grammaire logique », et d'en préciser le « lieu logique » à l'intérieur de la « totalité du pensable », ce qui est une manière de délimiter en même temps les diverses régions de l'être¹⁰. Car comment déterminer la spécificité de la région ontologique dont relèvent les significations si l'on ne s'est pas donné le moyen d'établir qu'il y a diverses régions du réel et partant différents domaines d'objets dont l'exploration incombe aux différentes sciences spécialisées ? Or c'est bien une théorie des catégories de l'être, qui fournit l'instrument permettant de décrire et de caractériser les différentes régions selon leur structure et constitution propres.

Toutefois la tâche impartie à la grammatologie, par suite au logicien est insuffisamment caractérisée tant que n'a pas été décrite en toute clarté la « totalité du pensable ou du connaissable » et qu'ont été délimitées en son sein les diverses régions qui le composent. La question à laquelle le logicien s'appliquera à répondre concerne la détermination des divers domaines d'objets sur lesquels porteront les différentes sciences existantes ou à constituer, et plus particulièrement la détermination du domaine spécifique de la grammatologie ou « grammaire », comme on pourrait l'appeler pour la différencier de la grammaire empirique et normative traditionnelle. Car, comme l'établit la théorie de la science,

8. Cf. la préface à la réédition de ses premiers écrits où Heidegger réitère ces indications déjà données dans son entretien avec le philosophe japonais Tezuka, en 1953. FS, p. ix et US, p. 91/2.

9. DS, in FS, p. 145 (33).

10. *Ibid.*, p. 150 ; *Ibid.*, p. 140 ; *Ibid.*

même si les principes de classification peuvent varier d'une conception à l'autre, dans la mesure où elles peuvent se fonder soit sur les méthodes de recherche soit sur la diversité de structure de l'exposition, soit encore sur la délimitation des domaines d'objets spécifiques à chaque groupe de sciences, il n'est pas difficile de deviner le moment où interviendra, nécessairement, ce qu'on résume communément sous le nom de « théorie des catégories »¹¹. Chaque domaine objectif définissant en fait une région déterminée du réel, une « région ontologique », selon l'expression husserlienne, encore que, dans son analyse préliminaire du concept et de l'objet de la *Bedeutungslehre*, Heidegger ne fasse pas référence à la *Wissenschaftslehre* husserlienne qui est sans doute déjà esquissée dans les *Prolegomènes à la logique pure* mais sera édifiée plus vigoureusement plus tard, notamment dans *Logique formelle et logique transcendantale*. L'on sait en effet que Husserl, dès *Ideen I*, définit les tâches respectives de « l'ontologie formelle » et des « ontologies régionales » en en précisant en même temps clairement le rapport avec le problème des catégories, et celui en particulier de leur distinction en catégories *analytiques* (les catégories logiques proprement dites au nombre desquelles il range les « catégories de signification », les concepts fondamentaux qui tiennent à l'essence de la proposition et commandent « les différentes espèces de propositions, d'éléments de propositions et de formes de propositions ») et catégories *syntactiques* dont le rôle est capital pour la théorie des formes de signification, pièce maîtresse d'une « grammaire *a priori* »¹². Pour Heidegger, il est clair aussi qu'à chaque région du réel, à chaque « région ontologique » appartiennent, selon sa spécification, « une structure et une constitution déterminées ». D'où la tâche précisément qu'il juge être la sienne et qui, traditionnellement, est définie comme relevant de la théorie des catégories : une « caractéristique catégoriale des domaines de réalité »¹³.

Si l'on définit les catégories comme « les éléments et les moyens de l'interprétation du sens de tout vécu possible — de l'être objectif en général », la tâche qui incombe au logicien avant même qu'il puisse entreprendre l'exploration de son domaine propre, le logique, est bien la suivante : délimiter les différentes sphères d'objets et les répartir en régions catégorialement irréductibles les unes aux autres¹⁴. Son objectif propre : établir en premier lieu la spécificité de la région du logique — à quoi s'employait la dissertation de 1914 en combattant les diverses tentatives

11. *Ibid.*, p. 152/3 (43).

12. Si Heidegger, dans cette analyse, ne se réfère pas davantage à la théorie husserlienne, c'est peut-être — mais ce n'est qu'une conjecture quoiqu'elle ne soit pas totalement hasardeuse — parce que sa lecture du texte principal où Husserl expose sa théorie des « ontologies ou eidétiques régionales » est fort récente (*Ideen I* parut en 1913) et sans doute moins approfondie que celle des *Logische Untersuchungen* où cependant s'esquissent indéniablement déjà les éléments essentiels (en particulier dans la III^e et la IV^e Recherche). On se reportera avec profit principalement aux paragraphes 9 à 11 des *Idées directrices pour une phénoménologie* (et aux notes éclairantes de P. Ricœur), p. 35 sq.

13. DS, in FS, p. 153 (42).

14. *Ibid.*, p. 342 (222). On notera que la définition proposée des catégories est d'esprit plus moderne que celle plus « ontologique » que lui eût suggéré la référence directe à la

de réduire le logique au psychologique — et par là même indiquer sans équivoque possible le domaine d'objets qui revient en propre à la *Bedeutungslehre*, implique en effet la nécessité de définir au préalable, c'est-à-dire de différencier clairement les régions qui peuvent relever de l'investigation de sciences particulières différentes¹⁵.

Les rapports se décelant ainsi dès maintenant entre l'onto-logique et le logique, ou entre la théorie des catégories et la théorie des significations qu'elle est censée fonder, annoncent les rapports de fondation que Heidegger cherchera à établir entre l'ontologie et la pensée du langage après la période « existentielle » de *Sein und Zeit*. L'analyse qu'il propose dès 1916 atteste en tout cas indéniablement l'implication réciproque de la question de l'être et de la question du langage.

2. De la légitimité et de la possibilité d'une philosophie du langage.

Comment passer d'une théorie des catégories, qui est en un sens une onto-logique à une théorie du langage alors que tous les efforts de Heidegger, dans les deux premiers chapitres de son étude, consistaient à établir la spécificité et l'indépendance, l'autonomie de la sphère logique, alors qu'il s'agissait avant tout de définir les déterminations objectives des diverses régions ontologiques en lesquelles se répartit la totalité du connaissable, alors que l'analyse tendait essentiellement à délimiter et à différencier les trois grandes régions de l'être : la réalité naturelle, la réalité mathématique et la réalité logique, et à faire apparaître leur structure spécifique respective ? Ne serait-on pas en droit dès lors de supposer que la différenciation radicale de ces régions à laquelle on est parvenu, et en particulier la spécificité effective de la région du sens constituant un univers parfaitement autonome par rapport tant à la réalité empirique naturelle qu'à la réalité psychique, interdisent tout passage de l'une à l'autre et excluent à tout le moins qu'on puisse attendre de la théorie du réel quelque éclaircissement que ce soit concernant la région du logique ou du sens ? En fait, il n'en est rien. C'est l'étude même de la réalité naturelle en tant qu'elle n'est objet pour nous, comme nous l'a appris la philosophie transcendantale, que pour autant qu'elle est objet de connaissance¹, qui conduit d'elle-même en quel-

15. *Ibid.*, p. 152 (42). C'est la même insistance que mit Husserl à assigner leur tâche à l'ontologie formelle et aux diverses ontologies régionales. Le rapport à la future « ontologie fondamentale » est beaucoup moins apparent.

1. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 208 (95/6). L'ombre de Kant plane encore incontestablement sur cette thèse où l'on aperçoit aussi l'influence directe de certaines idées du néo-kantisme, dont l'un des chefs de file fut Heinrich Rickert (auquel la thèse est dédiée), le maître de Heidegger à l'époque. On sait que les rapports de Heidegger avec les néo-kantiens vont aller en se détériorant pour aboutir à une quasi rupture au cours de la période précisément qu'il passa dans l'un des fiefs du néo-kantisme, Marbourg ; le livre sur Kant (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929) consacrera le désaccord radical qui éclatera par ailleurs aussi dans les débats que Heidegger eut avec Ernst Cassirer lors des entretiens de Davos la même année 1929. Sur ce débat, on consultera H. DELEVE, Heidegger et Cassirer, interprètes de Kant, in *Revue philosophique de Louvain*, 1969. Pour le néo-kantisme en général, on se reportera à l'essai, malheureusement inachevé, du regretté Henri Dussort, *L'École de Mar-*

que sorte à une réflexion sur le langage et sa fonction dans la connaissance. Il suffit en effet de songer à l'impact qu'il a sur la réalité empirique elle-même qui se trouve transformée par les concepts et les mots qui la désignent, ou plus exactement par les significations au travers desquelles elle nous apparaît puisque celles-ci n'accueillent en elles que certains « côtés » ou aspects déterminés de la réalité au lieu d'en être un reflet ou une copie stricto sensu ; cependant l'influence est réciproque en ce sens que « les significations et leurs formes sont pourtant de quelque façon déterminées par la réalité naturelle »². Il y a là matière à réflexion pour le logicien comme pour le philosophe si tant est qu'ils admettent que ni le discours quotidien ni la connaissance scientifique ne sont possibles sans la médiation du langage et qu'en fait c'est seulement à travers des systèmes de significations que nous pouvons savoir quelque chose des objets ou états de choses sur lesquels ils portent³. Heidegger est convaincu — comme le fut Husserl avant lui — que « le domaine des significations traverse de part en part, quelle que soit son espèce ou son imperfection, le discours et la communication scientifiques⁴. C'est ce qu'avait de son côté affirmé Husserl, avec assurément autant de force lorsqu'il déclara, dès l'introduction au tome II des *Logische Untersuchungen* : « Toute investigation théorique, bien qu'en aucune façon elle ne se déroule simplement dans des actes d'expression ou, à plus forte raison dans des énoncés complets, aboutit cependant en fin de compte à des énoncés ». Et il précisa aussitôt sa pensée en constatant que s'il est vrai que l'on peut se demander si « la liaison des actes de pensée et de langage » est ou non nécessaire pour des raisons fondées en essence, « il n'en est pas moins certain que des jugements appartenant à la sphère intellectuelle supérieure, spécialement à la sphère scientifique ne peuvent guère s'effectuer sans qu'on les exprime dans une langue »⁵. Husserl entendait justifier ainsi la nécessité pour le logicien, et plus généralement pour le phénoménologue, d'entreprendre, à titre de propédeutique, des réflexions portant sur l'aspect « grammatical » des vécus en général et des vécus logiques en particulier⁶. Or, si l'on peut soutenir, avec quelques réserves, que ce n'est pas pour elle-même que la problématique du langage l'intéresse et qu'il reviendra rapidement aux thèmes logiques

2. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 206 (87).

3. *Ibid.*, p. 248 (140). — Toute forme de savoir de la réalité, quel qu'il soit, passe par la médiation de systèmes de significations et de signes dont la fonction est plus que celle de simple expression. Sur ce point aussi Heidegger n'est pas très éloigné de thèses par ailleurs soutenues par le néo-kantisme, notamment Ernst Cassirer (cf. par exemple *Philosophie der symbolischen Formen*, tome III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, paru, il est vrai, quelque quinze ans plus tard). On imputera donc plutôt à Husserl et à H. Rickert le mérite d'avoir attiré l'attention du jeune Heidegger sur ce problème.

4. DS, in FS, p. 248 (140).

5. E. HUSSERL, *op. cit.*, § 3, tr. fr. p. 4 (nous citons d'après la 2^e éd. de l'ouvrage).

6. *Ibid.*, § 4. Husserl commence tout uniment l'introduction au second tome des *Recherches logiques* par cette phrase significative : « La nécessité de commencer la logique par des réflexions sur le langage a été souvent reconnue du point de vue de la technologie logique ». *Op. cit.*, p. 1 (1-2).

proprement dits, il n'en va pas exactement de même pour Heidegger⁷. Il attend autre chose et plus de la théorie de la signification puisque la détermination de son concept et de sa tâche doit permettre de décider « dans quelle mesure et jusqu'à quel point la philosophie a à s'occuper du langage et le peut en fin de compte »⁸.

Il va sans dire que l'interrogation heideggerienne sur la légitimité et la possibilité d'une philosophie du langage est loin d'être une entreprise isolée à ce début du siècle : sans parler de son maître Husserl, il suffirait pour s'en convaincre de rappeler quelques-uns des auteurs dont Heidegger connaissait parfaitement les travaux en la matière, comme en témoignent aussi bien sa dissertation de 1914 que sa thèse de 1916, notamment Anton Marty qui avait publié en 1908 un essai où il revient explicitement à l'idée d'une « grammaire générale et d'une philosophie du langage » conçue comme « *deskriptive Bedeutungslehre* »⁹. Seulement Marty tout comme Karl Vossler entend édifier la théorie de la signification avec des moyens purement *psychologiques* condamnant toute recherche à prétention apriorique et logique en la matière, tandis que Heidegger, à l'encontre des tenants du psychologisme, est convaincu que la méthode historico-psychologique n'est pas le seul mode d'approche valable du phénomène linguistique. Certes l'on peut, à propos de « l'ensemble organique de mots pourvus de signification » que nous nommons « la langue », s'interroger sur les conditions de sa genèse, ou sur les facteurs favorisant ou entravant son évolution¹⁰. L'on peut aussi étudier la formation du langage chez l'individu.

7. On est en droit en effet de prendre avec quelque prudence l'affirmation selon laquelle la problématique du langage serait *secondaire* pour le logicien car si elle occupe effectivement une place limitée dans la logique husserlienne de 1929, il n'en reste pas moins que, dans les *Logische Untersuchungen*, deux recherches sont entièrement consacrées aux problèmes que posent au logicien et au phénoménologue le langage et sa fonction dans la constitution de la connaissance et de la conscience théorique. Pour ce qui est de sa place dans *Logique formelle et logique transcendantale*, bien plus modeste à n'en pas douter, elle prouve néanmoins qu'il n'a pas disparu de l'horizon de pensée de Husserl qui demeure toujours aussi convaincu que la pensée digne de ce nom et toute vérité scientifique voire quotidienne ont besoin du langage non seulement pour se communiquer mais même pour se constituer. Sans doute le logicien s'intéresse-t-il au langage principalement dans son *idéauté* et il est alors tout naturellement conduit à mettre entre parenthèses son aspect proprement « linguistique » et phonologique. Il ne saurait cependant oublier les problèmes qu'il pose en tant qu'« objectivité idéale » précisément. Sur ce débat, cf. le commentaire de Suzanne BACHELARD, *op. cit.*, p. 41-45 et aussi J. DERRIDA, in E. HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, introduction, p. 56 sq.

8. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 245 (137).

9. *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, tome I, Halle/Saale, 1908. Heidegger mentionne cet ouvrage dans sa dissertation dans le cadre de l'analyse critique des théories du jugement dans le psychologisme, rangeant justement Anton Marty aux côtés de son maître Franz Brentano, parmi ceux qui définissent le jugement comme une classe fondamentale des phénomènes psychiques. (LUP, in FS, p. 57 sq. et aussi *supra*, ch. I). S'il ne fait plus mention des travaux de Marty dans son étude sur la théorie de la signification et la *grammatica speculativa*, cela peut paraître plus surprenant. Cependant, l'explication est peut-être simple : s'il passe sous silence l'effort de Marty pour fonder la grammaire générale en tant que « *deskriptive Bedeutungslehre* », c'est peut-être parce qu'il tient pour acquis que le point de vue du psychologisme a été définitivement réfuté par les travaux de la phénoménologie husserlienne.

10. DS, in FS, n. 246 (139).

Ce serait faire preuve d'aveuglement voire d'une partialité injuste que de contester la valeur de ce genre de recherches qui sont d'ordre fondamentalement psychologique et à ce titre ont leur domaine de compétence propre. Ce contre quoi, en revanche, il faut s'élever, c'est la manière dont notre époque a fini par « absolutiser la pensée historico-psychologique » qui cède par trop facilement à la tentation de tenir pour le dernier mot de la pensée scientifique l'explication génétique exposant et explicitant le processus à travers lequel un objet s'est formé et développé¹¹. C'est méconnaître en fait qu'à côté de l'explication génétique qui répond à la question « comment la langue s'est-elle formée ? », il y a, ou peut y avoir, une autre forme de questionnement qui sera peut-être mieux à même d'ouvrir le chemin vers la véritable « origine » du langage. Ce mode de questionnement que Heidegger oppose à l'explication génétique et psychologique sera qualifié de « compréhension téléologique » parce qu'il a pour but de nous éclairer sur la fonction et l'œuvre du langage¹².

Le problème initial est dès lors clairement circonscrit : quelle méthode spécifique peut-on opposer à « l'absolutisme » des méthodes historique et psychologique ? En quoi la méthode dite de la compréhension téléologique est-elle plus apte à la saisie de l'essence, et en particulier du phénomène « langage » ? Que présuppose-t-elle pour qu'elle puisse être mise en œuvre avec profit ? Heidegger semble ici s'engager d'abord dans le débat aujourd'hui épuisé, notamment dans le cadre de l'épistémologie des sciences dites humaines, au sujet de la légitimité respective des méthodes, opposées en apparence, préconisées soit par les tenants de l'unicité méthodologique de principe des sciences humaines et des sciences dites de la nature, soit par ceux qui avec Wilhelm Dilthey mettent l'accent sur la spécificité irréductible des sciences de l'homme : *expliquer* et *comprendre* se rapportant à deux catégories d'objectivités radicalement différentes¹³. Débat que le jeune Heidegger ne pouvait du reste ignorer et dans lequel il prit nettement parti pour les partisans de la spécificité des méthodes propres aux *Geisteswissenschaften*, parmi lesquels son maître Heinrich Rickert qui avait vigoureusement mis en évidence les limites épistémologiques et méthodologiques des sciences de la nature¹⁴. Mais ce n'est nullement sim-

11. Husserl déjà avait combattu de son côté, « l'absolutisme historico-psychologique » en dénonçant principalement les prétentions du « naturalisme psychologiste » et de l'historicisme de nous livrer les seuls principes valables d'explication de toutes choses humaines, et partant d'apporter les fondements de toute philosophie future. Heidegger n'a pas pu ignorer cet essai polémique de Husserl paru en 1911 dans la revue *Logos* (Cf. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Logos* 1910-11, p. 289-341).

12. DS, in FS, p. 247 (139).

13. On pourra se reporter à la discussion du problème, du point de vue philosophique et phénoménologique, par Stephan STRASSER dans son essai *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Louvain-Paris, 1967 ; cf. aussi G. GUSDORF, Introduction aux sciences humaines et l'ouvrage paru la même année de H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960.

14. En 1913, en effet, parut la 2^e éd. de son ouvrage capital à cet égard : *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* où Rickert formule les principes de l'opposition entre *Naturwissenschaften* et *Kulturwissenschaften*, concept qu'il préfère à celui de *Geisteswissenschaften*, de même qu'il lui paraît plus juste de définir le « comprendre » non pas comme une opération psychologique, mais, par quoi est appréhendé un vécu psychique, mais comme

ple hommage à des thèses défendues à l'époque par ceux qu'il considérait comme ses maîtres : H. Rickert, E. Husserl et W. Dilthey, comme il le prouva la même année avec éclat dans sa leçon inaugurale consacrée au « concept du temps dans la science historique », où il souligne l'importance de la tâche impartie à la logique en tant que théorie de la science : faire ressortir et fonder logiquement la rigoureuse autonomie des sciences de la nature et de celles qu'il nomme alors les sciences de la culture (*Kulturwissenschaften*) en mettant en évidence leur structure logique respective et leur stricte délimitation réciproque.

Heidegger ne se contente pas de reprendre une problématique qu'avant lui avaient inauguré avec éclat Heinrich Rickert, d'une part, avec ses travaux sur la théorie de la science, et Wilhelm Dilthey, d'autre part, avec sa volonté de poursuivre l'œuvre de Kant par une « critique de la raison historique » et une théorie des fondements des sciences de l'esprit¹⁵. Il entreprend d'emblée de se situer dans une dimension toute nouvelle en réfléchissant sur la « structure logique de la théorie de la science » dont il constate qu'elle conduit directement des sciences particulières à la sphère logique et au problème des éléments fondamentaux ultimes de la pensée, celui des catégories. Il affirme du même coup la prévalence du logique sur le psychologique naturel, toute science lui apparaissant comme un « système subsistant en soi de sens ayant validité »¹⁶.

C'est en fait aux mêmes principes qu'obéirait, selon le jeune Heidegger, la philosophie conçue comme « *Sprachlogik* ». Elle n'a pas non plus à *expliquer* le langage d'après son existence réelle, en tant que langue historiquement donnée, elle doit chercher à le *comprendre* dans son être rationnel¹⁷. Sa tâche consistera essentiellement à mettre en évidence « les conditions logiques du langage » ou à dégager « la structure *logique* » du *Sprachgeist*, ce *logos* qui anime toute formation et évolution d'une langue¹⁸.

« la saisie d'un sens irréel » de sorte que le recours à la compréhension dans les sciences historiques ne signifie point un renoncement à la pensée conceptuelle ; le lecteur français lira avec profit les quelques pages éclairantes que René SCHERER consacre aux analyses de Rickert — et de Wilhelm Dilthey — dans *Structure et fondement de la communication humaine*, Paris, 1965, en particulier le ch. II, 3 et 4, p. 69-83.

15. Cf. surtout W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883, traduit en français sous le titre *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris, 1942. On a coutume de voir dans l'ouvrage de Dilthey la première tentative sérieuse d'une épistémologie des sciences humaines. Heidegger, dans *Sein und Zeit*, rendra hommage à Dilthey et dira la dette qu'il a envers lui en ce qui concerne sa propre analyse du problème de l'histoire et ses efforts pour établir les fondements herméneutiques du « comprendre ». Cf. SZ, § 77, p. 397-404. Dans *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Georg MISCH esquissera, en 1930, une confrontation entre les positions de Dilthey et les principes philosophiques de la phénoménologie de Husserl comme de l'ontologie fondamentale de Heidegger.

16. M. HEIDEGGER, *Der Zeitbegriff...*, in FS, p. 358.

17. DS, in FS, p. 281/2 (167). On notera que l'auteur souligne l'opposition entre le *comprendre* et l'*expliquer* et situe la théorie de la signification résolument du côté des « *verstehenden Wissenschaften* » et non point parmi les disciplines explicatives portant sur les phénomènes naturels.

18. *Ibid.* Il y a là le refus catégorique de réduire l'essence de la langue au phonologique et de la soumettre à la seule explication causaliste, et du même coup l'invitation à la réduction du phonologique pour faire apparaître la logique propre du langage.

En ce sens la grammaire spéculative, qui avait pour objectif essentiel la grammaticalité du langage, se révélait d'emblée être une « grammato-logique » dans la mesure où la grammaticalité n'est que l'expression de la logicité fondamentale du langage. On comprend dès lors aussi les exigences de méthode que pareil objectif implique. En fait, il s'agira d'une véritable mise entre parenthèses de tout ce qui, dans le phénomène linguistique, risque d'entraver la mise en lumière de sa structure *rationnelle*, de sa logicité. C'est pourquoi la réflexion philosophique, par opposition à la science linguistique et à la psychologie, n'a pas à se préoccuper des conditions « objectives » (*sachlichen*) ni des causes matérielles ou psychologiques du développement phonologique de la langue pas plus qu'elle n'est concernée par les problèmes relevant de fait de la psychologie de la communication linguistique et de l'apprentissage ou de la formation du langage chez l'enfant, quand bien même ces problèmes sont loin d'être dénués d'intérêt ; seulement ils ne peuvent valablement être abordés qu'une fois élucidée la question de l'essence logique et des fondements théoriques du phénomène langage. Dans le même esprit, la philosophie du langage s'interdira toute recherche proprement historique ou d'ordre diachronique portant sur l'origine et la naissance des significations, sur le développement historique ou les changements de sens des mots. « Elle considère seulement la *signification en soi* et sa structure » car, affirme Heidegger, sans cette étude fondamentale « l'investigation des problèmes psychologiques de la signification restera nécessairement incertaine »¹⁹. La philosophie du langage doit « envisager ses problèmes dans une dimension toute nouvelle. C'est à elle qu'il revient de mettre au jour les ultimes fondements *théoriques* qui sont à la base du langage »²⁰. Au fond Heidegger met en garde contre toute tentative venant en particulier des sciences linguistiques, dont il ne méconnaît point les mérites, de considérer que les *causes matérielles* objectives agissant essentiellement dans la sphère phonétique sont les seules conditions de possibilité du langage humain, comme si par exemple l'évolution d'une langue n'obéissait qu'aux lois de causalité psychophysiologique et physique, et comme s'il n'y avait pas quelque chose comme un « facteur créateur » qui préside à ce développement et qu'il désigne du nom de *Sprachgeist* faisant sans doute référence — sans le nommer — aux idées de Wilhelm von Humboldt²¹. On peut supposer de même que Heidegger — sans préciser davantage — songe aux efforts

19. DS, p. 161, in FS, p. 280 (166). C'est une fois de plus affirmer avec Husserl la priorité de la recherche *eidétique* sur la recherche empirique : l'objet propre de la philosophie du langage en tant qu'elle est *Bedeutungsschere* et grammatologique, ne saurait être que l'*eidos* « signification » en soi, indépendamment de sa réalité matérielle, physique ou psychologique.

20. DS, p. 163, in FS, p. 282 (167/8).

21. Il se peut, comme le suggèrent les références que Heidegger donne à la fin de ce chapitre de sa thèse, qu'il ait emprunté *indirectement* à Humboldt l'idée d'esprit créateur (*schöpferischer Sprachgeist*) qui animerait toute langue humaine, et ce par l'intermédiaire de Karl Vossler — dont il cite plusieurs études dans ces pages — qui avait élaboré l'idée du langage comme *Schöpfung* en reprenant la conception humboldtienne du langage comme *energeta*, activité créatrice. Cf. K. VOSSLER, *Sprache als Schöpfung und Entwicklung*, 1905 et *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, 1904, cité du reste par Heidegger à propos du problème de l'« essence » du langage. Id. *ibid.*, p. 280. Cf. *infra*, ch. IV.

faits par les linguistes « positivistes » tendant à réduire les lois linguistiques à des lois physiques (*Naturgesetze*) et prétendant établir les principes de toute étude de la langue sur le caractère absolu des lois phonétiques²². Y prédominent à la fois une attitude historique voire historiciste selon laquelle « la seule étude scientifique de la langue est celle qui est entreprise selon la méthode historique, et une attitude « naturaliste » selon laquelle seuls importent dans le fonctionnement du langage humain les mécanismes physiologiques de la phonation et les mécanismes psychologiques régis par les lois de l'association des idées : en fait le langage est entièrement intégré dans le règne de la nature »²³.

Il va de soi que la langue en tant que création de l'esprit ne saurait fonctionner selon les lois qui régissent les mécanismes physiques ou physiologiques, et toute réduction matérialiste paraît d'emblée irrecevable au phénoménologue lorsqu'il s'agit d'œuvres de l'esprit. D'où le refus de recourir à des méthodes explicatives qui ramènent toujours peu ou prou le fonctionnement d'un organisme à l'enchaînement de rapports de causalité — qui peut naturellement se concevoir sur le plan psycho-physiologique où la langue se présente comme un système de signes fonctionnant selon ses lois propres — et la nécessité d'opposer à l'aveugle déterminisme mécanique l'idée de finalité dans la compréhension du langage humain, compréhension que Heidegger qualifiera justement de « téléologique »²⁴. Cependant il ne s'agit pas simplement d'écarter comme non pertinente la méthode qui consisterait à réduire le langage à son statut de chose, de réalié physique, mais plutôt de nous convaincre que le seul mode de questionnement approprié à son essence spécifique est celui qui l'interroge sur ce qu'il est destiné à accomplir (*leisten*), sur l'œuvre qu'il est appelé à réaliser. Or il est clair que la fin primordiale du langage et de toute langue humaine, leur fonction fondamentale — le logicien médiéval déjà n'en doutait point — est la parfaite communication du sens du discours des hommes et par

22. C'est du moins ce que semble suggérer la constatation qu'il fait selon laquelle il n'est pas question de réduire les conditions logiques du langage aux seules conditions matérielles, par exemple aux causes physiques du développement phonologique de la langue ; allusion, à n'en pas douter, à Hermann PAUL qui publia en 1886 ses *Prinzipien der Sprachgeschichte*, où il entend consacrer le triomphe de la linguistique historique.

23. Id. *op. cit.*, p. 61.

Cf. par exemple E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, tome I, *Die Sprache* (2^e éd. 1954), p. 113 sq.

Cassirer montre que Hermann PAUL assouplit cependant la position rigide des néogrammairiens comme Osthoff pour qui « les lois phonétiques agissent avec une aveugle nécessité », selon la formule même souvent citée de Hermann Osthoff. Cf. *op. cit.*, p. 117.

24. Heidegger parle d'un « enchaînement causal d'ordre psycho-physiologique » (*physiologisch-psychischen Ursachenkette*) qui se déroule entre les signes et la signification, mais qui ne saurait être l'objet de la théorie logique de la signification quand bien même il est entendu que les significations s'incarnent dans des complexes de signes et qu'il y a, comme nous le verrons plus loin, une sorte d'« association énigmatique » (*rätselhaftes Beisammen*) entre le contenu de signification et la forme linguistique. Cf. DS, ch. III de la première partie, significativement intitulé : « Sprachgestalt und Sprachgebrauch ». Cf. FS, p. 282 sq. (167-168).

En ce sens la grammaire spéculative, qui avait pour objectif essentiel la grammaticalité du langage, se révélait d'emblée être une « grammauto-logique » dans la mesure où la grammaticalité n'est que l'expression de la logicité fondamentale du langage. On comprend dès lors aussi les exigences de méthode que pareil objectif implique. En fait, il s'agira d'une véritable mise entre parenthèses de tout ce qui, dans le phénomène linguistique, risque d'entraver la mise en lumière de sa structure *rationnelle*, de sa logicité. C'est pourquoi la réflexion philosophique, par opposition à la science linguistique et à la psychologie, n'a pas à se préoccuper des conditions « objectives » (*sachlichen*) ni des causes matérielles ou psychologiques du développement phonologique de la langue pas plus qu'elle n'est concernée par les problèmes relevant de fait de la psychologie de la communication linguistique et de l'apprentissage ou de la formation du langage chez l'enfant, quand bien même ces problèmes sont loin d'être dénués d'intérêt ; seulement ils ne peuvent valablement être abordés qu'une fois élucidée la question de l'essence logique et des fondements théoriques du phénomène langage. Dans le même esprit, la philosophie du langage s'interdira toute recherche proprement historique ou d'ordre diachronique portant sur l'origine et la naissance des significations, sur le développement historique ou les changements de sens des mots. « Elle considère seulement la *signification en soi* et sa structure » car, affirme Heidegger, sans cette étude fondamentale « l'investigation des problèmes psychologiques de la signification restera nécessairement incertaine »¹⁹. La philosophie du langage doit « envisager ses problèmes dans une dimension toute nouvelle. C'est à elle qu'il revient de mettre au jour les ultimes fondements *théoriques* qui sont à la base du langage »²⁰. Au fond Heidegger met en garde contre toute tentative venant en particulier des sciences linguistiques, dont il ne méconnaît point les mérites, de considérer que les *causes matérielles* objectives agissant essentiellement dans la sphère phonétique sont les seules conditions de possibilité du langage humain, comme si par exemple l'évolution d'une langue n'obéissait qu'aux lois de causalité psychophysiologique et physique, et comme s'il n'y avait pas quelque chose comme un « facteur créateur » qui préside à ce développement et qu'il désigne du nom de *Sprachgeist* faisant sans doute référence — sans le nommer — aux idées de Wilhelm von Humboldt²¹. On peut supposer de même que Heidegger — sans préciser davantage — songe aux efforts

19. DS, p. 161, in FS, p. 280 (166). C'est une fois de plus affirmer avec Husserl la priorité de la recherche *eidétique* sur la recherche empirique : l'objet propre de la philosophie du langage en tant qu'elle est *Bedeutungslehre* et grammauto-logique, ne saurait être que l'*eidos* « signification » en soi, indépendamment de sa réalité matérielle, physique ou psychologique.

20. DS, p. 163, in FS, p. 282 (167/8).

21. Il se peut, comme le suggèrent les références que Heidegger donne à la fin de ce chapitre de sa thèse, qu'il ait emprunté indirectement à Humboldt l'idée d'esprit créateur (*schöpferischer Sprachgeist*) qui animerait toute langue humaine, et ce par l'intermédiaire de Karl Vossler — dont il cite plusieurs études dans ces pages — qui avait élaboré l'idée du langage comme *Schöpfung* en reprenant la conception humboldtienne du langage comme *energeia*, activité créatrice. Cf. K. VOSSLER, *Sprache als Schöpfung und Entwicklung*, 1905 et *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, 1904, cité du reste par Heidegger à propos du problème de l'*eidétique* du langage. Id. *ibid.*, p. 280, cf. *infra*, ch. IV.

faits par les linguistes « positivistes » tendant à réduire les lois linguistiques à des lois physiques (*Naturgesetze*) et prétendant établir les principes de toute étude de la langue sur le caractère absolu des lois phonétiques²². Y prédominent à la fois une attitude historique voire historiciste selon laquelle « la seule étude scientifique de la langue est celle qui est entreprise selon la méthode historique, et une attitude « naturaliste » selon laquelle seuls importent dans le fonctionnement du langage humain les mécanismes physiologiques de la phonation et les mécanismes psychologiques régis par les lois de l'association des idées : en fait le langage est entièrement intégré dans le règne de la nature²³.

Il va de soi que la langue en tant que création de l'esprit ne saurait fonctionner selon les lois qui régissent les mécanismes physiques ou physiologiques, et toute réduction matérialiste paraît d'emblée irrecevable au phénoménologue lorsqu'il s'agit d'œuvres de l'esprit. D'où le refus de recourir à des méthodes explicatives qui ramènent toujours peu ou prou le fonctionnement d'un organisme à l'enchaînement de rapports de causalité — qui peut naturellement se concevoir sur le plan psycho-physiologique où la langue se présente comme un système de signes fonctionnant selon ses lois propres — et la nécessité d'opposer à l'aveugle déterminisme mécanique l'idée de finalité dans la compréhension du langage humain, comprenant que Heidegger qualifiera justement de « téléologique »²⁴. Cependant il ne s'agit pas simplement d'écarter comme non pertinente la méthode qui consisterait à réduire le langage à son statut de chose, de réalié physique, mais plutôt de nous convaincre que le seul mode de questionnement approprié à son essence spécifique est celui qui l'interroge sur ce qu'il est destiné à accomplir (*leisten*), sur l'œuvre qu'il est appelé à réaliser. Or il est clair que la fin primordiale du langage et de toute langue humaine, leur fonction fondamentale — le logicien médiéval déjà n'en doutait point — est la parfaite communication du sens du discours des hommes et par

22. C'est du moins ce que semble suggérer la constatation qu'il fait selon laquelle il n'est pas question de réduire les conditions logiques du langage aux seules conditions matérielles, par exemple aux causes physiques du développement phonologique de la langue ; allusion, à n'en pas douter, à Hermann PAUL qui publia en 1886 ses *Prinzipien der Sprachgeschichte*, où il entend consacrer le triomphe de la linguistique historique.

23. Id. *op. cit.*, p. 61.

24. Cf. par exemple E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, tome I, *Die Sprache* (2^e éd. 1954), p. 113 sq.

Cassirer montre que Hermann PAUL assouplit cependant la position rigide des néogrammairiens comme Osthoff pour qui « les lois phonétiques agissent avec une aveugle nécessité », selon la formule même souvent citée de Hermann Osthoff. Cf. *op. cit.*, p. 117.

24. Heidegger parle d'un « enchaînement causal d'ordre psycho-physiologique » (*physiologisch-psychischen Ursachenkette*) qui se déroule entre les signes et la signification, mais qui ne saurait être l'objet de la théorie logique de la signification quand bien même il est entendu que les significations s'incarnent dans des complexes de signes et qu'il y a, comme nous le verrons plus loin, une sorte d'« association énigmatique » (*rätselhaftes Beisammen*) entre le contenu de signification et la forme linguistique. Cf. DS, ch. III de la première partie, significativement intitulé : « Sprachgestalt und Sprechphysik », in FS, p. 232 sq. (120 sq.)

suite indéniablement d'ordre téléologique²⁵. Ce qui laisse entendre, semble-t-il, qu'il y a bien dualité entre langage et discours et conduit à constater que, « logiquement », ce dernier précède sa propre manifestation dans une expression linguistique, que la langue en tant que réalisation effective du discours est subordonnée à celui-ci, pour autant que c'est le discours qui est comme la promotion du sens ; telle est l'interprétation que Heidegger tendra à suggérer encore dans *Sein und Zeit*²⁶. Néanmoins nous ne voulons pas dire par là que les rapports entre langage et discours ainsi décrits coïncident directement avec ceux que découvrira le linguiste entre langue et parole encore qu'il ne soit pas exclu qu'on puisse déceler dans leur analyse respective mainte convergence²⁷.

En fait, le problème avec lequel le philosophe se sent en l'occurrence confronté à travers la définition « téléologique » du langage est d'un autre ordre. Si la fin que tend à réaliser tout langage humain est la complète et parfaite communication du sens du discours — et son idéal dès lors l'univocité — il n'est pas étonnant que toute réflexion sérieuse sur le langage se heurte tôt ou tard à la question de ses limites, de ses possibilités effectives d'expression, en un mot, qu'elle en vienne à formuler la question critique : dans quelle mesure la langue est-elle apte à exprimer et à représenter les objets et états de choses visés²⁸ ? Bien des auteurs, et non des moindres, tels Bergson et Heinrich Rickert, Heidegger le rappelle, ont cru devoir dénoncer l'inadéquation et à la limite l'inadaptation de

25. Exigence qui « ne vaut pas seulement pour le discours quotidien, préscolastique, mais aussi, déclare Heidegger, sinon dans une mesure encore plus grande, pour l'exposé des connaissances scientifiques, lequel est tout simplement impossible sans le langage ». Le penseur scolastique l'avait compris lorsqu'il définissait de la manière suivante la fonction du langage : « *Signum perfectionis constructionis est generare perfectum sensum in animo auditori* ». *De mod. sig.* cap. LIV, 49 b, cité par Heidegger, *op. cit.*, p. 248 (140). Heidegger toutefois, comme le logicien scolastique, ignore dans son essai le problème spécifique de la communication dans la mesure où il est d'ordre psychologique et non proprement logique, tout comme il ignore la question, pourtant davantage de la compétence du logicien, qui est de savoir si les critères de la parfaite communication du sens sont identiques pour le langage quotidien et le langage scientifique.

26. Cf. *infra*, II^e partie, ch. IV.

27. Par exemple l'idée que la parole précède toujours la langue puisqu'elle la produit. Mais, par ailleurs, F. de Saussure n'omet point de souligner aussi l'interdépendance radicale des deux instances du langage, langue et parole, la première étant à la fois l'instrument et le produit de la dernière (Cf. *Cours de linguistique générale*, ch. IV : « Linguistique de la langue et linguistique de la parole », p. 36 sq.). La divergence entre le philosophe et le linguiste est cependant irréductible lorsque ce dernier définit la parole comme étant « la partie individuelle » et psychophysique du langage, la langue comme la partie sociale dans son essence, dont l'étude « est uniquement psychique » (*ibid.*, p. 37). Heidegger partage trop les positions antipsychologistes de Husserl — dont il décèle les éléments essentiels déjà dans la *grammaire spéculative* médiévale — pour admettre que l'essence de la parole (si ce mot traduit bien ce qu'il appellera lui-même « Rede ») puisse se réduire à sa seule réalité psycho-physique.

28. DS, in FS, p. 248 (140). La chose est d'autant moins surprenante que nulle connaissance, comme il l'avait souligné avec Husserl, n'est possible hors du concours du langage si bien que le problème de son adaptation ou inadaptation à sa tâche n'est pas seulement confiné dans la sphère de la communication et du discours, dont on peut admettre qu'elle recouvre la sphère plus vaste de la signification, mais se pose déjà au niveau de la conception même des connaissances que le discours est censé communiquer.

l'instrument linguistique à la tâche qui lui est pourtant assignée, son impuissance en particulier à cerner et à dire l'être éphémère et éminemment fluctuant, quasi intangible de notre univers psychique. C'est ce genre de constat d'échec que dresse par exemple Bergson lorsqu'il oppose la réalité confuse, infiniment mobile, et partant inexprimable du Moi profond, au langage, incapable de la saisir sans la figer et en fixer la mobilité dans ses formes banales et strictement délimitées. « Le mot, écrit Bergson, aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle »²⁹. Si Heidegger ne s'attarde point cependant à la critique bergsonienne du langage, quoiqu'il soit enclin à la partager en son principe, c'est sans doute parce qu'elle lui paraît trop exclusivement viser l'incapacité de notre langage à traduire les subtilités et les finesses de l'analyse psychologique et impliquer une métaphysique de la conscience subjective avec laquelle il rompra lui-même résolument à la période de *Sein und Zeit*³⁰.

3. Sprachgestalt et Sprachgehalt. Différence et identité.

Tout au long des deux premiers chapitres de son essai, Heidegger s'emploie à fonder la radicale « séparation théorique » des différentes régions ontologiques et à mettre en valeur en particulier la spécificité et l'irréductible originalité de la *sphère du logique* appelée univers du sens qui, « tout comme les composantes qui s'y rencontrent, les significations », s'est révélé comme étant un univers à part, à tout le moins radicalement séparé de l'être réel¹. L'ontologie formelle, quoiqu'elle n'avoue pas son nom ici, ne dissimule pas qu'elle est tributaire de la tradition la plus vénérable de la philosophie occidentale — qui s'exprime dans la doctrine « scotiste » de la « duplicité » de l'être² — et qui met à part la sphère du réel sensible changeant et celle de l'idéal atemporel de la pensée ; se rattachant directement à Husserl, elle arrache le « logos » à la sphère du vécu psychique et sépare expressément les deux domaines, le logique et le psychique, comme l'avait déjà fait Duns Scot avec une singulière clairvoyance³. Séparation radicale qui n'est pas uniquement exigée pour des raisons de méthode car la réalité propre et la primauté ontologique de l'*ens logicum* ou *ens rationis* sont affirmées tout au long de l'exposé au cours duquel Heidegger n'a cessé de distinguer parmi les régions du connaissable la région de la réalité naturelle *sensible* (physique et psychique) et la réalité de l'être *supra-*

29. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 96 et 98.

30. Cf. H. BERGSON, *op. cit.*, p. 10 et aussi *infra*, ch. III, § 1. Pour ce qui est de la rupture avec la métaphysique de la subjectivité et de la conscience close, cf. SZ, *passim*, surtout section I, ch. II à VI.

1. DS, ch. III, in FS, p. 232 (120) sq. — Indépendance affirmée tant quant à son existence (*Existenz* ou « *Dassheit* ») qu'à son essence ou « *Washeit* » (quiddité).

2. « *Ens est duplex, scil. naturae et rationis* », déclare Duns Scot. *Quaest. in lib. elench.*, qu. I, 1 b, cité par Heidegger in FS, p. 223 (108).

3. M. HUSSERL, DS, in FS, p. 226 (110).

sensible, qu'il désigne comme le domaine des objets métaphysiques comprenant et le domaine non-sensible des objets logiques et celui, immatériel, des objets mathématiques ; la priorité de la sphère métaphysique des structures de sens logiques ne lui semble guère pouvoir être mise en doute puisque tous les domaines du réel, pour autant qu'ils entrent dans l'orbite de la connaissance, relèvent incontestablement de structures logiques de validité⁴. Heidegger se plaît à rappeler que Duns Scot déjà avait admis « la souveraineté absolue du sens logique » sur tous les domaines d'objets connaissables et connus en constatant qu'il y avait réelle « convertibilité » entre l'*ens logicum* et les objets à quelque région qu'ils appartenissent. Il exprime lui-même cette idée en termes quelque peu différents en précisant qu'il y a « possibilité de recouvrement » ou de coïncidence entre la sphère réelle et la sphère logique⁵.

Quel que soit l'objet de la connaissance, quel que soit l'objet sur lequel porte le jugement, l'acte de connaître et de juger le fait nécessairement entrer dans « l'univers du sens » (*Welt des Sinnes*). Mais comment la réalité accède-t-elle à la sphère du sens ? La réponse paraît simple : du seul fait que « la réalité est en quelque manière appréhendée par le logique »⁶. Ce qui est une opération par quoi un certain « ordre formel » est introduit dans le monde objectif réel auquel du reste les « formes ordonnatrices » — en d'autres termes les « catégories » — sont empruntées sans qu'elles soient pour autant de simples copies ou décalques (*Abbilder*) du réel objectif ; elles sont seulement déterminées, dans leur signification, par le réel qui se borne pour ainsi dire à donner l'impulsion, à être l'occasion de la création de relations d'ordre, lesquelles n'ont cependant pas de « répondant » dans le réel⁷.

Or si l'on passe du point de vue de l'objet à celui du sujet, il apparaît qu'il est essentiel au contenu logique d'« être énoncé » ou de pouvoir entrer dans une prédication (*praedicari*). Autrement dit, « dans la sphère réelle se produit et existe réellement ce qui dans le domaine logique est désigné, c'est-à-dire *signifié* sur un mode original, à savoir par le jugement »⁸. Or « l'énonciabilité » (*Aussagbarkeit*) qui caractérise la sphère logique signifie en dernière analyse en même temps sa « dicibilité », comme le suggère spontanément le mot lui-même. Nous voilà contraints, par la nature même des *Sinngebilde*, des objets logiques, de revenir sur la « séparation théorique » et la distinction radicale du *logique* et du *grammatical*, quelque précieuse qu'elle ait pu être dans la détermination de leurs caractères spécifiques. En fait l'analyse antérieure, comme hypnotisée par l'hétérogénéité radicale du logique par rapport au réel naturel (qu'il soit physique ou psychique) avait pour ainsi dire oublié et complètement laissé dans l'ombre une caractéristique essentielle des objets logiques, à savoir

4. *Ibid.*, p. 229 (113).

5. *Ibid.*, p. 221 (107).

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 223 (108). Il n'y a donc point de « correspondance adéquate » entre l'ordre catégoriel et le réel objectif.

8. *Ibid.*

le fait pourtant manifeste dès l'instant qu'elles deviennent objet de réflexion que ces formations (*Gebilde*), c'est-à-dire « sens et significations (qui sont les composantes du sens), sont inhérentes à des mots et complexes de mots (phrases) », bref « sens et significations sont exprimables par des structures linguistiques »⁹.

Cependant « l'exprimabilité » (*Ausdrückbarkeit*) des formations de sens (*Sinngebilde*) est-elle de droit ou de fait seulement, en d'autres termes, impose-t-elle au logicien le devoir de tenir compte de la structure spécifique des *Sprachgestalten* ? Telle est la question à laquelle Heidegger se trouve confronté. Constatons d'abord que l'association (*Beisammen*) du contenu logique et de la forme linguistique est un fait observable et constant quand bien même la nature de cette association paraît énigmatique tant au logicien qu'à la conscience naïve ; la question qu'il ne peut manquer cependant de se poser est celle de savoir si ce lien est aussi essentiel et indissoluble que la logique ne puisse éviter de passer par une analyse grammaticale, d'intégrer dans sa problématique propre l'examen des formations et structures linguistiques en tant que telles, et ce au risque peut-être de tomber sans s'en apercevoir dans le travers familier au logicien substituant l'analyse grammaticale à l'analyse des significations¹⁰. La *Sprachlichkeit* du logique est-elle d'essence et de nécessité ou simplement de fait et d'accident ? Il semble qu'on incline tout naturellement à admettre que tout élément « grammatical » comporte en lui un aspect « logique », de même qu'à l'inverse le « logique » se présente toujours sous un revêtement grammatical ou « langagier » ou à tout le moins « symbolique ». Toutefois ce n'est pas une raison pour confondre les domaines de compétence respectifs de la logique et de la grammaire. Or si les compétences respectives sont nettement définies et établies, les problèmes logiques doivent pouvoir trouver leur solution sans qu'on fasse intervenir des moments linguistiques dans la démonstration ; et à l'inverse, on ne peut guère douter que l'étude des structures et productions du langage réclame une science particulière mettant en œuvre des méthodes et des principes spécifiques¹¹.

L'auteur médiéval avait tranché la difficulté en affirmant résolument « l'indépendance du logique » et la réalité propre des significations. Les objets logiques, le sens du jugement et du raisonnement ont une réalité à eux et sont en quelque manière « antérieurs » à leur expression si bien qu'ils n'ont nul besoin du langage pour subsister ni à plus forte raison

9. *Ibid.*, p. 232 (120).

10. *Ibid.* — Heidegger pose la question tandis que Husserl, d'entrée de jeu, part de la constatation, généralement faite par le logicien, de la nécessité d'une propédeutique « grammatologique » tout en mettant en garde contre le risque de confusion du « grammatical » et du « logique ». Il sait « avec quelle facilité, et sans qu'on s'en aperçoive aucunement, l'analyse des significations se laisse mener d'habitude par l'analyse grammaticale ». RL, II, §§ 1 et 4, en particulier p. 2 et 14.

11. *Ibid.* — Il y a là une réserve qui laisse entendre que, si les éléments linguistiques ne sauraient servir d'arguments dans l'analyse logique, il n'est pas certain, en revanche, que l'exposition même des problèmes logiques puisse se passer totalement de recourir à la formulation et à l'expression par des structures et des formations linguistiques.

pour avoir validité¹². C'est le logique et non le grammatical qui est le « prédonné », même si dans l'expérience de la pensée c'est le *logique incarné dans le grammatical* qui constitue la donnée immédiate. Ce n'est qu'en apparence que Heidegger suivant ici Duns Scot est en désaccord avec l'enseignement de la phénoménologie husserlienne. On se souvient en effet que Husserl, dans l'introduction au tome II des *Recherches logiques*, semblant revenir sur les exigences formulées dans les *Prolegomènes à la logique pure*, jugeait qu'il appartenait au logicien — et *a fortiori* au phénoménologue en tant qu'il s'emploie à fonder précisément une logique pure — d'élucider les vécus de signification avant toute analyse proprement logique et qu'il ne pouvait se dispenser d'envisager en même temps que le contenu logique l'aspect grammatical des vécus logiques. C'est en particulier la difficulté de l'analyse directe des significations, dans lesquelles se réalisent la pensée logique et la connaissance, qui impose le détour par l'analyse grammaticale et exige du logicien qu'il porte à « une clarté analytique le rapport entre l'expression et la signification » et ce d'autant plus que la réflexion la plus spontanée sur la pensée et son expression verbale suggère d'emblée à la conscience naïve l'idée qu'il existe un véritable parallélisme entre pensée et langage¹³. Mais c'est précisément la phénoménologie des vécus d'expression qui fera apparaître la sphère des significations comme étant celle des objectivités idéales fonctionnant en quelque sorte comme des significations « en soi » et affectées d'une unité idéale quoique visée à travers la multiplicité des actes de signifier¹⁴.

Un examen même superficiel et rapide de ce qu'est le langage dans son essence fera comprendre pourquoi il ne retiendra pas l'attention particulière du logicien tout préoccupé du statut ontologique spécifique de l'*ens logicum*. Car, on le verra sans peine, il s'agira, dans le cas du langage, d'une question de fait intéressant dès lors une science des faits empiriques et non une science *a priori* comme la logique puisqu'aussi bien c'est une question de fait et non d'essence, juge Heidegger, que celle de savoir dans quelle mesure nous pouvons nous passer de l'appui du langage et vivre entièrement dans le contenu logique de la pensée. Laissons donc le soin d'en décider à la psychologie (et notamment à la *Denkpsychologie*), mieux armée que le logicien pour examiner les faits mentaux et les vécus psychiques en tant que tels¹⁵.

12. *Ibid.*, p. 233 (121). Toute la différence réside dans cette « priorité » ontologique des objets logiques et dans le mode d'être spécifique qui est le leur. La question revient à se demander de quelle nature est la réalité du logique si, comme Heidegger a tenté de l'expliquer au chapitre II, elle n'est ni psychologique ni réelle naturelle à la manière des objets de la Nature physique et matérielle.

13. E. HUSSERL, *RL*, II, 1, § 4, surtout p. 13-15.

14. *Ibid.*, §§ 29 à 35.

15. M. HEIDEGGER, *DS*, in *FS*, p. 236 (124). En fait, on peut se demander si Heidegger ne pêche pas ici par un « logicisme » excessif et en vient à cette conception absurde que combattrait la phénoménologie issue de Husserl, selon laquelle la pensée ou le logique pût être quelque chose de purement « intérieur » qui seul a sens, le langage n'étant qu'une enveloppe vide, une sorte d'accablement extérieur de la pensée. Reléguer ce problème parmi les questions de fait pour lesquelles la psychologie aurait seule compétence, n'est-ce pas méconnaître singulièrement la nature unitaire du phénomène langage, à la fois objet et

En vérité, si l'on prend le langage tel qu'il se donne à la conscience immédiate, autrement dit, si l'on part du fait de la langue, on s'aperçoit qu'il est composé de *mots*, sorte de « cellules » de base, bien que cellules complexes, de la langue, les mots étant des complexes phoniques ou graphiques en eux-mêmes dépourvus de signification. Voilà affirmation pour le moins déconcertante pour le sens commun ! Cependant il suffit de ne point se laisser obnubiler par les préjugés courants d'autant plus tenaces qu'ils se voient en apparence confirmés par l'expérience quotidienne du parler, pour constater que les mots ne sont pas ce pour quoi nous les prenons spontanément. Que sont-ils en fait sinon d'abord de purs *status vocis*, des bruits faits avec notre bouche ou des graffiti tracés sur une feuille blanche, des tâches d'encre qui ne disent rien à qui ne sait pas lire, bref ne comportant nul caractère intentionnel par quoi ils manifesteraient une visée propre ? Même si on les appréhende expressément comme *expressions*, ils ne reçoivent pas par là même une nouvelle qualité qui ferait d'eux autre chose que des *sons* privés de sens¹⁶. Ce qui tendrait à prouver que les mots ne portent pas vraiment en eux-mêmes leur signification, qu'on ne peut lire sur leur visage phonique ou graphique ce qu'ils signifient¹⁷, c'est que nous sommes incapables en fait de comprendre d'emblée les mots d'une langue que nous n'entendons point. Les mots pris comme réalité ou phénomène physique sensibles sont de « simples conglomerats » d'éléments juxtaposés sans ordre et sans « logique » et en fait en tant que tels littéralement « quelque chose qui n'a ni sens ni signification »¹⁸. Pour qu'on y aperçoive quelque articulation et par suite qu'une possibilité apparaisse d'y introduire des différenciations permettant d'appréhender en eux des unités significatives, il faut qu'ils soient considérés comme expressions pourvues de sens et de significations ; en d'autres termes, il faut qu'on les comprenne, c'est-à-dire qu'on prenne ensemble le mot dans sa nudité phonique et ce qu'il veut dire, la signification par quoi il devient élément d'un discours. On en conclura donc que les mots ne prennent sens.

sens, en un mot, demeurer attaché à un dualisme que l'expérience de la parole vécue nous incite à dépasser ? Peut-être Heidegger est-il en effet encore trop tributaire des distinctions logiques pour comprendre que le logique et le grammatical, la pensée et le langage ne s'opposent pas comme une « intériorité » fermée sur elle-même à une pure « extériorité », qu'ils ne sont pas davantage dans le rapport d'un contenu à un contenant, comme si le langage et la parole n'étaient que le vêtement extérieur de la pensée. Cf. aussi par exemple M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, I^{re} partie, ch. VI.

16. Assurément le linguiste, aujourd'hui, doute du statut d'indépendance du mot et préfère parfois, pour des raisons à la fois de commodité et de principe, analyser les énoncés en unités distinctives, moins dépendantes des habitudes « grammaticales » de nos langues occidentales, qu'il nomme « monèmes », signes minima ou unités significatives élémentaires, à moins qu'il ne juge que toute unité significative dans la phrase a déjà la forme du *syntagme* voire que l'unité du discours est en définitive la phrase elle-même. Pour ces problèmes linguistiques, cf. par exemple A. MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, I, 9 et IV, 15-17, et E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, ch. X, p. 119-131.

17. Duns Scot pense en effet que s'il n'en était pas ainsi « le Grec en écoutant ou en lisant un mot latin le comprendrait immédiatement ». Il conteste l'opinion de ceux qui pensent que le mot contient en soi déjà le concept de la chose. Cf. *Oxon.*, II, dist. XLII, 472 b, cité par Heidegger, in *FS*, p. 233 (121).

18. *Ibid.*

qu'à condition que la face physique des mots soit traversée par le regard de la conscience, et que l'intérêt se porte non sur les mots en tant que mots ou purs *Wortlaue*, mais sur leur contenu signifiant, que lorsque les mots étant en eux-mêmes *indifférents* dirigent comme spontanément l'attention vers ce qui est visé à travers eux, bref vers le sens¹⁹.

Ainsi l'analyse une fois de plus nous en convainc — et le mode d'appréhension spécifique pour l'un et pour l'autre le confirme — le mot et la signification, la phrase et le sens, « aussi singulière et intime que soit leur connexion, appartiennent à des sphères de réalité différentes »²⁰. Les éléments linguistiques sont de nature sensible, ils constituent des données visuelles, acoustiques et motrices et leur perception met en œuvre des organes sensoriels, ce qui semble attester que le langage en tant que tel fait partie du monde des réalités qui existent dans l'espace et dans le temps, apparaissent et disparaissent au gré de leur production et de leur appréhension tandis que « sens et signification échappent à toute perception sensible »²¹; le mode d'appréhension requis par les « objets » logiques, c'est-à-dire par des objets définis par leur « irréalité » ou idéalité est un mode de conscience spécifique, non-sensible quand bien même il se fonde couramment sur des données sensibles. Si par leur nature ils échappent à la réalité sensible, à ses changements, on peut dire qu'ils sont pour ainsi dire des objets « méta-physiques », hors du temps et identiquement les mêmes quels que soient les moments et les lieux où ils se trouvent actualisés²². Ils appartiennent ainsi littéralement à l'univers métaphysique, au monde de l'intelligible, des *idea* à la manière platonicienne, ou au monde des essences de l'eidétique husserlienne tandis que les mots et les langues humaines en tant que purs systèmes de phénomènes physiques subissent la loi du changement et de la différence. Il y a là, jugera-t-on sans doute, une manière abusive d'*absolutiser* l'univers du sens qui appelle discussion; concédons-le, mais ajoutons en même temps que tous les éléments du problème ne seront en place qu'une fois achevé l'exposé de la stratification globale de l'univers du logique et du grammatical. Quoi qu'il

19. C'est l'analyse que Husserl avait déjà développée dans la première Recherche logique. Le mot, à partir du moment qu'il est appréhendé comme expression, n'est plus alors un simple phénomène acoustique; l'expression qui exerce sa fonction d'expression « reste toujours plus qu'un *status vocis* (*leerer Wortlaut*) », écrit-il. Cependant le mot en tant que tel, tant qu'il n'est pas saisi comme porteur de signification, est finalement indifférent en soi, tandis que le sens, nous apparaît comme ce qu'on a « en vue » avec le mot, ce qui est visé au moyen du signe qu'est le mot; « l'expression détourne ainsi l'intérêt d'elle-même pour le diriger sur le sens ». RL, II, 1, p. 41 et 43.

20. M. HEIDEGGER, DS in FS, p. 234 (122). On notera le parallèle strict que suggère la juxtaposition terme à terme des mots *Satz* (phrase) et *Sinn* (sens), d'une part, et *Wort* (mot) et *Bedeutung* (signification), d'autre part, ce qui tranche, semble-t-il, le problème de la distinction terminologique entre sens et signification, auquel Husserl et G. Frege avaient apporté une solution quelque peu différente.

21. *Ibid.*, p. 235 (122).

22. « Sie sind zeitlos identisch dieselben », écrit Heidegger en une formule qui souligne tout ensemble, par une expression quelque peu redondante, la foncière identité des significations et leur caractère en un sens « atemporel » et par suite « irréel », ce dernier caractère étant du reste la condition du premier, à savoir de leur identité en dépit de la diversité des formes dans lesquelles elles s'expriment. *ibid.*

en soit, il semble bien que Heidegger oppose à la diversité changeante des langues empiriques et de leurs formes phonétiques « l'identité de la sphère du sens » quelles que soient les formes sémantiques et syntaxiques au travers desquelles il est « appréhendé » et compris²³.

Mais quel est le sens de cette affirmation de « l'identité de l'univers du sens » face à la diversité des langues et des actes d'expression possibles et réels? Le texte de Duns Scot — auquel Heidegger renvoie — permet de formuler une hypothèse. Tout comme la tradition aristotélicienne, l'auteur médiéval, en distinguant les mots de leurs représentations et des choses constate en même temps l'identité des représentations ou pensées, et celle des choses : « ... *passiones in quantum sunt signa et res in quantum sunt significata sunt eadem apud omnes* »²⁴. La réduction de la face physique sensible du langage, exigé par le logicien animé d'une volonté de pureté et contraint par la nécessité de différencier le logique d'avec tout élément non-logique pouvant s'y mêler, conduit ainsi à une sorte d'*hypotase* de l'univers du sens, hypostase de nature plus métaphysique que méthodologique, contre laquelle Husserl avait mis en garde au moment où il fut amené à constater l'identité et l'unité idéale de la signification, qu'il assimile à l'identité de l'espèce et à la classe des objets généraux, face aux multiples actes de signification et d'expression par lesquels elle peut être appréhendée²⁵. Le statut ontologique de l'univers du logique ou du sens

23. *Identité et différence*, tels sont les deux pôles entre lesquels est déchirée la pensée du langage, l'un et l'autre étant également incontournable parce qu'indispensables à la fonction essentielle qu'il est appelé à remplir : la communication de soi à soi, et la communication de soi avec autrui.

24. DUNS SCOT, *Oxon.* II, dist. II, 333 a sq. L'auteur médiéval se rattache directement à la tradition aristotélicienne. C'est en effet Aristote qui sert de modèle à toute l'époque, en particulier le *De Interpretatione* qui passe pour être la première *théorie* de la signification, même si l'on ne peut guère douter que le vrai fondateur de la philosophie du langage a été son maître Platon. La conception scotiste reproduit ainsi terme à terme l'analyse d'Aristote (*De Interpret.*, I, 16 a). Le problème parut simple à Aristote, et l'auteur médiéval ne songe guère à en discuter l'analyse : il y a d'abord les choses, qui sont les mêmes pour tous les hommes; puis il y a les *images* produites par les choses dans l'esprit des hommes, et qui sont elles aussi les mêmes pour tous parce que la faculté de penser est universelle et identique chez tous les humains. L'image mentale du cheval, diront les aristotéliciens, est la même chez tous les hommes qui ont eu l'occasion de voir des chevaux. En revanche, il y a autant de mots différents pour signifier cette image du cheval qu'il y a de langues différentes. Si le mot était lui aussi directement causé que l'est l'image mentale qu'il signifie, le langage serait aussi naturel que l'image l'est par rapport à la chose; c'est pourquoi, si l'image dans l'esprit de l'homme est comme une « imitation » de la chose, le mot n'est pas une « copie » de l'être, il n'est qu'un « symbole » ou signe artificiel. S'il n'en était pas ainsi, le mot serait universel comme le sont les images (ou représentations) des choses, et de même qu'il n'y a qu'une seule et même image du cheval dans tous les esprits, il n'y aurait qu'un seul et même mot pour le nommer. En toute rigueur, on dirait alors qu'il existe un langage humain, mais pas de langues. Aussi Aristote en conclut-il que le mot se définit comme « un son qui signifie par convention (*kata synthêken*) », et non pas naturellement. Il précise que si le mot a « une signification conventionnelle », c'est parce que « rien n'est par nature un nom, mais seulement quand il est utilisé comme symbole » (*De Interpret.* IV, 16 b 28). On se reportera pour ce qui est de cette analyse aristotélicienne, à la thèse de P. AUBENOUE, déjà citée à plusieurs reprises (en particulier au ch. II, 1^{re} partie, p. 94 à 250).

25. « La signification se comporte ainsi, écrit Husserl, par rapport à chacun des actes du signifier... en quelque sorte comme le rouge *in speculo* par rapport aux bandes de papier... » (ibid., II, 1, p. 94, surtout pp. 113-116).

pour Husserl tout comme pour Heidegger est celui d'un univers « absolu » existant en soi, indépendamment de sa réalisation dans les actes signifiants de l'homme. « En soi, précise ainsi Husserl, il n'y a pas de relations nécessaires entre les unités idéales qui exercent en fait la fonction de significations et les signes auxquels elles sont liées, c'est-à-dire au moyen desquels elles se réalisent dans la vie psychique des hommes »²⁶. Les significations « logiques » forment un univers idéalement clos par rapport auquel le fait d'être pensé ou exprimé est contingent. Cette thèse husserlienne de l'existence « idéale » de « significations en soi » simplement possibles peut se rapprocher de l'idée de Bolzano (que Husserl eut le mérite précisément de tirer de l'oubli, juge Heidegger) concernant les « propositions ou vérités en soi ». Il est significatif à cet égard que Heidegger se plaie à souligner la remarque de Bolzano selon laquelle l'idée du logique pur, indépendant de la réalité psychique, se retrouve déjà chez les Grecs dans le concept de « proposition » (*Satz*), de « *logos apophantikos* ». « Le fait qu'ils aient considéré les propositions en général comme une sorte de discours (*logoi*) ne nous autorise nullement à conclure qu'ils aient regardé comme d'authentiques propositions celles-là seules qui sont exprimées dans des mots »²⁷. L'idée de « signification en soi » ne leur était point étrangère même si la nature sensible du langage les a empêchés de formuler en concepts clairs et distincts la thèse qui sera celle de la logique pure.

Nous venons de le constater avec Heidegger, l'élucidation progressive du « logique » a conduit à une première réduction radicale, celle qui mit entre parenthèses en quelque sorte sa réalité physique, essentiellement la face sensible du langage à travers laquelle le sens logique se dit. Or, le logicien médiéval lui-même se voit contraint de formuler à l'encontre de cette réduction exigée pour des raisons de méthode plus que de principe une objection qui prouve aux yeux de son lecteur qu'il n'ignore pas l'aspect psychologique voire physiologique du langage humain, ni la fonction fondamentale qu'il remplit pour les hommes, à savoir la fonction de communication puisqu'aussi bien l'homme étant un animal social, il entre en relation avec ses semblables et dès lors cherchera à se faire comprendre d'eux. Constatation banale, assurément, mais qui tend à faire apparaître la nécessité pour le sens, si tant est qu'il doit pouvoir être appréhendé et compris, d'être associé à un *moyen d'expression*²⁸. Le langage, instrument de la communication entre les hommes résulte dès lors pour Duns Scot tout naturellement de sa condition proprement humaine : « Cum homo sit animal sociale, écrit-il, volens alii exprimere quod apud se est »²⁹. La nécessité de s'exprimer et d'entrer dans une forme linguistique est donc imposé au sens et à la signification par la *nature sociale* de l'homme, ce qui fait du langage humain, paradoxalement, un ensemble de signes à la fois naturels et conventionnels ; le langage est *naturel* parce que

26. *Ibid.*, p. 120.

27. Cf. *Wissenschaftslehre*, Sulzbach, 1837, tome I, p. 83.

28. M. HEIDEGGER, FS, p. 235 (123).

29. *Quaest. in lib. periherm.*, qu. IV, 546 b sq., cité par Heidegger, *loc. cit.*, p. 236 (123).

c'est la nature de l'homme qui est la condition de sa création, et parce que les moyens dont se servira l'homme lui sont apportés par la nature, *conventionnel* cependant en même temps parce que le lien entre le mot et sa signification n'est pas imposé par la nature mais par une institution humaine. Et néanmoins c'est en vertu d'une nécessité d'essence que « signification et sens ont une relation essentielle avec des mots et des structures propositionnelles déterminés qui leur sont liés et ne sont liés qu'à eux »³⁰.

Dira-t-on que c'est là une manière de revenir sur la réduction initiale et la mise en valeur de la signification posée comme indépendante du mot en tant que réalité sensible ? N'est-ce pas rendre caduque la thèse du logicien tenant à la pureté et à l'apriorité des objets logiques ? Peut-être préférera-t-on cependant user ici, pour désigner la démarche apparemment contradictoire, du terme hégélien d'*Aufhebung* qui s'il n'était étranger au vocabulaire scotiste autant que husserlien pourrait convenir pour traduire la logique de la démarche progressive de Heidegger. Si toute signification est par essence liée, unie à un mot déterminé, et tout sens dans une relation nécessaire avec une structure syntaxique déterminée et non quelconque on ne comprend plus comment signification et sens peuvent subsister par eux-mêmes, comment si ce n'est par une abstraction arbitraire l'on peut poser en absolu, hypostasier la sphère des significations à part sa *Sprachlichkeit* (ou sa *Worthaftigkeit*). L'objection n'est pas entièrement dénuée de sens, comme l'atteste l'aveu du philosophe, que la dissociation du contenu logique et de la forme linguistique ne peut s'effectuer dans toute sa rigueur que dans une attitude purement théorétique ; dans la pratique de la pensée logique, elle ne se conçoit guère, ce qui veut dire que dans l'expérience vécue de la connaissance et de la pensée, on ne peut manquer de supprimer (*aufheben*) à nouveau les réductions et les séparations effectuées au nom de la pureté logique³¹. Du même coup s'évanouira aussi le caractère « alogique » en apparence des formes linguistiques et somme toute s'impose à nouveau au logicien la tâche d'examiner et d'élucider la rationalité et la *logicité* du langage humain. L'objet de cet examen, toutefois, ce ne sont pas vraiment les éléments proprement linguistiques (phonétiques) constituant le mot quant à son existence physique, mais justement le mot chargé de signification (*vox significativa*). Ce qui requiert de nous une nouvelle rectification puisque l'*instrument* de la communication en fait et naturellement ce ne sont pas les significations, mais la *voix*. Il n'y a pas lieu dès lors, en dépit de l'unité affirmée entre le mot et la signification, de faire entrer dans la problématique logique du langage la fonction de communication qu'il assume, à n'en pas douter, mais qui ne saurait être considérée comme la condition de possibilité de la signification. Il reste que la mise entre parenthèses de la face phonique du mot, part inessentielle de l'essence de la signification, n'abolit pas le lien qui l'unit à la signification puisque, au contraire, le mot est d'emblée apparu comme une réalité complexe logico-psycho-physique affectée de la fonction particulière d'être « porteur de signification ». Aristote disait-il autre chose

30. *Ibid.*, p. 235/6 (123).

31. *Ibid.*, p. 236/7 (124).

lorsqu'au début du *Peri Hermêneias* il observe que « les sons émis par la voix (c'est-à-dire les mots) sont les symboles des états de l'âme », et ces derniers, médiatement, « les signes ou images des choses » ?³² La convergence n'en est en rien amoindrie du fait que les « *pathémata tès psychès* » d'Aristote ont un relent quelque peu psychologue — que n'ont pas davantage perdu les « *passiones* » qu'évoque le philosophe médiéval — et que récuse Heidegger au nom de l'antipsychologisme de la logique moderne. Quoi qu'il en soit, pour qui vit dans l'actualité de la parole, il ne fait nul doute que les sphères si radicalement dissociées auparavant, le logique et le linguistique ou le grammatical, se présentent dans une fusion si intime que le logique se donne nécessairement sous le vêtement du grammatical et le grammatical comme exprimant d'emblée le logique. Certes la conscience linguistique naïve ignore ce qui fait la nature du lien ou de la fusion du *Sprachgehalt* et de la *Sprachgestalt*, elle n'en vit pas moins la réalité qu'elle devine ne pouvoir défaire qu'au prix d'une abstraction réductrice, à telle enseigne précisément que le mot dans sa vérité lui paraît *par nature* avoir signification et non par une décision arbitraire. Comment échapper à la conviction intime qui anime le sujet parlant et que Duns Scot formulait ainsi : « *Vox significativa est signum naturale* »³³ alors que tout concourt à lui faire ressentir la « naturalité » des significations dont les mots seuls sont capables de lui apprendre l'existence réelle ?

4. Le concept de signe : son essence ou son « inessentialité ».

Les formes linguistiques se révèlent être des réalités affectées d'une fonction originale : elles se donnent à nous comme signes à double titre, d'une part en tant que « *porteurs* (Träger) de significations », et, d'autre part, indirectement, par l'intermédiaire de ces dernières, comme « *signes* » d'objets. En d'autres termes, le mot ou *Sprachgebilde* est signe de la signification, et cette dernière à son tour signe de l'objet, ce que Duns Scot exprima en ces termes que toute la tradition philosophique n'a cessé de faire siens : « *quidquid est signum signi, est signum signati* »¹. Formule célèbre qui recèle toute une problématique philosophique dont la tradition aristotélicienne s'est nourrie pendant plus de deux millénaires ; problématique d'emblée d'ordre ontologique puisqu'elle engage l'ensemble des rapports des trois dimensions fondamentales de l'être distinguées en l'occurrence sous les noms de sphères du grammatical, du logique et de l'objectif. La formule, qui est d'une simplicité aussi fascinante que déconcertante, se précise et s'explique par cette constatation que les mots et la phrase, en tant qu'ils sont des formes pourvues de signification et de sens, renvoient au domaine des objets qu'ils désignent comme du doigt (*hinzeigen*). Elle évoque en fait la tripartition des dimensions de l'être, telle qu'elle se trouve déjà clairement analysée par Aristote : les choses d'un côté, les pensées de l'autre, et enfin les mots et les phrases toutes les trois entrant

32. *Op. cit.*, I, 16 a 3.

33. *Quaest. in lib. periherm.* qu. IV, 546 b, cité par Heidegger, *loc. cit.*, p. 236.

1. *Quaest. in lib. praed.* qu. XVIII, 504 a, cité par Heidegger in FS, p. 237 (174).

dans des relations déterminées. « Les choses se tiennent (*stehen*, c'est-à-dire « s'objectivent ») dans des pensées, et celles-ci sont inhérentes à des mots et des phrases »². Si l'analyse théorique du logicien l'avait amené de prime abord à discerner, puis à dissocier et à séparer les différentes sphères en soulignant à chaque fois exclusivement leur différence, leur hétérogénéité, l'analyse phénoménologique du langage, phénomène vécu complexe mais unitaire, devra dénoncer la *dissociation* théorique et artificielle pour faire apparaître leur *association* (Beisammen) réelle, à la différence théorique on opposera l'unité voire l'identité pratique, bref l'irréductible intrication (*Ineinander*) des sphères du sens et du langage³.

Or c'est une réalité particulière qui assume la fonction de l'association du mot et de la signification, la fonction de support ou substrat du sens : c'est ce qu'on s'accorde communément à nommer le *signe*. Aussi l'analyse des rapports des différentes sphères du réel, indiquée plus haut, passe-t-elle nécessairement par l'éclucidation du concept de signe ou de l'être-signé⁴. Loin de résulter d'une décision arbitraire du logicien avide de soumettre le concept de signe à la rigueur de son regard « critique », la « théorie du signe » encore que lui soit réservé ici le modeste cadre d'une analyse provisoire et limitative, lui est imposée par la problématique même qui est la sienne, celle relative à la nature ou mieux au lieu ontologique du logique. Mais en même temps c'est bien la *réalité* du logique, ce à travers quoi il se manifeste, à savoir les formes de langage, qui suscite l'interrogation sur la nature du signe en général et sur celle du signe linguistique en particulier. L'interrogation sur le genre de signes que sont les mots prendra une double orientation : d'une part, elle se demandera de quel genre doit être le signe en question eu égard à ce qu'il est censé désigner *directement*, à savoir le contenu logique ; mais d'autre part, il s'agira de mettre au clair aussi le caractère spécifique du signe eu égard à ce qui est désigné *indirectement*, par la médiation en fait du contenu logique, en un mot : les objets.

Quels sont donc les caractères spécifiques de l'être-signé ? La réponse à cette question permettra seule de comprendre et de déterminer la relation entre *signe* et *signifié* ou désigné à son double niveau en quelque sorte⁵ ; peut-être l'analyse se révélera-t-elle plus complexe alors que dans l'expérience vécue de la pensée, du connaître et du comprendre — du moins à la conscience naïve qui appréhende ses vécus sans y apercevoir la structure complexe qui est la leur — les trois régions en cause se donnent dans un rapport si intime, si unitaire que toutes les distinctions paraissent artificielles. Mais nul doute qu'il n'y ait là des relations d'essence (*Wesenszusammenhänge*) et des structures diversifiées dont

2. « Die Dinge stehen in Gedanken, und diese haften an Worten und Sätzen ». *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 237 (125). Le concept de signe apparaît littéralement comme l'indice de l'intrication des trois sphères grammaticale, logique et objective, et comme tel engage des décisions ontologiques.

5. Une indication de l'auteur (*op. cit.*, p. 223) invite à prendre comme synonymes les deux termes : « signifiés » (*bedeutet*) et « désigné » (*bezeichnet*), le « désigné » étant bien ce qui est désigné par le signe, et le « signifié » ce qu'il désigne, le « signifié » étant bien

l'investigation montrera que « les problèmes les plus profonds et ultimes » y ont leur fondement et leur enracinement quand bien même, au premier abord, le champ à explorer paraîtrait des plus pauvres et des plus abstraits qu'on pût imaginer⁶. Ainsi, quoique, apparemment, très éloigné des problèmes concrets de la vie, et peu apte à révéler des idées susceptibles de donner lieu à l'élaboration de théories décisives, le domaine du signe où se croisent et s'entrecroisent toutes les dimensions ontologiques apparaîtra peut-être comme le sol où s'enracinent les problèmes métaphysiques ultimes, ceux des rapports énigmatiques de l'être et de la pensée, du corps et de l'âme, de la nature et de la culture, etc.

Une première tâche dès lors s'impose : élucider le concept de « signe » en général. La définition proposée établira d'emblée la fonction fondamentalement « objectivante » du signe en même temps qu'elle mettra l'accent sur sa nature « conscientielle » (*bewusstseinsmässigen*) et relationnelle. Dire que « par le moyen du signe quelque chose devient objet pour la conscience », c'est en effet faire ressortir la fonction d'objectivation que le signe remplit à l'évidence, mais aussi sa « réalité psychologique » puisque la formule définit bien le signe par référence à son fonctionnement dans la conscience et par référence à quelque chose qui est posé comme objet de la conscience. Le signe est-il de ce fait « objet » lui-même ? S'il l'est, du moins ne l'est-il pas comme un objet quelconque sinon en ce sens qu'il est saisi lui aussi comme un donné sensible, perçu par les organes de sens (auditif ou visuel) ; en fait il n'est pas certain qu'on puisse affirmer l'objectivité du signe bien que la précision que l'auteur ajoute aussitôt quant à sa fonction « objectivante » permettrait d'envisager une telle interprétation : « Le signe détourne de lui-même et renvoie à un autre objet »⁷. Ce qui atteste, s'il en était besoin, le caractère relationnel (*Hinweischarakter*) du signe, son caractère de renvoyer à autre chose que lui, traduit-on généralement faute de meilleur équivalent français pour le mot allemand « Hinweisen » qui suggère à la fois l'acte de montrer, d'indiquer une direction du regard et l'acte de signaler, d'attirer l'attention sur un objet, qui peut du reste être un état de choses non réel, idéal ou abstrait. Le signe remplit ainsi une fonction complexe et suppose une attitude de conscience particulière : le fait que l'appréhension d'un objet ou état de choses posé comme signe détourne la conscience de la chose appréhendée pour la renvoyer à autre chose non présent mais rendu indirectement présent (*vergegenwärtigt*) par la présence de la chose-signe, comme l'avait très clairement fait ressortir Husserl dans la première Recherche logique où il commença par dénoncer un certain nombre de confusions qui ont cours au sujet des concepts solidaires ou associés avec le concept de signe en s'efforçant d'établir les distinctions essentielles que le langage ordinaire ignore le plus souvent. C'est à ce texte important (avant tout aux premiers paragraphes du premier chapitre intitulé « Les distinctions essentielles ») que Heidegger se réfère assurément et qu'il semble pour ainsi dire supposer connu bien qu'il ne

6. *Ibid.*, p. 238 (125).

7. *Ibid.*

cite directement et expressément que quelques-uns des termes significatifs de l'analyse husserlienne. L'idée principale concernant le signe qu'il en retient finalement est celle de la fonction de renvoi qui s'exprime dans le fait qu'un état de choses A indique l'existence de l'état de choses B sans que le rapport existant entre eux soit d'évidence ou de nécessité⁸.

Quoi qu'il en soit de la dette que Heidegger a envers Husserl, il reste qu'il ne le suit pas dans toutes les distinctions que suggère sa subtile analyse. Il accentue plutôt ce qu'il considère comme les moments constitutifs de l'être-signé : le fait que le signe est le *fondement* de la fonction de renvoi, qui rend possible la connaissance du désigné, et par suite le caractère *relationnel*⁹. Moments constitutifs qui déterminent en même temps, par leur genre, les espèces de signes possibles. Ainsi on observera qu'il y a deux types de relation possible entre le signe et ce qui est désigné ou signifié : soit *réelle* soit purement *idéelle* ; d'où il s'ensuit qu'il existe des signes qui recèlent dans leur réalité propre, dans leur « nature réelle » le renvoi à ce qu'ils désignent : on dira ainsi de la fumée qu'elle est signe de feu car la représentation de la fumée évoque par elle-même, tout naturellement, la représentation du feu, la fumée étant en quelque sorte une qualité ou un effet direct du feu, même si le renvoi de l'une à l'autre ne se fait pas avec une nécessité ou une certitude absolue¹⁰. Il y a d'autre part des signes qui en eux-mêmes, en tant que tels, ne renvoient pas directement et immédiatement à ce qu'ils désignent, et peut-être pas même à un signifié quelconque ; il subsiste dans leur cas une grande incertitude ou indétermination quant à l'état de choses qu'ils indiquent en fait ; ce qui sert de signe peut renvoyer à bien des choses différentes, et seule une décision, une institution arbitraire détermine en fin de compte ce qui est visé effectivement.

Voilà en quel sens Duns Scot distingue le signe naturel (*signum naturale*), celui qui « naturaliter significat et importat relationem realem ad signata », et le signe non-naturel, arbitraire et conventionnel (*signum ad placitum*), ou, comme il le précise encore, le signe qui signifie telle ou telle chose « si placeret institutionibus », selon ce qui aura été convenu entre les utilisateurs du signe¹¹. Cette division des signes en deux catégories essentielles s'inscrit, on le sait, dans une traduction millénaire pouvant se réclamer de l'autorité tant de Platon¹² que d'Aristote. encore que ce

8. E. HUSSERL, *RL*, II, 1, §§ 2 et 3, notamment p. 29 et 31.

9. M. HEIDEGGER, *DS*, in *FS*, p. 238 (125). C'est une manière à tout le moins d'accorder un rôle non négligeable au signe dans la fonction de connaissance, même si l'auteur l'assortit de réserves qui lui dénie la primauté ontologique.

10. *Ibid.*, p. 238/9 (125/6).

11. *Ibid.*

12. Cf. par exemple *Cratyle*, 434 e 1 sq. où le pas décisif sur la voie de la division *physiel/synthétique* est déjà accompli. On a souvent souligné, surtout ces dernières décennies, l'apport de ce dialogue platonicien à la fondation d'une philosophie du langage. Il constitue aux yeux de certains le premier essai sérieux d'explication du problème qui est au centre de toute philosophie du langage : celui de l'origine et des *fondements* logiques et ontologiques du langage humain dont Platon propose deux modèles d'interprétation que bien des théories du langage ont depuis lors repris ou tenté de renouveler. On ne peut guère douter en tout cas que Platon y ébauche les principes d'une théorie véritable du langage qui sera une

soit surtout dans les textes de ce dernier, où se trouve précisé, sans doute pour la première fois avec une certaine rigueur, la nature du signe dit naturel (qu'Aristote appelle généralement « *sêmeion* ») et du signe dit conventionnel (le *symbolon* d'Aristote) qu'il faille chercher les sources de la distinction scolastique¹³. Distinction assurément fort commode, mais dont il est permis de se demander si elle est aussi pertinente qu'elle est commode. Quoi qu'il en soit de la tradition à laquelle Heidegger se rattache par l'intermédiaire de Duns Scot — et dont il faudrait peut-être aussi rechercher les éléments stoïciens¹⁴ — pas plus que Duns Scot, Heidegger

mière mise en question des évidences linguistiques naturelles dont se nourrissait la pensée mythique préplatonicienne. Les deux thèses cependant qui sont au centre du débat à savoir d'une part qu'il existe *naturellement* (*physei*) pour chaque chose une *juste dénomination* qui est la même pour tous, Grecs et Barbares (383 a 5 sq.), et d'autre part, au contraire, que la justesse des noms est une affaire de pure *convention* ou d'accord (*synthékè kai homologia*) entre les parlants, qu'il n'y a pas de nom donné par la nature, mais que l'usage seul et la coutume (*nomos kai éthos*) font tout en ce domaine, se retrouveront jusque dans la problématique du langage dans la philosophie voire la linguistique la plus moderne. Cf. par exemple J. DERBOLAV, *Der Dialog « Kratylos » im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, in Publications de l'Université de la Sarre, Saarbrücken, 1953, et V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle*, Paris, 1940, et aussi H. JOLIX, *Le renversement platonicien*, LOGOS, EPISTEME, NOMOS, Paris, 1974. D'autres auteurs, comme P. AUBENQUE, se demandent si l'on est vraiment en droit de parler d'une philosophie platonicienne du langage, en particulier si l'on se souvient des conclusions précisément du *Cratyle* où Platon déclare que « ce n'est pas des noms qu'il faut partir, mais il faut et apprendre et rechercher les choses en partant d'elles-mêmes bien plutôt que des noms » (*Crat.* 439 b). A quoi il ajoute qu'en tout état de cause, il n'est peut-être pas « très sensé de s'en remettre... aux bons offices des noms avec une entière confiance en eux et leurs auteurs » (*ibid.*, 440 c). Cf. aussi P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 106 sq.

13. Aristote pour sa part privilégie résolument le signe qui désigne par convention, comme le prouvent la plupart des textes où il traite de ce problème. Il apparaît cependant que le concept central soit celui de « symbole » plutôt que de « signe » encore que les termes utilisés (*symbolon* et *sêmeion*) ne soient pas toujours clairement définis. C'est du moins l'impression qu'on retire de la lecture du *De Interpretatione* (ch. I, 16 a 5 sq.). S'il faut dès lors distinguer les rapports de la pensée aux choses, qui sont des rapports de *ressemblance*, et les rapports entre les mots et les pensées, qui sont des rapports de signification, il s'ensuit que l'alternative platonicienne qui régit la fonction du signe : par nature ou par convention, n'a plus guère cours chez Aristote qui prend soin de préciser que « tout discours a une signification, non pas toutefois comme un instrument naturel, mais par convention » (4 17 a); les mots signifient par convention « en ce sens que rien n'est par nature un nom, mais seulement quand il devient symbole car même lorsque des sons inarticulés, comme ceux des bêtes, signifient quelque chose, aucun d'entre eux ne constitue cependant un nom » (2 16 a 28).

14. On a pu dire en effet que les sources des théories scolastiques les plus importantes restaient en définitive assez obscures ou du moins indéclues du fait qu'elles empruntèrent aux multiples commentaires divers de la logique aristotélicienne l'essentiel de leur enseignement; et l'on sait que ces commentaires n'échappèrent pas toujours totalement à des influences stoïciennes. Elles pouvaient d'autant moins être fermées aux éléments d'origine stoïcienne que même des auteurs comme Porphyre et Boèce, qui firent autorité au Moyen Age en matière de théorie de la signification, n'y furent pas complètement insensibles. On sait aujourd'hui en tout cas que c'est chez les Stoïciens qu'on trouve la théorie de la signification la plus pertinente. L'analyse qu'ils proposèrent a en particulier le mérite de distinguer nettement entre le signifiant ou le signe (*to sêmeion*) et le signifié ou la signification (*to sêmeionomenon*) d'une part, et la chose (*to tunkanon*) d'autre part. Le son articulé ou la voix se caractérise par son articulation intelligible. Si ce dont on parle est bien la chose, ce

ger ne se réfère à cette distinction si ce n'est pour accorder plus d'attention au second type nonobstant l'évidence qui frappait l'auteur scolastique que « le signe naturel est plus vrai que le signe conventionnel »¹⁵.

Mais que peut vouloir dire la « vérité » du signe? En quoi le signe naturel est-il *plus vrai* que le signe conventionnel? Ce qui est visé, ce ne peut être que « la conformité du signe au signifié » ou à l'objet désigné — conformité qui est donnée de façon immédiate lorsque la relation entre le signe et le signifié est une relation *réelle*; par conséquent, la direction de la relation qui dans le cas du signe naturel serait prétracée de manière non-équivoque, le regard se portant tout naturellement dans telle direction tandis que dans le cas du signe conventionnel plusieurs directions s'offrent au regard¹⁶. En somme, rien dans les signes de ce dernier type ne détermine clairement et immédiatement le sens de la relation ni par suite sa signification. Le degré de certitude de la relation du signe au signifié varie dans les deux cas, ou, pour parler comme Husserl (auquel Heidegger renvoie ici), « le rapport de motivation » entre les actes par lesquels j'appréhende le signe et ceux par lesquels je saisis le signifié est plus ou moins étroit et immédiat selon qu'il s'agit justement de signes naturels ou de signes artificiels¹⁷. La motivation qui me fait passer de la conscience de l'un à celle de l'autre est plus ou moins forte en ce sens que « la conviction de l'existence des uns (des objets ou états de choses desquels nous avons une connaissance actuelle) est vécue... comme motif (motif non évident) entraînant la conviction ou la présomption de l'existence des autres » (des objets ou états de choses indiqués par les premiers et dont nous n'avons pas une connaissance actuelle)¹⁸.

Nous voilà à même de revenir au phénomène qui, initialement, fut l'objet de notre analyse et d'examiner, après ce détour par le concept de signe en général, l'élément de base du langage humain, le mot ou *Sprachgebilde* en tant qu'il nous est d'emblée apparu lui aussi comme entrant

que le signe signifie, c'est le *leton* qui est différent de la chose réelle car il est incorporel tandis que la chose elle-même comme le son émis sont corporels. Le *leton*, de statut ontologique différent, se tient pour ainsi dire au milieu entre la pensée et la chose. Les Stoïciens ont esquissé une analyse de la spécificité de la signification qui tient nettement séparées la sphère du « logique » et celle du « linguistique », distinction dont on trouvera l'écho dans les traités médicaux même s'ils ne font pas mention de la doctrine stoïcienne. Cf. M. POHLENZ, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch d. Stoa*, Nachr. d. Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen, Philos. Hist. Klasse, t. III, 6, 1939 et R. HALLER, *Untersuchungen z. Bedeutungsproblem i. d. antiken u. mittelalterlichen Philosophie*, in *Archiv f. Begriffsgeschichte*, 7, 1962, p. 76 sq.

15. *Oxon* I, dist. XXII, qu. II, 5, cité par Heidegger FS, p. 240.

16. M. HEIDEGGER, FS, p. 239 (126). La distinction entre signe naturel et conventionnel recoupe celle entre signe *univoque* et signe *équivoque*, reprise ultérieurement (p. 270 sq.).

17. « Motivierungszusammenhang ». Rapport qui exprime la relation existant ou pouvant exister entre deux états de choses, se formulant par un « parce que », sans qu'il s'agisse d'un rapport de causalité; la motivation est ce qui fait passer d'un vécu actuel à un vécu de conscience inactuel. Cf. RL, II, 1, §§ 2 et 3, surtout p. 29 et 32/3.

18. E. HUSSERL, *op. cit.*, p. 25 (29) (l'auteur souligne). Heidegger, contrairement à Husserl, ne s'engage pas ici dans la subtile distinction (qui intéresse sans doute le logicien) que les *Recherches logiques* établissent entre *Hinweis* (« monstration ») et *Beweis* (« démonstration ») et sur laquelle T. Derrida a justement attiré l'attention. Cf. *La Voix et le Phénomène*, p. 29-31.

dans la catégorie des signes renvoyant à une signification, et indirectement à un objet ou état de choses, bref comme remplissant éminemment la fonction essentielle de l'être-signé. La première question qui se pose, une fois mise en place schématiquement ce qu'on n'ose pas vraiment nommer une « typologie des signes », c'est celle de savoir si le mot peut se classer parmi les divers types de signes que la description vient d'évoquer. La réponse ne peut faire de doute : le mot est un signe sensible, il s'offre immédiatement aux sens, il s'agit soit d'un complexe phonétique du genre du phénomène acoustique, soit d'un complexe de données visuels lorsqu'il se présente comme signe graphique.

Or le problème critique essentiel que soulève la nature du signe linguistique est assurément celui qui touche à la nature de la fonction de relation ou de référence qu'il remplit, bref celui du mode de désignation que le mot assume en tant que mot. Il faut à cet égard rectifier une constatation faite auparavant lors de la distinction radicale entre *Sprachgestalt* et *Sprachgehalt*, entre forme et contenu du langage ; il faut en particulier se souvenir que « les mots et les complexes de mots en tant que tels n'indiquent rien »¹⁹. Il avait été souligné que les mots en tant que complexes phonétiques ou graphiques n'avaient en soi nul caractère intentionnel, qu'ils étaient à la lettre quelque chose d'*insignifiant*, dépourvus de sens et de signification, comme le sont pour le linguiste les phénomènes pris en eux-mêmes ou les symboles algorithmiques pour le mathématicien hors du contexte syntaxique d'où surgit leur signification formelle et purement opérationnelle ou opératoire²⁰. Ils ne renferment en eux-mêmes, en tant qu'ils sont de purs *Wortlaute*, disait Heidegger, ni ordre ni liaison entre les éléments les composant, bref, ce sont de purs *conglomérats* ne recelant en eux-mêmes aucune signification ni référence à autre chose.

Or n'y a-t-il pas là contradiction entre cette constatation et celle que nous venons de faire selon laquelle les mots sont des signes et comme tels « porteurs de significations » ? Il y aurait contradiction si l'on affirmait que le mot porte en lui-même sa signification et fonctionne d'emblée comme signe signifiant, ce qui justement avait été dénié au mot, car c'eût été supposer, avait déjà remarqué Duns Scot, que le Grec entendant ou

19. Cf. *supra*, p. 61. Heidegger renvoie au début du ch. III.

20. Lorsqu'on dit des symboles logico-mathématiques qu'ils sont dépourvus de sens, la formule en vérité est équivoque. Elle signifie d'une part que le symbole mathématique n'a pas de signification *matérielle* ou intuitive, mais seulement une signification *formelle*, — le signe est en quelque manière « vide » de tout contenu intuitif — d'autre part, que son sens résulte de sa seule *valeur syntaxique* qui lui a été attribuée par définition ; ainsi, si signification il y a, il s'agira d'une signification purement syntaxique définie par un certain nombre de règles opératoires. Il n'y a donc pas lieu de prendre cette formule à la lettre, qui veut dire que les symboles mathématiques sont susceptibles d'avoir plusieurs significations possibles, donc de se référer à plusieurs objets intuitifs différents. Ainsi on sait bien que le calcul algébrique permet de résoudre aussi bien des problèmes portant sur des objets concrets, des kgs. ou des francs, que sur des paraboles ou des mouvements uniformément accélérés, comme le note N. Bourbaki. Sur ce problème du symbolisme logico-mathématique, par rapport au problème du langage et du symbolisme en général, on consultera l'intéressante étude d'E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole* (III^e partie, ch. I, n. 171 sq.).

lisant un mot latin comprit immédiatement ce qu'il veut dire. Tout s'éclaire en revanche lorsqu'on sait que le mot pour celui qui s'en sert est signe, mais qu'il ne l'est devenu que par l'intervention d'un acte spécifique de la conscience²¹.

En d'autres termes, il faut, pour que le mot devienne un « signe signifiant », c'est-à-dire une « *expression* », dans le vocabulaire husserlien, ou une *dictio* dans celui de l'auteur médiéval, qu'intervienne ce que Husserl nomma un « acte conférant la signification » (*bedeutungsverleihenden Akt*), acte par quoi quelque chose est communiqué au mot en tant que pur phénomène physique et par quoi précisément il devient expression, bref un mot proprement dit²². Husserl décrit, on le sait, avec une grande rigueur le phénomène complexe qu'est la réalité concrète du mot en tant qu'il est une « expression animée d'un sens » (*sinnbelebten*) en distinguant, d'une part le « phénomène physique », et d'autre part « les *actes* qui lui donnent la signification » ; à quoi il ajoute, notons-le, un troisième élément que Heidegger pour sa part néglige provisoirement, « les actes remplissant la signification » dans lesquels se constitue la référence à une objectivité exprimée, peut-être, arguera-t-on, parce que de l'aveu même de Husserl, ces actes remplissants ne sont pas essentiels à l'expression comme telle, et que, plus simplement encore, parce que ces actes ne relèvent plus, à strictement parler, de l'être-signé, mais se rattachent directement à l'essence objective de la signification²³.

Ainsi c'est en vertu d'actes spécifiques de la conscience dits actes signifiants que les mots deviennent des expressions, qui ne sont rien d'autre que des « unités formées de signe et de signifié », ces unités étant d'un type tout à fait original, qu'il faut dès lors différencier, comme le fit déjà Husserl, des « signes indicatifs » (*hinweisenden Zeichen*), des signes purement « monstatifs », comme lorsqu'on dit par exemple d'un ciel gris chargé de nuages qu'il est « signe de pluie » alors qu'en vérité, le ciel nuageux n'a nulle signification, comme peut l'avoir le mot « ciel » que j'écris²⁴. C'est pourquoi Heidegger opposera avec Husserl les signes linguistiques pris comme « signes signifiants » aux « signes indicatifs » qui

21. Selon l'indication perspicace de Duns Scot qui précise : « intellectus rationem voci tribuit ». *Quaest. sup. anal. post.* I, 201, cité par Heidegger FS, p. 241. Sur la distinction des signes en *signifiants* et *insignifiants* chez Husserl, et le paradoxe du signe « insignifiant », cf. J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, p. 17 sq.

22. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 241 (128). Heidegger renvoie ici directement au § 9 de la première Recherche logique où Husserl décrit le phénomène concret de l'expression dotée de signification. RL, II, 1, p. 42-45.

23. Husserl dit précisément de ces actes qu'ils « ne sont sans doute pas essentiels à l'expression comme telle, mais... se trouvent néanmoins avec elle dans ce rapport logique fondamental, qu'ils remplissent (confirment, renforcent, illustrent) son intention de signification d'une manière plus ou moins adéquate, et qu'ainsi ils actualisent sa référence objective ». *Ibid.*, p. 44.

24. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 241 (128). — Husserl, pour sa part, introduit la distinction au § 5 en particulier où il oppose les expressions prises comme unités d'un discours et les signes indicatifs comme les gestes ou expressions physiologiques par exemple. « Nous excluons le jeu de physionomie et les gestes dont nous accompagnons spontanément nos paroles, ou dans lesquels, même sans le concours de la parole, l'état d'âme d'une personne... »

ne prennent signification (*Bedeutung*) que par un acte d'interprétation (*Deutung*) se surajoutant à l'acte d'appréhension du phénomène perçu.

La distinction phénoménologique est-elle pertinente ? Y a-t-il un sens de parler de « signes signifiants », ou bien faut-il avec J. Derrida constater que si en allemand il n'est pas absurde de qualifier les expressions de « *bedeutsame Zeichen* », on ne peut, sans redondance, rendre en français cette expression par « signes signifiants » et par là même laisser entendre « contre l'évidence » qu'il pourrait y avoir des signes non signifiants, des signes privés de signification, comme le suggère Husserl²⁵. Il semble en effet aller de soi, du moins pour le lecteur français, pour qui « *signification* » dérive précisément de « signe », qu'il n'y a de signe que pour autant qu'il y a signification, que quelque chose ne peut fonctionner comme signe d'autre chose que dans la mesure où il a signification par quoi il renvoie à cette autre chose et qui littéralement apparaît alors comme une qualité ou un attribut attaché au signe. La conscience naïve répugne dès lors à admettre qu'il puisse y avoir des signes privés de signification, non pas en quelque sorte par accident, mais par essence.

Quoi qu'il en soit de cette difficulté qui n'est pas simplement de traduction, Heidegger, contrairement à Husserl, s'il accepte la distinction, ne la thématise guère dans une analyse critique ; comme l'exemple proposé tendrait à le montrer, ne sont signes signifiants proprement dits que les seuls signes discursifs, c'est-à-dire les expressions qui résultent d'un acte exprès, d'une intention de signification, d'un « vouloir-dire » exprès²⁶, et impliquent par conséquent un acte délibéré d'institution arbitraire tandis que les autres, les signes purement « indicatifs » ne peuvent signifier par eux-mêmes, ne veulent à proprement parler rien dire, à moins de faire l'objet d'un discours, effectif ou virtuel, par quoi on les interprète (*deutet*) et leur donne signification, donc à moins d'être visés à travers des « signes signifiants » ; en un mot, pour être signe signifiant, il faut — et il suffit — que le signe renvoie à un complexe de signification, au moins virtuellement soumis à une articulation « discursive » (comme le précisera en tout cas la théorie du signe que proposera ultérieurement *Sein und Zeit*)²⁷.

25. J. DERRIDA, *op. cit.*, p. 17-8.

26. C'est ainsi que J. DERRIDA propose de définir sinon de traduire *bedeuten*. Cf. *op. cit.*, p. 18.

27. Cf. plus loin, II^e partie, ch. III

CHAPITRE III

THÉORIE DU LANGAGE ET THÉORIE DE LA SIGNIFICATION.

« Les phénomènes qui répondent aux termes *signifier* et *signification* soulèvent des problèmes extraordinairement difficiles ».

E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*.

1. Le problème de l'essence de la signification.

Nous voilà enfin parvenus au cœur de la théorie du langage s'il est vrai que ce qui constitue l'essence du mot n'est pas tant le pur *Wortlaut*, le mot en sa qualité de complexe phonique et phénomène sensible, mais bien le fait qu'il est produit ou appréhendé comme l'expression d'une signification, le fait qu'il est porteur d'un acte spécifique de la conscience nommé acte de signifier ou conférant la signification (*bedeutungsverleihender*). Dans toute expression on décèlera ainsi un acte original par le moyen duquel le mot reçoit son contenu et par quoi l'intention « significative » se trouve remplie de sorte que le mot-signe tout à la fois devient ce qu'il est, expression douée de signification, et cesse d'être ce qu'il est « dans sa réalité », pur phénomène physique. Cet acte, qui semble distinct de l'acte par quoi la conscience pose et appréhende le signe dans sa matérialité, est un acte d'une espèce autonome, d'une espèce à part¹. Duns Scot déjà avait clairement aperçu cette *couche d'actes* originale — délimitant une couche fondamentale de l'expérience, familière désormais au phénoménologue pour qui il y a une stratification de l'expérience où le signifier constitue une couche essentielle² — en constatant que les actes du signifier ne se réduisent pas simplement aux actes psychiques qui comme tels se présentent dans la vie de conscience comme événements ou réalités psy-

chiques ; ils ont beau avoir leur « existence réelle » et naturelle dans le sujet pensant, il n'en s'agit pas moins d'un « phénomène sui generis »³. Puisque l'essence de ces actes spécifiques ne se confond pas avec leur réalité psychique ni avec la réalité physique de leur support signitif, la signification du mot n'est pas davantage réductible à « l'image acoustique » dont parle Ferdinand de Saussure, ni à ces images qui peuvent accompagner ou non le mot que je prononce ou que j'entends.

Il apparaît dès lors qu'on pourra difficilement éluder ici le problème épineux autant qu'âprement discuté depuis plusieurs décennies tant parmi les philosophes que par les linguistes, de la spécificité ou non spécificité de la « conscience de signification ». Est-elle simplement la face « psychique » ou « logique » de la « conscience de signe » (*Zeichenbewusstsein*), ou bien relève-t-elle de quelque état de conscience radicalement hétérogène ? Pour Heidegger comme pour Husserl, nous l'avons noté, on peut dire en usant d'un langage sans doute plus hégélien que husserlien que l'essence du signe est précisément son « inessentialité » ; en d'autres termes, il accomplit à la perfection sa fonction de signe au moment même où il se supprime ou s'efface en tant que signe. D'où la première réduction, celle du signe-indice, à laquelle appelait en fait l'analyse phénoménologique du langage. La seconde réduction — elle aussi exigée en fait par le principe antipsychologiste qui préside à l'analyse du logicien — porte en même temps sur une conception largement répandue qui tend à ramener le langage tout entier à sa fonction métaphorique, bref qui voit l'essence de la signification dans les images que le mot évoque lorsque nous l'entendons ou le lisons ; la fonction de l'expression étant identique à l'évocation de certaines images qui seraient associées à la signification de manière constante. Comprendre une expression, cela voudrait dire : retrouver les représentations-images auxquelles elle se rapporte. Lorsque ces images feraient défaut, l'expression serait dite dénuée de signification. On va même plus loin en affirmant que la signification d'un mot n'est pas autre chose que ces *images-copies* de la chose désignée.

Pour comprendre une expression faut-il que j'associe au mot entendu des images qui l'illustreraient ? Sans doute y a-t-il quantité de mots auxquels nous pouvons, lorsque nous les entendons prononcer, associer des images intuitives ; mais il y en a aussi quantité d'autres qui n'évoquent en nous aucune image véritable. Il en est ainsi non seulement des mots dits grammaticaux (par exemple conjonctions ou prépositions) mais aussi de tous les mots dits abstraits : science, calcul différentiel, culture, État, vertu, concept, etc.⁴. Et qui osera prétendre que pour comprendre telle proposition algébrique, ou tel théorème de géométrie, j'ai besoin de me les représenter par des images appropriées ? Si je suis initié au langage de l'algèbre, ne puis-je saisir la signification d'une proposition telle que « toute équation algébrique d'un degré impair a au moins une racine réelle » sans

3. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 242 (128).

4. Pour toute cette analyse, on se reportera utilement à l'argumentation que développe, dans les paragraphes 17 et 18 de la première Recherche, Husserl auquel du reste les exemples sont en partie empruntés. Cf. RL, I, 1, II, p. 72.

que j'aie à me figurer concrètement et par des images empruntées à l'intuition sensible l'état de choses qu'elle établit⁵ ? L'objection selon laquelle l'image intérieure — qui n'est pas nécessairement adéquate, reconnaît-on — pourrait n'être qu'une apparition *fugitive* n'est guère convaincante. Car alors, si la pleine compréhension de l'expression subsiste, même une fois l'image disparue, c'est que la signification n'avait pas besoin de l'image. Certains seront-ils tentés d'objecter encore que l'image est peut-être devenue *imperceptible*, à la manière des perceptions insensibles de Leibniz, mais qu'elle est là pourtant et seule capable de rendre possible la compréhension ? On ne manquera pas d'apercevoir l'absurdité d'une telle hypothèse qui revient à affirmer que je saisis la signification à l'aide de quelque chose que je ne percevrais pas. Le logicien ne se sent décidément pas fondé à accorder la moindre créance à une hypothèse aussi manifestement psychologiste. Et, il ne peut s'empêcher de le demander, *quid* des expressions dites absurdes ou contradictoires (par exemple du trop sollicité « carré rond ») ? Suffit-il de répondre que le sens de cette expression est compris par la juxtaposition de deux images : l'une, celle d'un carré, l'autre, celle d'un cercle ? Mais que dire encore des expressions du type « chiliogone » dont Descartes déjà, rappelle Husserl, avait montré l'impossibilité pour nous de nous la représenter, de l'imaginer adéquatement ; nous pouvons tout au plus imaginer un polygone quelconque, avec de très nombreux côtés⁶. Ainsi, si c'est l'image qui fait la signification d'une expression, on ne sera plus en droit de dire de la pensée purement *symbolique* qu'elle est pourvue de sens ; elle devient une vraie énigme. Comment parler encore de langage à son propos ? et que serait un langage dénué de signification sinon un simple bruit ou un indéchiffrable graphe ?⁷.

Mais il est une autre objection, tout aussi traditionnelle, qui n'est peut-être pas moins préjudicielle. Dire que la signification du mot ne réside pas dans les images qui peuvent lui être associées, admettre que la compréhension que je puis avoir d'une expression ne doit rien, dans son essence, à l'évocation éventuelle d'images intuitives n'est-ce pas réduire purement et simplement l'idée au mot ? En d'autres termes, une telle interprétation n'encourra-t-elle pas le reproche justifié de sacrifier au *nominalisme* ?⁸ On

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 74.

7. Husserl est convaincu que la pensée géométrique, contrairement à ce que l'on eût pu supposer, offre ici l'exemple privilégié d'une « pensée sans images ». Ce n'est pas dans les images intuitives, mais dans l'*intellection* que s'effectue la pensée géométrique. En réalité, aucun concept de géométrie ne se laisse représenter adéquatement par une intuition sensible ou une image. La figure dessinée ne sert pratiquement que de repère. d'appui pour l'*intellectio*, de point de départ pour l'idéalisation géométrique. La pensée géométrique n'est pas une opération réelle sur des figures, mais une opération idéale sur des significations d'expressions géométriques. La figure, semble penser Husserl, n'est point une condition nécessaire de la pensée géométrique, elle fait fonction seulement de support ou d'auxiliaire du raisonnement. Ce qui importe en somme, c'est la signification qu'incarnent les relations d'ordre dans l'espace dessinées plus ou moins fidèlement dans la figure géométrique. D'où Descartes tira du reste l'idée de transcrire en langage algébrique les rapports et structures de la géométrie classique : ce fut la géométrie analytique. Cf. RL, II, 1, §§ 18 à 20.

8. « On fera peut-être à notre conception le reproche de témoigner d'un nominalisme excessif... » Cf. *Ibid.*, p. 74.

sait que le nominalisme moderne est une réaction dirigée moins contre le réalisme des idées que contre le conceptualisme, qui accorde aux idées ou concepts une réalité mentale distincte et indépendante des mots ou des signes dans lesquels ils s'incarnent. On méconnaît l'essence de la signification à ne voir en elle que les images qui peuvent accompagner les mots, mais on la méconnaît tout autant à la réduire à son support sensible et à ne pas voir qu'elle n'est rien d'autre que ce que nous visons, ou ce que nous comprenons dans l'expression. L'erreur essentielle du nominalisme n'est pas tant sa prétention d'expliquer la pensée ou plus exactement le sens et la fonction de la pensée abstraite par le jeu aveugle et mécanique d'associations d'images verbales, que sa méconnaissance en général du caractère spécifique de la conscience de signification. Assurément, il peut paraître difficile de concevoir un symbole, un mot, une phrase qui puissent être compris sans qu'il soit donné à l'intuition autre chose que « ce corps sensible dépourvu d'esprit », selon la formule de Husserl, ce trait noir sur le papier, cette simple émission d'air⁹. Le mot n'est pas le concept, mais il ne renvoie pas non plus simplement aux images qui l'illustrent. Lorsque nous comprenons un mot sans « penser » directement aux choses qu'il est censé représenter, ce qui est présent à l'esprit, ce n'est pas le simple signe linguistique, « c'est cet acte singulier qui se rapporte à l'expression, l'éclaire de part en part, lui confère une signification et par là un rapport à l'objet »¹⁰.

À la vérité, un nominalisme tel que celui qu'implique par exemple l'empirisme anglais cherche la solution du problème du langage et de sa relation vraie avec la pensée dans le domaine de la conceptualisation ; mais en voyant dans le mot le substrat sensible, intuitif du concept, il ne fait que différer le problème sans le résoudre. Il oublie que le nom ne devient effectivement dénomination que par sa faculté de « signifier » ou de « désigner ». Dès qu'on prive le nom, ou plus généralement le mot, de sa fonction de signifier, on le prive du même coup de son être spécifique, en le réduisant pratiquement à n'être plus qu'un simple *flatus vocis*. La conscience de signification est assurément un acte intentionnel complexe, et parmi les actes partiels dont se compose l'unité *mot-signification*, il y a toujours un acte perceptif ou imaginatif : celui qui se porte sur le mot en tant que chose physique, en tant que phonème ou graphème. La signification ne vient pas pour ainsi dire se greffer de l'extérieur sur le mot, lequel n'est pas, quoique donné physiquement, un objet indépendant de l'acte de signifier, qui ne fait qu'un avec lui.

L'acte de signifier est ainsi décrit selon son double aspect, l'un nommé signification proprement dite, l'autre représentant l'acte même de signifier, l'un étant l'objet intentionnel du second. L'acte confère signification au mot en posant face à la conscience en quelque sorte un objet qu'il vise, sans que pour cela la signification devienne elle-même, par cet acte qui la produit, un objet réel qui existerait indépendamment de la conscience. La signification n'est pas un objet appartenant à la sphère du réel. Toute-

9. « Der geistlos sinnliche Körper des Gedankens ». Id. LU, II, p. 65 (75).

10. *Ibid.*

fois il faut se garder d'interpréter l'état de choses visé à la manière d'une psychologie sensualiste, « comme si la signification n'était rien de plus qu'une image mentale » de l'objet pensé, image liée au mot par association¹¹. Ce qui reviendrait à faire des mots-signes des réalités psychiques qui, tels les événements de la vie psychique en général, seraient produits par d'autres événements réels selon un enchaînement causal. La signification est ainsi clairement définie comme contenu ou corrélat intentionnel d'actes intentionnels, selon la terminologie husserlienne à laquelle Heidegger fait constamment référence en soulignant chaque fois ce par quoi Husserl et l'auteur médiéval de la théorie de la signification se rejoignent. Ni pour Heidegger ni pour Husserl la signification ne saurait se réduire à une image de l'objet ni au mot entendu et appréhendé comme pur *Wortlaut*, phénomène sensible perçu ; il y a, pour l'un et pour l'autre, quelque chose de *plus* qui intervient et qu'il faut résolument chercher dans les actes de signification, ce que Duns Scot nomma le *modus significandi activus*, opération de conscience qu'il considère à juste titre comme un acte, parce que l'acte conférant la signification qu'assume la conscience dans l'appréhension du mot est « pour ainsi dire un agir », par différence avec son corrélat objectif, résultat de l'opération, le *modus significandi passivus*¹². La signification présente ainsi à son tour un aspect double, actif et passif, comme est double le phénomène global du mot pourvu de signification et qui se traduit déjà dans la théorie médiévale par la distinction entre la *dictio* et l'*oratio*, correspondant en fait à la distinction entre la parole et le discours¹³.

Sans doute Heidegger se contente-t-il d'affirmer l'originalité de la couche spécifique de ces actes plutôt que de la démontrer concrètement, en soulignant simplement qu'outre l'acte signifiant qui se réalise en tant qu'acte psychique chaque fois que je prends conscience de la signification d'un mot, il y a un « contenu » (*Gehalt*), la signification elle-même qui du fait qu'elle semble indissolublement unie à l'acte psychique est généralement considérée comme indistincte de sa réalité¹⁴. Cette constatation du surgissement de la signification dans la sphère du psychique, de son existence réelle qui ne paraît guère contestable pour qui part de l'expérience concrète du parler, suffit-elle à nous faire admettre que, par son essence, la signification appartient à la sphère réelle du psychique ? Heidegger pour sa part incline à penser qu'il ne suffit point de noter que l'acte de signifier, par quoi je vis dans la signification du mot, ou par quoi sa signification se trouve actualisée dans ma conscience, constitue une réalité psychique pour qu'on soit en droit de conférer la même « réalité » à la signification elle-même ; lorsqu'on souligne l'intime association du mot et de sa

11. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 250 (141/2).

12. *Ibid.*, p. 251 (143).

13. Le discours (*oratio*) implique l'emploi du mot dans sa forme de signification et donc un contexte syntaxique virtuel ou effectif. Ce qu'atteste l'expression « pars orationis » ou partie du discours (nom, verbe, adjectif) où le mot signifiant n'est pas seulement « significans » mais « consignificans », c'est-à-dire outre sa signification implique une forme de signification.

14. *Ibid.*, p. 242 (128).

signification, « l'inhérence » de la signification à l'acte psychique du signifier, on n'entend point par là qu'il s'agit d'une « connexion réelle »¹⁵.

La signification ne peut acquérir d'existence réelle par l'acte de signifier qui la pose comme objet de la conscience parce qu'elle ne peut exister sur le mode de l'existence réelle du fait qu'elle appartient à une tout autre catégorie ontologique¹⁶. Aurait-elle, en revanche, une connexion avec la sphère du réel par un autre aspect de son essence ? Ce qui tendrait à le faire croire, c'est que les significations, ou du moins la plupart d'entre elles, n'ont pas seulement un contenu intentionnel, mais impliquent aussi l'objet qu'elles visent auquel elles se rapportent, lequel est à son tour connu par leur intermédiaire. Il y a donc, en apparence, une connexion réelle entre la signification — dont le statut d'existence demeure provisoirement indéterminé — et l'objet visé ; ce qui a poussé certains à identifier l'objet désigné ou nommé et la signification proprement dite. Que pareille interprétation ne résiste pas à l'examen, que la signification ne soit pas la chose nommée, c'est ce qui ressort de l'hypothèse suivante que Heidegger suggère à la suite de Husserl : supposons que l'objet désigné soit un objet réellement existant *hic et nunc*, cet arbre là-bas dans le jardin ; sa disparition ne devrait-elle pas entraîner *ipso facto* celle de la signification ? Car si l'on admet l'hypothèse de l'identité de l'objet signifié et de la signification exprimée, que le premier vienne à disparaître, comment la signification elle-même continuerait-elle à subsister ? Si cela même que vise la signification, ce en quoi elle est censée avoir son fondement et sa consistance, disparaît, elle ne serait plus elle-même qu'une illusion. Pareille hypothèse supposerait qu'objet signifié et signification exprimée appartiennent à la même sphère du réel au point que la réalité de l'une dépendrait entièrement de celle de l'autre. Or il n'en est rien ; l'arbre peut bien brûler, avait observé Husserl, sans que pour autant la signification « arbre » en soit anéantie ni même affectée ; la signification se contente de représenter ce que l'arbre est, non le fait qu'il est¹⁷. Il est absolument indifférent pour la signification « arbre » que l'arbre réel existe ou non, dépérisse, change ou soit abattu, la signification demeure en tant que telle intouchée par les changements multiples qu'il peut subir au cours de son existence ; étant ainsi « détaché des réalités naturelles », son indépendance paraît assurée et ne saurait guère être mise en doute. Si elle ne l'était pas, elle ne manquerait pas de se modifier chaque fois que l'objet visé subit quelque modification.

Il s'ensuit dès lors que si la signification est un contenu intentionnel, d'une immanence irréelle, et non un contenu réel, ni un objet transcendant la conscience, qu'elle vise *ce qu'est* la chose signifiée, non *le fait qu'elle* existe, elle est indépendante tant de la réalité psychique où elle s'exprime

15. *Ibid.*, p. 243 (130).

16. C'est l'acte conférant la signification qui rend possible l'actualisation de la signification et par suite me met à même de vivre en quelque sorte « dans » la signification au lieu du vécu perceptif du mot en tant que complexe phonique. Mais puisque la signification n'a pas d'existence réelle, elle ne saurait dépendre dans son être de l'acte qui la produit à la conscience. *Ibid.*, p. 243-4 (129-30).

17. *Ibid.* Cf. aussi E. Heidegger, *Être I*, § 29.

et se réalise que de la réalité physique existante des objets qu'elle vise. Tel est le principe de l'*Existenzfreiheit* de la région ontologique « signification » ou « sens » dont l'absolue altérité n'est pas touchée par la « singulière intrication » dans laquelle elle entre du fait qu'elle est exprimée¹⁸. Voilà confirmé aussi le point de départ du logicien : l'affirmation, opposée au psychologue et surtout logicien psychologue, de l'indépendance de « l'univers du logique ou de la signification ». Il lui restera cependant à s'interroger sur le type d'unité que forment mot et signification, sur le mode de connexion, sur « l'ensemble organique » que constituent les mots pourvus de signification, dont se compose ce que nous appelons notre « langue »¹⁹. Interrogation qui engagera inévitablement une réponse à la question laissée en fait en suspens dans la théorie des catégories, à savoir celle relative à la nature et aux modalités du rapport existant entre la sphère des significations et l'être des objets²⁰.

Le langage est signification pour autant qu'il apparaît comme le « premier acte de la pensée » par quoi le contenu représenté reçoit une formation logique en même temps que lui est conférée une première objectivité ; c'est ce qu'explique H. Lotze auquel Heidegger laisse le soin d'explicitier la formulation plus brève que donne le logicien médiéval en posant le problème de l'*acte d'objectivation* du contenu de conscience directement dans ce qu'il nomme le *modus significandi activus*²¹. D'où il s'ensuit aussi que toute signification en tant qu'elle résulte d'un acte objectivant est d'emblée signification *formée*, ou mieux informée, c'est-à-dire affectée d'une forme déterminée²² ; et dès lors se précise la tâche prescrite au logicien : élucider l'essence de la *forme de signification* comme telle — ce qui s'inscrit dans le cadre général de la théorie du langage dont la rationalité ou la logicité ne saurait être explicitée précisément que par une théorie des formes de significations, laquelle pourrait pour cette raison être qualifiée de « grammato-logique ».

Cependant auparavant, avant d'en décrire les formes qu'elle revêtira concrètement, il convient de revenir au problème de l'*essence* de la signification. Elle s'est présentée comme ayant deux faces, l'une subjek-

18. « In einer ganz eigentümlichen Verflechtung », écrit Heidegger sans préciser ici la nature particulière de cet « entrelacement » ou intrication du mot et de sa signification. *Ibid.*, p. 224 (130).

19. Heidegger use en l'occurrence d'une expression sans doute empruntée non à Duns Scot mais à Wilhelm von Humboldt. *Ibid.*, p. 246 (139).

20. Deux sphères qu'il avait résolument séparées dans la première partie de son étude, mais que le problème concret du langage contraint à nouveau à rapprocher jusqu'à les faire en quelque manière coïncider. *Ibid.*, p. 244 (130).

21. Voici le passage auquel Heidegger fait référence : « Ce qui est visé par cette exigence... nous est montré de la façon la plus simple par la langue dans ce qu'elle accomplit réellement... elle articule son vocabulaire entier dans les formes déterminées que sont les substantifs, les adjectifs, les verbes, les parties du discours connues en général... Je résume la première action de la pensée dans cette opération (*Leistung*) indivisible qui consiste à donner au contenu représenté une de ces formations logiques tout en l'objectivant pour la conscience, ou à l'objectiver précisément du fait qu'elle lui donne une de ces formations déterminées ». *Logik*, 1912, p. 17.

22. M. Heidegger, *Être I*, § 25 (142).

tive, l'autre objective, qui traduisent pour Heidegger les deux moments corrélatifs du *modus significandi* tel que le décrit le grammairien médiéval : le *modus significandi activus* correspondant en somme à l'expression par quoi est signifiée la propriété de la chose ; il constitue littéralement l'acte spécifique de la conscience appréhendant la chose, une opération dont le résultat est son corrélat objectif ou *modus significandi passivus*²³ ; en fait telle est la donnée immédiate en tant qu'elle est appréhendée, c'est-à-dire formée comme signification.

Afin de clarifier encore davantage la distinction établie, Heidegger juge utile d'en appeler à l'analyse phénoménologique dont les concepts lui paraissent mieux adaptés au phénomène complexe qui est en cause. En effet, la « traduction » en langage plus traditionnel des moments qu'elle décèle nous amenant à parler de la face subjective et objective de la signification risque de demeurer obscure et de maintenir les confusions que l'effort de différenciation de l'analyse tendait à dissiper. Cependant la terminologie phénoménologique à laquelle il invite à recourir n'est plus tant celle des *Recherches logiques* que des *Ideen* (qui venaient de paraître en même temps que la seconde édition des *Recherches*)²⁴ qui poussent plus loin et conduisent avec plus de fermeté l'analyse jusque dans la couche pré-expressive, sous-jacente aux actes d'expression. Si habituellement les termes en cause : signifier, signification et expression sont exclusivement réservés à la sphère du langage proprement dit, il convient à présent, estime Husserl d'en élargir la signification afin de les appliquer à toute la sphère des actes de conscience, lesquels peuvent se décrire en termes de signification, qu'ils soient ou non rattachés directement à la sphère expressive²⁵. Que ces différentes « couches » soient intimement liées : celle du pur viser comme tel et celle de l'exprimer, n'interdit pas, bien au contraire, que leur stratification soit soumise à une élucidation phénoménologique, même si Husserl n'hésite pas à nous mettre en même temps en garde contre l'inclination naturelle à accorder, trop naïvement, confiance à ces métaphores : couches, stratification. « Il ne faut pas trop présumer de l'image de la stratification (*Schichtung*), écrit-il ; l'expression n'est pas une sorte de vernis plaqué sur la chose, ou de vêtement surajouté ; elle réalise une formation mentale qui exerce de nouvelles fonctions intentionnelles »²⁶. Mais quoi qu'il en soit de cet appel à la prudence, il reste que du point de vue « noétique », c'est-à-dire du point de vue des actes qui

23. *De mod. sign.*, cap. I, 1 b, cité par Heidegger, FS, p. 251 (143).

24. Nous ne voulons pas dire par là que Husserl, à partir de 1913, renie la double orientation des analyses phénoménologiques. Au contraire il parle lui-même, encore dans *Ideen I*, de la nécessité de « distinguer dans les vécus une face orientée subjectivement et une autre face orientée objectivement » en ajoutant qu'« à cette dualité de faces répond du côté de la recherche... une division parallèle : une partie des recherches est orientée dans le sens de la pure subjectivité, l'autre dans le sens des facteurs qui se rattachent à la « constitution » de l'objectivité pour la subjectivité » (*Op. cit.*, p. 161, tr. fr. p. 271). Ce langage est naturellement nouveau au regard du point de vue plus descriptif des *Recherches logiques*.

25. *Ideen I*, § 124, p. 303 (418) sq.

26. *Ibid.*, n. 367 (472).

assument réellement la donation de sens, la noèse, qu'il oppose d'abord à la face *hylétique*, aux moments relevant de la matière des actes, le titre d'*exprimer* désigne bien « une couche particulière d'actes », couche originale du simple fait déjà que tous les actes doivent pouvoir s'y conformer et finissent par se fondre avec elle²⁷. Mais, comme il n'y a pas de moment noétique sans moment noématique, le quelque chose que j'ai dans l'esprit (*im Sinne* !) que la noèse recèle en elle comme son « sens » — lequel est en fait l'objet intentionnel du vécu d'acte qui pour Husserl constitue le caractère fondamental de toute conscience — tout acte, par exemple la perception de « cet arbre en fleurs », recèle en soit un tel sens noématique « arbre en fleurs » qui correspond en quelque sorte à l'objet « mental » ou immanent des scolastiques, et que l'analyse distingue de l'objet « réel » (*wirklichen*) bien qu'il comporte aussi une relation à l'objectivité²⁸.

Si l'on reporte ces distinctions à la couche des actes expressifs, on dira dès lors avec raison que c'est par l'intervention de ces actes — qui en eux-mêmes ne sont pas productifs d'objets — que tout sens « noématique » reçoit son empreinte particulière, précisément celle du « concept »²⁹. Les actes expressifs confèrent ainsi à la signification une forme déterminée car « toutes les différences de forme catégoriale, disait Husserl, se constituent dans les actes logiques au sens d'intentions »³⁰. Les intentions, les actes intentionnels tels que les interprètes Husserl sont ce que le philosophe scolastique ici nomme « *modi significandi activi* » ; ils sont bien des « actes logiques », à condition de se garder de prendre « logique » au sens restrictif du mot par quoi il s'opposerait au non-logique voire au déraisonnable ou à l'irrationnel ; ce sont bien des actes du *logos* en tant que « donnant sens » aux actes de la simple appréhension ou représentation. Mais ces actes de conscience intentionnels ne sont pas de pures « fictions » (*figmenta*) ou imaginations, produisant le sens à partir de rien en quelque sorte. S'il en est bien ainsi, il faut pour comprendre ces actes poser la question de leur origine³¹. Ce qui est une manière de nous inviter à aller en quête du « principe de différenciation » des formes de signification dont l'existence est attestée dans nos langues par la diversité des « parties du discours ». La réponse à ces questions est d'importance car elle permettra à la théorie des significations de renouer avec la théorie des catégories en faisant en même temps apparaître son enracinement dans l'onto-logie ; et, conséquence tout aussi capitale, elle fera éclater la nécessaire « objectivité » des significations « logiques » (ou expressions) et par là même remettra en valeur le troisième moment distingué dans l'expression par l'analyse

27. *Ibid.*, p. 303 (417) sq.

28. *Ibid.*, § 90, p. 233 (311). Dans la V^e Recherche logique Husserl avait déjà précisé que la matière, le contenu phénoménologique de l'acte est le sens d'appréhension (*Auffassungssinn*) de l'objet. Cf. RL, II, 2, § 20, p. 222.

29. *Ideen I*, p. 305 (420).

30. RL, II, 2, p. 187.

31. Comme le fait l'auteur médiéval « A quo *modus significandi* radicaliter oriatur ? » *De mod. sign.* (op. II, 1, cité par Heidegger DS, II, 13, p. 124 (143)).

phénoménologique, celui que Husserl nommait le moment des actes remplissant la signification.

En apparence enfermés dans la sphère close des significations logiques, nous nous trouvons en fait à un niveau de l'analyse où la clôture de l'univers logique volera en éclat par la considération de l'essence significative elle-même : elle ne manquera pas de nous convaincre du fondement « objectif » des significations, qui finalement est seul à même de donner sens à nos discours « logiques », lesquels risqueraient sans cela, sans cette nécessaire référence à une réalité « objective » (dont le statut demeure provisoirement indéterminé), de s'épuiser dans le vide de leur propre intentionnalité non remplie.

En effet, considérons la signification d'une expression quelconque prenons tel nom, par exemple « l'arbre ». Nous constatons sans même avoir besoin de faire appel à notre « savoir » linguistique ou grammatical, qu'elle ne signifie quelque chose que parce qu'elle comporte une « forme déterminée », que parce qu'elle traduit un certain acte de signifier, un *modus significandi* ; mais en même temps nous voyons que la forme elle-même n'est pas vide, qu'elle est précisément déterminée par autre chose qu'elle-même. Il y a là une « loi eidétique »³² qui établit la « nécessaire corrélation » énoncée par Husserl entre la *qualité* et la *matière* de l'acte (dans le langage des *Recherches logiques*) ou entre ce que les *Ideen I* nomment *noësis* et *noëma*.

C'est la matière qui détermine l'acte, et la matière est ce qui « confère l'orientation déterminée vers un objet, c'est-à-dire qui fait par exemple, que la représentation représente précisément *ceci* et rien d'autre »³³. En un mot, la matière n'est rien de plus que le contenu ou la composante du vécu, que ce dernier peut avoir en commun avec des actes d'une autre qualité : ainsi le même contenu peut faire l'objet d'actes d'appréhension différente : il peut être l'objet d'une simple représentation, d'un jugement ou d'un souhait, d'un doute, etc. La définition de la matière que propose Husserl est à cet égard parfaitement claire : « Nous devons considérer la matière comme étant, dans l'acte qui confère éminemment la relation à une objectivité, et lui confère cette relation avec une détermination si parfaite que, grâce à la matière, ce n'est pas seulement l'objectivité en général que vise l'acte, mais aussi le mode selon lequel l'acte la vise, qui est nettement déterminé »³⁴. Par conséquent, la matière est, en dernière analyse, ce qui confère le *sens* à l'acte, elle est ce qui détermine « comme quoi » (*als was*) l'acte appréhende l'objectivité visée. La matière de l'acte est le *déterminant*, la forme le *déterminé*, du moins se présentent-elles dans ce rapport à un premier niveau d'approche. Peut-être l'analyse ultérieure nous obligera-t-elle de réviser le sens de ces rapports et de revenir sur leur caractère en apparence unilatéral. On introduit de la sorte un « concept nouveau, indispensable à la théorie des catégories de signification », dont

32. « Wesensgesetz ». *Ibid.*, p. 252 (144).

33. E. HUSSERL, *RL*, II, 2, p. 220.

34. *Ibid.*, p. 218, et surtout p. 221.

la fonction n'est pas négligeable pour la théorie du langage, comme il l'apparaîtra.

Le principe évoqué par l'auteur médiéval permet d'avancer dans l'analyse de la stratification de la couche signifiante : il fait apparaître que le *modus essendi* par quoi est déterminé le *modus significandi* (ou forme de signification) ne vise pas « seulement la réalité naturelle (*reale Naturwirklichkeit*), mais aussi le logique non-sensible (*unsinnliche*) », le connu comme tel, en un mot, le *modus essendi* coïncide avec « tout l'être objectif en général » et recouvre la région universelle du « quelque chose en général (*Etwas überhaupt*) »³⁵. Il est tout ce qui relève de la catégorie du vécu possible (*Erlebbares überhaupt*), tout ce qui « fait face » à la conscience en tant que *Gegenstand*, la réalité tangible qui s'impose à la conscience irrésistiblement comme un donné, mais aussi celle intangible des « irréalités idéales » tels les nombres. C'est pourquoi la théorie de la signification, il n'est pas inutile de le rappeler, a une portée si universelle, la signification remplissant une fonction ontologique à laquelle rien n'échappe, bref elle concerne tout ce que circonscrit l'*Urkatégorie* de l'être, et Duns Scot témoigne ainsi qu'il fut parfaitement conscient du domaine de compétence universel des catégories de signification.

Pourtant il semble qu'il faille apporter quelques corrections à ce jugement. La déduction des différentes formes de signification à partir des *modi essendi* privilégie quasi exclusivement la réalité naturelle sensible. Il n'y a pas à s'en étonner, rétorquera Heidegger puisqu'elle prouve au contraire la justesse de ses vues : les formes de signification ne sont-elles pas originellement établies (*berechnet*) pour la réalité empirique donnée dans l'expérience immédiate ? Les formes sémantiques de nos langues ne sont-elles pas primitivement « calquées » sur la réalité concrète sensible ?³⁶.

Le sens logique, pour user d'une formule pertinente de Hermann Lotze, que Heidegger se plaît à citer, n'est que « l'ombre projetée du sens des concepts métaphysiques » dont sont dérivées les formes de signification originelles ; le « sens logique » se borne à « répéter les déterminations formelles que ceux-ci (les concepts métaphysiques) affirment du réel »³⁷. Les catégories « logiques » dérivent des catégories ontologiques ou encore les formes de signification dérivent des formes dans lesquelles se présente la réalité naturelle concrète à la conscience. Ce qui expliquerait en tout cas pourquoi les formes de signification, par comparaison aux catégories de la réalité naturelle, apparaissent singulièrement « estompées »³⁸. Nul ne niera ce fait singulier que pour penser la réalité logique non sensible de même que la réalité psychique, nous devons recourir à des expressions que nos langues mettent à notre

35. M. HEIDEGGER, *DS*, in *FS*, p. 256 (146).

36. *Ibid.*

37. *Logik*, p. 19.

38. M. HEIDEGGER, *DS*, in *FS*, p. 257 (147). C'est ce qui apparaîtra plus clairement au cours de l'exposé des différentes formes de signification.

dire ici des catégories et formes de signification du langage que c'est leur faiblesse qui fait en réalité leur force⁴⁵.

D'où la conclusion qui s'impose en ce qui concerne le rapport général du langage à la réalité objective : le mot, nous avons eu plus d'une fois l'occasion de le souligner, est sans rapport direct avec l'objet en soi, pas même la signification de l'expression n'a de rapport direct avec un objet « pour autant qu'il existe en soi et pour soi, indépendamment de la conscience », mais elle s'y rapporte en tant qu'objet connu⁴⁶. L'expression reçoit ainsi sa référence à l'objet de la signification, mais l'objet qu'elle vise immédiatement est l'objet connu ou l'objet présent à la conscience⁴⁷. Prévenons ici une mésinterprétation : l'objet tel qu'il est appréhendé dans la signification, s'il est l'objet tel qu'il est donné à la conscience, n'est pas pour autant un donné réel, immanent à la conscience, ni l'objet naturel, matériel, c'est l'objet intentionnel en tant qu'espèce ou *species intelligibilis*. Toutefois gardons-nous tout autant de le prendre pour une réalité psychique, un événement déterminé de la vie de conscience, un « état de l'âme » par quoi l'objet est présent à la conscience ; c'est proprement la *species* en tant qu'elle a « valeur objective » et représente l'objet⁴⁸.

Husserl expliquait dans le même sens que « la signification se comporte... par rapport à chacun des actes de signifier... comme le rouge *in specie* par rapport aux bandes de papier rouge que j'ai devant les yeux et qui ont toutes le même rouge »⁴⁹. Seul peut dès lors être appréhendé dans une signification, être « exprimé » par elle, un objet intentionnel et tout ce qui est visé comme objet intentionnel doit être compris à travers une signification. Il y a ainsi une intime connexion entre le « logique » et le « grammatical » si l'on entend par ce dernier terme tout discours qui ne fonctionne qu'au moyen de formes de signification.

Si l'on s'arrête ici un instant pour faire le point en considérant les résultats des analyses précédentes, on ne manquera pas de constater que toutes les différenciations établies ne devaient pas faire perdre de vue l'unité du phénomène visé dans la signification. Heidegger tient à souligner cette « singulière intrication (*Verschlungenheit*) » des modi essendi, intelligendi et significandi, leur manifeste « interdépendance » (*Aufeinander-angewiesen-sein*). En fait, il est clair que pour lui comme pour l'auteur du *Tractatus de modis significandi* « du point de vue noétique », nous sommes en présence d'une « interférence » originale et d'une fondation réciproque des différentes couches d'actes qui consti-

45. DS, in FS, p. 257 (147).

46. *Ibid.*

47. DUNS SCOT, *Quaest. sup. elench.*, qu. X, 15 a, cité par Heidegger, *loc. cit.*, p. 264. — Heidegger en appelle en même temps à l'autorité de Husserl qui avait de son côté souligné que l'expression proprement dite ne réside pas dans les mots en tant que tels, mais dans les actes exprimant et constituant l'essence significative, seule à même d'établir le rapport à l'objet. RL, III, p. 22.

48. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 258 (148).

49. RL, II, 1, p. 116.

tuent le phénomène global⁵⁰. Tous les actes que nous venons de distinguer : le phénomène de l'expression ou du mot-signe en tant que tel, l'acte ou intention de signification et le remplissement de l'intention de signification « ne forment pas dans la conscience un simple agrégat, mais, au contraire, une unité intimement homogène (*innig verschmolzene*) d'un caractère particulier », écrit Husserl de son côté⁵¹. Mais le caractère unitaire des vécus décrits ne doit pas nous empêcher d'éclaircir et de discerner les corrélations mutuelles existant entre « les sphères noématiques » qui viennent d'être révélées ni de concevoir une réponse à la question quant au critère de différenciation des modi en présence.

La réponse qu'ont entrevu est à première vue paradoxale : elle affirme en effet l'identité (materialiter et realiter) des modi intelligendi passivi et des modi significandi passivi, quant à leur contenu, « considérés selon leur noyau noématique », précise Heidegger en recourant résolument à la terminologie des *Ideen* et en visant en fait la matière des actes, abstraitement conçue comme détachée de la forme, mais corrélative avec celle-ci⁵². En définitive, c'est donc la forme qui introduit la différenciation ; et pourtant, apparente contradiction, il avait été soutenu précédemment que la forme elle-même était déterminée à partir de la matière ; d'où il s'ensuivit qu'eu égard à la matière identique, on ne devrait parler que d'un seul et même modus. Le paradoxe se dissipe dès qu'on observe que la différenciation de la forme n'est possible que du fait que le matériau se présente dans la fonction de différenciation de la signification selon des points de vue différents. Ainsi on dira que le modus essendi est la réalité empirique immédiate « sub ratione existentiae » ; ce qui n'exprime rien de plus que la constatation faite par plusieurs auteurs récents qui jugent que « même l'être-donné représente déjà une détermination catégoriale »⁵³. Il n'y a pas, somme toute, de donné « brut », neutre, informé et radicalement indifférencié car dès lors qu'il se trouve appréhendé par la conscience, il se présente avec une forme déterminée et selon un point de vue particulier. Le donné pur est une invention de psychologue, une abstraction à laquelle rien ne répond dans la réalité vécue.

En fait, ce n'est guère que par artifice qu'on distinguera dans l'acte donateur de sens deux faces dont l'une serait la signification et l'autre « la détermination de son orientation vers l'objet »⁵⁴. En revanche, la signification en tant qu'elle résulte de l'acte conférant la signification, dont elle est le corrélat « objectif », appartient directement à l'expression animée d'une signification avec laquelle elle est formelle-

50. « *Ineinander-greifen* », dit Heidegger. *Op. cit.*, p. 259 (149).

51. RL, II, 1, p. 45.

52. *Ibid.*, p. 259 (149) sq.

53. *Ibid.* — Heidegger renvoie en particulier aux travaux de son maître Heinrich Rickert, et principalement à l'exposé que ce dernier propose du problème dans son ouvrage *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 3^e éd., 1915, p. 376.

54. *Ibid.*, p. 27.

ment identique, précise Heidegger qui rejoint, là encore, l'analyse husserlienne⁵⁵.

On devine les relations et corrélations complexes qui s'entrecroisent ici selon le point de vue d'où l'on considère la signification. Indirectement fondé dans l'objectivité, l'acte signifiant ne cesse pas d'appartenir à la réalité psychique et de relever de rapports de causalité, qui déterminent les événements psychiques dans leur lien avec la réalité physico-physiologique, pour autant qu'il est produit par l'activité de l'intellect; et pourtant l'acte signifiant est en même temps conservé pour ainsi dire dans son propre résultat, dans la signification qui est comme l'effet qu'il produit en tant que cause directe; mais il n'est signifiant en définitive que par le fait même qu'il s'intègre dans un système de significations (*Bedeutungs-zusammenhang*), dans la « constructio » du discours dont la loi de construction, comme l'analyse ultérieure le fera apparaître, n'a plus rien de commun avec les lois de la causalité psychophysiologique.

Après ce détour par la subtile analyse des rapports de fondation et d'interférence mutuelle des différents moments constitutifs de la signification, il est maintenant possible d'examiner la *structure de l'expression* (dictio) en général, d'en déployer la stratification (*Schichtung*) complexe. Que ce faisant nous soyons contraints à d'inévitables retours en arrière, ce n'est là qu'un autre exemple de la démarche proprement phénoménologique caractérisée par une progression *en zigzag*, qu'adopte l'analyse heideggerienne. Le donné premier que rencontre l'analyse intentionnelle est ainsi d'abord le mot, l'expression en elle-même, qui se donne comme un objet quasi physique, perceptible par les sens comme n'importe quel autre objet du monde sensible (bien qu'en tant que mot prononcé sa consistance matérielle soit plus éphémère que sous sa forme écrite); cet objet sensible qu'est le mot écrit par exemple, qui est perçu exactement de la même manière que cette tache d'encre sur le papier ou ces graffiti tracés sur le mur, n'a en lui-même aucune relation d'aucune sorte avec les autres objets du monde matériel que nous connaissons; il est en lui-même, on l'a maintes fois et sans se lasser répété depuis Aristote, sans rapport aucun avec la chose même qu'il désigne⁵⁶. Et pourtant, nous le savons aussi d'expérience, le mot n'est un mot proprement dit, bref une expression qui exprime quelque chose que parce qu'en même temps elle « énonce quelque chose sur quelque chose », en d'autres termes, parce qu'elle affecte la structure d'une « prédication » et ainsi se rapporte à des objets vers lesquels elle tourne l'attention.

55. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 263 (152). — Puisque l'acte conférant la signification, qui répond au *modus significandi*, est déterminé par la matière de l'acte et que cette dernière est identique à l'objectivité visée, sa détermination « objective » traduit en même temps sa fondation dans l'objectivité et non dans la subjectivité qui intervient cependant à un autre niveau.

56. *Ibid.* — On sait que la thèse de l'arbitraire radical du mot, inlassablement soutenue tant par les philosophes que par les linguistes, a son origine historique dans la définition aristotélicienne du signe déterminé par pure convention. Cf. *supra*, la note sur l'héritage aristotélicien de « la théorie du signe », p. 70 (13).

de la conscience⁵⁷. D'où l'on a conclu que l'expression n'est ce qu'elle est, « expression » que par la signification qui établit la relation ou la référence à l'objet. Ne perdons pas de vue que les termes d'expression et d'exprimer, signification et signifier sont ou ne peut plus équivoques, Husserl le souligne à maintes reprises⁵⁸. Ce qui constitue le caractère expressif du discours, ce ne sont pas les mots en tant que tels (ou comme pur *Wortlaut*), mais les actes exprimants, affirme avec vigueur Husserl auquel Heidegger se réfère directement, comme s'il voulait en appeler à son autorité pour appuyer cette affirmation paradoxale en apparence⁵⁹. Leur fonction spécifique consiste précisément non pas à traduire dans un dehors un quelque chose qui serait pur dedans, mais, au contraire, à exprimer dans un matériau (*Stoff*) nouveau les actes corrélatifs qu'ils ont pour fonction d'exprimer, ce qui veut dire en fait actualiser pour la conscience.

Ce processus n'est pas simple, l'analyse phénoménologique s'applique à en faire ressortir la complexité tout en y discernant les différents moments constitutifs; s'il se déroule à l'occasion de la production de mots pris comme complexes phoniques, en vérité, il s'agit de bien autre chose que du pur processus de phonation: c'est la production d'une « expression intelligible » des actes, lesquels sont, en eux-mêmes, indépendants, semble-t-il, de l'acte proprement exprimant, comme l'est l'acte perceptif par exemple quand il m'arrive d'énoncer cette proposition « je vois là-bas, dans le jardin, l'arbre en fleurs » de cet acte d'expression qui réalise dans la pensée la visée « exprime » de l'acte perceptif; c'est l'essence générale de cette expression « conceptuelle » (*gedanklichen*) qui « constitue la signification du discours en question »⁶⁰. C'est cette dernière qui seule en définitive constitue et actualise le rapport à l'objet de sorte que c'est tout un d'employer une expression « sensément » (*sinnvoll*) et se représenter l'objet visé par la signification⁶¹.

Ce n'est donc pas entre le mot et la chose nommée, entre mon énoncé et l'arbre en fleurs dans le jardin, l'encrier sur mon bureau (les exemples sont de Husserl) que s'établit la relation; elle est assurée, par contre, par l'acte de conscience qui constitue la signification, ce dernier s'identifiant à l'acte constituant l'essence intentionnelle et appartenant, en langage médiéval, au *modus intelligendi*. De plus, la relation

57. « Toute expression, écrit Husserl, non seulement énonce quelque chose, mais énonce encore quelque chose sur quelque chose; elle n'a pas seulement sa signification, mais elle se rapporte aussi à des objets quels qu'ils soient ». RL, II, 1, p. 53.

58. Dans *Ideen I* comme dans les *Recherches logiques* (au § 15) par exemple où il s'applique à dissiper les équivoques attachées aux distinctions essentielles, celle de « signification » et de « sens », ou des termes comme « expression dépourvue de sens », etc. Cf. aussi RL, III, p. 24 sq. ou RL, II, 1, ch. I, § 2.

59. « L'élément expressif du discours ne réside... pas dans de simples mots, mais dans des actes exprimants; ceux-ci impriment dans un matériau nouveau les actes corrélatifs qui doivent être exprimés par eux », RL, III, p. 22.

60. LU, II, 2^e éd., 1921, p. 9.

61. « Employer une expression avec sens, et se rapporter par une expression à l'objet (se représenter l'objet), c'est là une seule et même chose », déclare Husserl en ajoutant, pour appuyer son point de vue, qu'il est « factuel, et non intentionnel » (LU, II, 1, p. 41).

à l'objectivité établie par l'intention de signification est justement qualifiée d'*intentionnelle* et non de réelle parce qu'elle ne traduit en rien la présence réelle, quasi physique de l'objet visé à travers la signification du mot. C'est si vrai que la vertu primordiale du langage est communément placée dans son pouvoir de re-présenter (*vergegenwärtigen*), de rendre présent à la conscience, mais d'une présence irréelle ou intentionnelle la chose précisément absente, cet arbre dans le jardin qui l'an passé, à la même période, était déjà magnifiquement fleurissant. Les mots en tant que tels n'ont point d'existence au milieu des choses qu'ils nomment et qu'en nommant ils peuvent évoquer à notre esprit, seuls sont ou peuvent entrer en relation les vécus intentionnels, telle signification que le mot actualise et tel souvenir que je puis avoir de l'événement qu'il désigne. Je n'ai aucun mal à comprendre la signification de cette expression désignant tel état de choses perçu sans percevoir moi-même. Il est dès lors contraire à l'expérience d'identifier la signification et l'objet de l'expression, comme suffit à le prouver n'importe quelle expression imagée ou métaphorique (comme « montagne d'or »)⁶². Si signification et objet signifié étaient strictement identiques, ce genre d'expression serait rigoureusement absurde.

Cependant il faut tout autant prévenir contre l'erreur qui consisterait à penser sérieusement qu'il est possible de mettre à part, dans l'acte conférant la signification, deux parties ou deux faces réellement distinctes « qui donneraient à l'expression, l'une la signification, et l'autre la détermination de son orientation vers l'objet », sa référence « objective »⁶³. Il importe donc de ne pas perdre de vue l'unité phénoménologique des actes intervenant, en particulier l'intention de signification proprement dite et l'acte la remplissant, même si la première peut être donnée en elle-même, bref une expression peut être pleinement intelligible lorsqu'elle remplit une fonction purement symbolique. Il n'en reste pas moins que lorsqu'une expression est employée comme expression pleinement animée de sens, elle recèle à la fois les moments de l'unité, à savoir le mot avec le moment de la signification, le moment du remplissement, c'est-à-dire en fait de l'intuition du nommé et de sa connaissance au point que parler de « connaissance de l'objet, et de remplissement de l'intention de signification », c'est en fin de compte exprimer

62. Husserl tranche en fait la difficulté en rappelant qu'on a coutume de distinguer en l'occurrence *Bedeutungslosigkeit* et *Gegenstandslosigkeit*. Il y a maintes expressions considérées comme absurdes et dénuées de sens par le logicien ou le mathématicien, par exemple une formule comme « cercle carré », alors qu'elles sont « sans objet » mais non nécessairement sans signification. Car si elles l'étaient rigoureusement, si elles n'avaient aucun sens pour nous, comment nous y prendrions-nous pour savoir si un objet leur correspond ou peut éventuellement leur correspondre dans la réalité existante ou logique ? Husserl s'accorde avec A. MARTY qu'il cite pour déclarer que même pour reconnaître comme contradictoire ou absurde ce genre d'expressions, il faut encore que d'une manière ou d'une autre nous la comprenions. Le logicien en l'occurrence confond en fait « absence de signification » et « impossibilité a priori d'un sens remplissant ». Cf. RL, II, 1, § 15, surtout p. 62-3.

63. *Ibid.*, p. 57. « Par le fait que l'intention de signification, tout d'abord *vide*, se remplit, la référence objective se réalise, la dénomination devient une relation actuellement consciente entre nom et chose nommée ». *Ibid.* p. 43.

le même état de choses simplement à des points de vue différents, l'un se plaçant du point de vue de l'objet visé à travers l'expression, l'autre de celui des actes confirmant pleinement le sens du vécu expressif⁶⁴.

Une fois de plus, au lieu d'approfondir le problème du rapport à l'objet qui détermine l'expression pourvue de signification en faisant apparaître la stratification complexe des actes intervenant, à quoi s'est employé avec une grande rigueur son maître Husserl (en particulier dans la VI^e Recherche logique et dans les *Ideen I*), Heidegger en différera l'analyse approfondie pour n'en souligner qu'un aspect, l'aspect formel qui intéresse spécialement, il est vrai, le logicien dont la tâche le retient en premier lieu dans son essai où il se préoccupe déjà de faire éclater les fondements ontologiques du logique. C'est qu'en effet la signification, par la relation à l'objet qu'elle recèle, reçoit une « mise en forme » ou in-formation (*Formung*) « suivant le type de l'attitude intentionnelle » qui définit l'intention de signification⁶⁵. Car il n'est pas absurde qu'une seule et même donnée objective puisse produire des intentions de signification différentes, ou pour formuler cette constatation en termes husserliens, auxquels Heidegger recourt une fois de plus : il peut arriver que « l'intention de signification se remplissant par des intuitions diverses et qui ne relèvent pas d'un même concept », la différence de l'intention de signification s'accompagne d'une orientation indéniablement différente du remplissement⁶⁶. S'il y a ainsi correspondance entre la signification et l'objectivité signifiée, cela ne veut pas dire que la signification de l'expression soit déjà identique à l'objectivité signifiée ; en ce sens Husserl pouvait dire que le remplissement de l'intention de signification était « inessentiel à l'expression » en tant que telle ; d'où il s'ensuit à certains égards que le remplissement vient, dans l'ordre logique, après la signification sans qu'on puisse dire qu'il l'est parce que l'objet serait radicalement indépendant de toute signification et de tout sens ; d'abord parce qu'il n'y a d'*objet* au sens strict que l'*objet* connu, avait souligné Heidegger en se référant explicitement à l'enseignement de la philosophie transcendante dont il aperçoit le principe déjà implicitement formulé dans la pensée scolastique, même s'il se défend de réinterpréter celle-ci à la lumière de celle-là⁶⁷ ; ensuite, comme le précise Husserl, l'acte remplissant l'intention de signification, s'il n'est sans doute pas essentiel à l'expression comme telle, ne s'en trouve pas moins avec elle dans une relation logique fondamentale, à savoir qu'il remplit ou confirme ou illustre l'intention de signification de façon plus ou moins adéquate⁶⁸. On inclinerait à interpréter cette idée en alléguant que la signification, ou plutôt l'intention de signification réclame son propre remplissement de sorte que l'intention paraît préordonnée à l'acte remplissant. L'acte conférant la signification et l'acte

64. Cf. *ibid.*, III, p. 48, cité par Heidegger, DS, in FS, p. 264 (153).

65. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 264 (153).

66. E. HUSSERL, RL, II, 1, p. 82.

67. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 208 (95-96).

68. E. HUSSERL, RL II, 1, p. 44.

remplissant l'intention de signification sont les actes d'une seule et même conscience, ils forment « une unité intimement homogène, d'un caractère particulier ». L'unité que forme l'intention de signification « essentielle » à l'expression avec l'acte remplissant qui lui est sans doute « inessentiel » mais avec lui dans « une relation logique fondamentale » fait que tout en vivant dans l'intention de signification et dans son accomplissement, c'est l'acte remplissant réalisant effectivement la référence à l'objet qui apparaît comme ce qui « est exprimé par l'expression complète »⁶⁹. En d'autres termes encore, l'intention de signification n'est ce qu'elle est, intention, que parce qu'elle en appelle par elle-même à son remplissement ; mais d'autre part le remplissement de l'intention de signification ne peut être reçu comme acte remplissant que pour autant que le signifié, l'objet intuitionné vient combler l'intention. Cependant, nous le savons, cela n'exclut point que l'intention puisse ne pas être remplie. Ainsi il arrive que pour telle expression la référence à l'objectivité ne soit pas réalisée : alors l'expression exerce sans doute sa fonction, « elle reste toujours plus qu'un *flatus vocis* (leerer Wortlaut), bien qu'elle soit dépourvue de l'intuition qui la fonde et lui donne son objet. »⁷⁰. En fait l'exemple que donne Husserl le montre, c'est ainsi que le langage humain fonctionne normalement : « le nom nomme en toutes circonstances son objet, à savoir en tant qu'il le *visé*. Mais il ne s'agit pas d'autre chose que de la simple visée (*Meinung*) présomptive quand l'objet n'est pas présent intuitivement »⁷¹.

2. Sens et signification.

D'après Husserl, le sens de l'expression est donc bien l'intention et l'expression est animée d'un sens même si le remplissement de l'intention de signification, qui lui est « inessentiel » (*ausserwesentlich*), fait défaut. Il serait erroné de prétendre isoler le signifié de l'intention qui le vise et de l'hypostasier en une réalité indépendante. Car il semble bien que l'intention de signification se remplit et s'accomplit toujours dans une intuition objectivante, dans l'objectivité, qu'il faut se garder, on le sait, de prendre pour synonyme d'une objectivité réelle ; comme Husserl le souligne expressément, du point de vue logique, les sept corps réguliers sont des objets au même titre que les sept Sages et « le théorème du parallélogramme des forces un objet aussi bien que la ville de Paris »¹. Les significations elles-mêmes se rangent dès lors dans la catégorie des objets dit généraux (*allgemeine Gegenstände*) et s'il faut leur conférer une certaine *idéauté* qui les différencie précisément des objets de la réalité naturelle, empirique, il ne peut s'agir d'une « *idéauté normative* », de celle d'un archétype, d'un modèle auquel on nous inviterait à nous conformer. L'idéauté de la signification est celle

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*, p. 43.

71. *Ibid.*

1. RL. II, 1. § 31, p. 1^{er}.

de l'objet général ou de l'espèce et donc celle de « l'unité dans la multiplicité » des actes à travers lesquels on la vise². Ce qui explique que pour Husserl aussi ce qui est signifié dans l'expression ait un statut de validité en soi par quoi il échappe à l'emprise de la subjectivité psychologique³. Aussi même dans les *Recherches logiques*, Husserl préférera-t-il finalement l'expression de « signification » (*Bedeutung*) à celle de « sens » (*Sinn*), la première paraissant mieux suggérer le statut d'objectivité et de validité idéales dont jouit la signification.

Toutefois, ne l'oublions pas, la distinction entre *sens* et *signification* n'allait pas sans difficultés chez Husserl, comme en témoigne l'évolution de sa terminologie entre la première édition des *Logische Untersuchungen* et *Ideen I*. Le problème sans doute était né de sa confrontation avec la théorie de Gottlob Frege qui tendait à figer la distinction entre signe, sens et signification. Pour Frege, comme pour Heidegger plus tard, on le sait, il y a une subordination réelle des signes au sens, ce dernier semblant jouir du privilège de pouvoir exister en quelque sorte « hors langage », hors d'un système de signes constitué. Ce n'est pas après coup qu'un sens est conféré aux signes si bien que « là où sens et signification font totalement défaut, il ne peut à proprement parler être question de signe »⁴.

Husserl s'était élevé contre la distinction radicale établie par Frege entre *Sinn* et *Bedeutung*, notamment en alléguant des faits linguistiques, les habitudes du langage courant de traiter les deux termes en synonymes : il lui paraissait pour sa part risqué d'aller contre cette « habitude solidement enracinée » en différenciant arbitrairement leur signification⁵. Il ne conteste pas cependant que dans la terminologie scientifique comme dans le langage courant une certaine équivoque s'attache aux deux termes. Néanmoins il préférera parler de *sens* (ou de signification) et d'*objet* là où Frege parle de sens et de signification. Frege a beau alléguer que la distinction s'établit clairement d'elle-même, comme en témoignerait l'exemple le plus simple qu'on pût imaginer telle l'expression désignant la planète Vénus, appelée tantôt « l'étoile du soir » et tantôt « l'étoile du matin » ; la signification des deux expressions est manifestement identique à ses yeux puisqu'elle vise bien la même objectivité, la planète Vénus décrite tantôt comme étant la première étoile apparaissant au firmament, tantôt comme celle disparaissant la dernière à l'horizon, ce qui prouve bien, estime Frege, que le sens diffère dans les deux expressions alors que la signification en est identique car la pensée se trouve pour ainsi dire orientée sur le même objet selon deux directions différentes⁶. Husserl n'aperçoit pas de raison majeure pour adopter la distinction proposée par Frege, qui

2. Sur l'idéauté de la signification, cf. surtout *id. ibid.*, § 32, notamment p. 117/8.

3. Husserl précise plus d'une fois que ce qui appartient au vécu psychologique dans l'expression doit se distinguer de ce qui, en elle, est énoncé et qui « n'est absolument rien de subjectif ». *Ibid.*, p. 50.

4. G. FREGE, Funktion und Begriff, in *Funktion, Begriff, Bedeutung*, éd. par G. PATZIG, p. 18.

5. E. HUSSERL, RL. II, 1, p. 60. Pour la discussion avec Frege, cf. § 15, p. 59 sq.

6. G. FREGE, *Simulund Bedeutung*, op. cit., p. 3^o.

lui paraît recouvrir celle qu'il juge plus pertinente entre signification et objet (ou relation à l'objet); il appert du reste qu'elle s'impose d'elle-même, pour peu que l'on considère certaines expressions ou certains noms qui attestent à l'évidence que « deux noms peuvent signifier des choses différentes et nommer la même chose »⁷.

Husserl lui-même, quelques années plus tard (dans *Ideen I*), reviendra sur son refus de distinguer sens et signification en dissociant à son tour les deux termes sans que la distinction qu'il établit recouvre celle jadis proposée par Frege et qu'il avait combattue dans les *Recherches logiques*. Pour plus de clarté, et dans un souci de rigueur terminologique, Husserl entend réserver de préférence le terme de *signification* à la « signification logique » ou expressive, qui constitue à ses yeux une objectivité idéale, tandis que le mot « sens » est pris dans son acception la plus large par quoi il s'étend à toute la sphère noético-noématique et désigne non pas l'objet visé, mais bien « l'objet visé tel qu'il est visé »⁸. Le sens est ainsi le corrélat des actes donateurs de sens (qui ne sont pas nécessairement des actes d'expression); aussi parlera-t-on spontanément du sens aussi bien d'un acte que d'une expression, mais avec plus d'hésitation de signification à propos d'un acte, qui convient plutôt à l'expression. S'il ne peut y avoir, en toute rigueur, de signification sans sens, l'inverse est possible car l'acte intentionnel ne s'articule pas nécessairement dans une expression et donc dans une signification « logique ». En fait, même l'analyse des *Recherches logiques* nous laisse un sentiment d'équivoque dans la mesure où elle tend à distinguer trois moments, renvoyant les uns aux autres : sens (en tant que sens intentionnel, ou *Auffassungssinn*), intention et signification; le sens étant le contenu intentionnel ou identique, mais aussi *intention*, non seulement comme l'accomplissement de la donation de sens mais aussi dans l'appel au remplissement de l'intention (ce que la sixième Recherche nomme le « sens remplissant » par opposition à la signification intentionnelle) puisqu'il renvoie à l'objet en tant que signifié⁹. Sens et signification dès lors ne sont pas synonymes ou plutôt, selon la précision que donne Husserl, ce n'est qu'idéalement que sens et signification coïncident¹⁰. Il en résulte que la distinction ou l'identification de sens et de signification chez Husserl, en dépit des apparences, n'est pas simplement une affaire de terminologie.

Il est significatif que Heidegger ne reprenne pas, dans leur intégralité, les concepts husserliens et la distinction débattue répond chez

7. E. HUSSERL, *RL*, II, 1, § 12, p. 53. — Husserl donne comme exemples Napoléon, « le vainqueur d'Iéna et le vaincu de Waterloo », ou « le triangle équilatéral et le triangle isogone ».

8. *Ideen I*, § 124, p. 256/7 (418/9), et déjà *RL*, II, 2 partie de « l'objet tel qu'il est visé » (*Gegenstand, so wie er intendiert ist*) pour désigner le *Gegenstandssinn*, par opposition à « l'objet qui est visé ». *Op. cit.*, p. 205.

9. Sur le sens remplissant (*erfüllender Sinn*) et la signification intentionnelle, cf. *RL*, III, § 28, et aussi Recherche I, § 14 : « Le contenu en tant qu'objet, en tant que sens remplissant et en tant que sens ou signification pure et simple ».

10. *RL*, III, p. 120.

lui plutôt à une distinction linguistique, sens et signification renvoyant sur le plan de la langue respectivement à la phrase (au discours) et aux mots. Ce qui laisse supposer que Heidegger tend à revenir à la distinction proposée par Frege tout comme il semble retrouver sa conception des rapports de subordination entre signes et sens. Frege comme Heidegger jugeait en effet que le sens est indépendant du signe, et c'est pourquoi les signes dans le discours direct sont des « signes de signes ». Si pour Frege le sens n'est pas déjà la signification, ce qui veut dire en langage husserlien si l'intention de signification n'est pas déjà son remplissement, la signification identique à l'objectivité signifiée, les raisons ne sont pas celles que Heidegger invoquerait pour sa part. Selon Frege, rien dans le sens lui-même ne permet a priori de décider « si oui ou non une signification correspond au sens ». Par exemple l'expression « le corps céleste le plus éloigné de la terre » a bien un sens, mais savoir si elle a une signification, voilà qui demeure une question sans réponse. Il ne suffit donc pas d'appréhender le sens d'une proposition pour qu'on ait la certitude d'être en présence d'une signification¹¹. En un mot, ce que Husserl vise sous le nom de « *Gegenstandslosigkeit* » d'une expression — qui ne préjuge pas de sa « *Bedeutsamkeit* », de sa signification — rejoint ce que Frege nommerait sa « *Bedeutungslosigkeit* ». Enfin chez Heidegger, le sens semble d'emblée impliquer la présence de structures logiques et désigner un complexe de significations, qui suppose toujours l'existence de règles de composition (de compatibilité ou d'incompatibilité des significations, ce qui renvoie à un a priori qu'on qualifiera de « grammato-logique », à la fois grammatical et logique¹².

On ne saurait clore l'examen des rapports corrélatifs de la signification, d'une part, avec le mot qui en est le « porteur » et, d'autre part, avec les objets intentionnels visés à travers elle sans évoquer un problème qui, en apparence, ne concerne qu'une étude de la pratique du discours, relève de la rhétorique plus que de la logique, mais dont a néanmoins à se préoccuper la théorie du langage à laquelle ne sont pas indifférentes les questions de logique et de « vérité » du discours. En effet, les phénomènes bien connus de l'univocité et de l'équivocité (et même de l'analogie) sont en un sens des manières de résoudre le problème du fonctionnement des expressions par rapport, d'une part, aux mots et, d'autre part, aux objets qu'elles signifient. On peut certes se demander si cette question du mode de fonctionnement relève encore de la théorie de la signification et est de la compétence du logicien. Les auteurs médiévaux répondirent en général qu'elle concerne moins le contenu de signification (*significatio*) de l'expression que le « mot » en tant que tel (*vox*)¹³. Cependant comment nier qu'elle

11. G. FREGE, *Sinn und Bedeutung*, in *op. cit.*, p. 40. L'exemple mathématique qu'on cite souvent à cet égard est celui du nombre parfait impair dont on ne sait toujours pas prouver l'existence.

12. Cf. *infra*, ch. IV.

13. M. HEIDEGGER, *FS*, in *FS*, p. 270 (158).

engage pourtant le problème du rapport entre le contenu sémantique (*Sprachgehalt*) et la forme de langue (*Sprachgestalt*)? Ainsi dira-t-on qu'il y a univocité parfaite lorsque coïncident dans l'expression le contenu de signification (c'est-à-dire l'objectivité signifiée) et la qualité de l'acte. Dans l'expression *univoque* stricto sensu, il n'y a pas seulement *identité du mot* en tant que forme linguistique, le même mot voulant exactement dire la même chose quel que soit son contexte, il est le même identiquement quant à sa forme phonique (ou graphique) et quant à son contenu signifié, bien plus, il y a aussi et en même temps identité du « mode de visée » selon lequel le contenu signifié est appréhendé ou posé¹⁴. Pour déterminer dès lors l'univocité d'une expression, il ne suffit pas, loin de là, d'examiner son contenu de signification qui en lui-même n'est ni univoque ni équivoque, il faut encore constater la coïncidence du contenu avec son expression linguistique et de plus faire intervenir le moment de l'acte remplissant l'intention de signification, bref l'objectivité visée. C'est un seul et même mot, toujours reconnaissable comme le même, qui exprime une seule et même signification laquelle vise de surcroît une seule et même objectivité (ou se remplit par un seul et même acte intuitif ou de représentation objective).

Seulement, il est clair aussi que ces moments ne sont donnés que dans le discours concret, « dans l'usage vivant des mots », autrement dit dans le cadre d'énoncés concrets par quoi la signification se trouve insérée dans une relation de prédication et donc référée à un objet ou état de choses¹⁵. Ce qui veut dire en fait que ce n'est pas la signification mais l'acte de signifier, l'acte subjectif qui en fin de compte peut être univoque ou fluctuant et en quelque sorte faire diverger les trois moments intervenant ; ce dont il importe de tenir compte, par conséquent, dans l'appréciation de l'univocité ou non d'une expression, c'est des actes subjectifs. « L'univocité, en dernière analyse, déclare Heidegger, n'est rien d'autre que la position identique de la signification identique incombant à un seul et même mot identique (forme linguistique) »¹⁶. Nul n'ignore par ailleurs que ce genre d'expressions parfaitement univoques est une sorte d'*idéal* du discours, qui ne trouve un commencement de réalisation que dans le discours scientifique et logique où prédominent en effet les expressions que Husserl qualifiait d'« objectives » et idéales ; c'est le cas notamment des expressions théoriques sur lesquelles s'édifient les principes et les théorèmes, les démonstrations et les théories des sciences dites « abstraites », bref des sortes de discours scientifiques — auxquels l'expression mathématique sert de modèle — où les circonstances du discours et les actes subjectifs du signifier n'ont pas d'influence réelle sur les significations et n'en affectent pas l'univocité « objective »

14. *Ibid.*, p. 271 (159).

15. *Ibid.* Heidegger explique qu'il ne peut y avoir d'expression univoque que dans le contexte d'un énoncé où la signification se présente dans une relation prédicative, c'est-à-dire est énoncé d'un objet.

16. *Ibid.*

posée en quelque manière comme la condition même de sa validité (ou vérité) et par suite de sa possibilité même¹⁷.

Il n'en va pas de même, loin de là, dans le discours pratique et présocratique où interviennent normalement, naturellement et inévitablement, toutes sortes d'expressions « subjectives » (que Husserl appelle encore expressions « occasionnelles » parce qu'elles dépendent essentiellement, dans leur signification, des circonstances extérieures et contingentes du discours). Toutes les langues naturelles en comportent d'innombrables et il n'est guère imaginable qu'on puisse les en éliminer par un procédé artificiel quelconque ni par aucune convention. L'exemple le plus courant nous en est fourni par les expressions comprenant un pronom personnel, un démonstratif (je, nous, ici, maintenant) ou toute expression incomplète et vague. Toutes ces expressions sont affectées d'une *équivocité* (*Äquivokation*) essentielle. Que signifie-t-elle au juste? Parmi les moments essentiels de l'expression — à conditions qu'on entende par expression, comme le demande Heidegger, non pas la pure forme verbale, mais l'*unité* formée du mot et de sa signification — seul est identique et le même le *mot*, c'est-à-dire la forme linguistique tandis que varient et se multiplient la signification et le sens des actes de remplissement. A strictement parler, pareille expression n'est plus une expression, pas plus qu'elle n'en recèle plusieurs ; on dira plutôt que c'est une expression multiple de sens du fait de la multiplicité des actes de signifier qui répondent à l'unicité du mot identique et par suite aussi de la multiplicité des directions dans lesquelles peuvent se disperser les actes de remplissement. Il y a aussi à certains égards, dans les expressions équivoques (que Husserl avait qualifiées plutôt de « pluri-voques ») à la fois *identité* et *différence* : identité du mot dans sa forme extérieure, mais différence dans la signification, tant dans les intentions de signification que dans les actes de remplissement qui sont multiples. En d'autres termes, les expressions équivoques (ou mieux plurivoques) se rapportent à des objets multiples dont elles peuvent s'énoncer diversement. Rien n'est commun aux significations différentes que véhicule l'expression équivoque si ce n'est la forme verbale (*Wortgestalt*) et, de surcroît, ces significations ou actes de signifier différents qui affectent un même mot (*Wortlaut*) identique dans sa forme sont sans rapport entre eux. C'est ce qui interdit l'assimilation de ce genre d'expressions aux *universalia* qui, s'ils se rapportent également à une multiplicité d'objets singuliers, s'y réfèrent sous un même point de vue. Or, c'est précisément « l'identité du point de vue » caractérisant un concept générique qui fait défaut à l'expression équivoque¹⁸.

17. Peu importent les circonstances dans lesquelles s'énonce une expression mathématique, sa signification est comprise sans que nous ayons à penser à la personnalité de celui qui l'énonce. Son objectivité paraît garantie par son « idéalité » en ce sens que seul en détermine sa signification le contexte signitif ou symbolique et non la réalité de son énonciation ni l'objectivité à laquelle elle pourrait éventuellement renvoyer. Cf. E. HUSSERL, *RL*, II, 1, § 26, p. 93-94.

18. M. Haidouza, *DS*, in *FS*, p. 272/5 (1976).

Si l'on considère dans leur ensemble les modes de fonctionnement des expressions, on s'aperçoit que, loin de concerner la signification en tant que signification, ils constituent plutôt des « productions de la subjectivité » et proviennent finalement de l'usage vivant du langage, même s'ils se sont objectivement réalisés dans le contenu des expressions linguistiques, c'est-à-dire dans les actes du signifier proprement dits et dans les actes du remplissement¹⁹. En fait ils traduisent des relations possibles instituées par la subjectivité à l'intérieur du tout relationnel formé par la structure linguistique, le contenu signifié et l'objet remplissant. En un mot, ce qui se manifeste dans les modes divers des expressions, c'est face à l'identité et l'objectivité idéales des significations et face à la réalité singulière du mot une certaine mobilité typique de l'intention de signification et de son remplissement, telle qu'elle est donnée dans le discours et les énoncés concrets.

Cette même « mobilité » de la signification que Heidegger attribue au discours effectif, Husserl l'avait décrite sous le nom de « fluctuation des significations » qu'il décelait en particulier dans toutes les expressions essentiellement subjectives et occasionnelles dont nos langues abondent au point qu'elles ne remplissent pleinement et sensément leur mission que grâce à elles. Pour Husserl aussi, finalement, à y regarder de près, les fluctuations des significations relèvent de la subjectivité : « Ce qui est fluctuant, note-t-il, ce sont les actes subjectifs qui confèrent la signification aux expressions²⁰. Les significations en elles-mêmes, du moins si l'on accepte d'entendre par « signification » des unités idéales, ne se modifient pas, pas plus dans les expressions univoques et stables que dans les expressions équivoques et essentiellement subjectives. Car ce n'est pas sans absurdité qu'on renonce à l'idéal d'un langage normal qui ne peut se passer des expressions objectives ayant toujours *une* signification identique quels que soient le locuteur et les circonstances du discours où elles s'énoncent. Le logicien moins que quiconque ne saurait se résigner à ce renoncement à l'identité et à l'idéalité de la signification au profit d'un langage purement subjectif et fluctuant. Mais Heidegger, en dernière analyse, ne peut que rattacher les différents modes de fonctionnement des expressions à l'expression en tant que telle et non pas à la signification tant que celle-ci est posée dans son indépendance à l'égard de son incarnation dans une forme expressive²¹.

19. *Ibid.*, p. 276/7 (162/3).

20. E. HUSSERL, *RL*, II, 1, p. 104 et aussi tout le ch. III.

21. M. HEIDEGGER, *DS*, in *FS*, p. 278 (164).

CHAPITRE IV

POUR UNE « GRAMMATO-LOGIQUE »

ou

LA LOGIQUE DU LANGAGE

« Der Sprachgeist, der schöpferische Faktor der Sprachentwicklung, hat aber als Geist auch eine bestimmte, im besagten Sinne logische Struktur; die und nur die will die Logik der Sprache herausheben ».

M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften*.

1. La théorie des formes de signification.

Catégories et formes de signification.

La théorie de la signification qui avait jusqu'ici consisté à décrire les différents moments constitutifs de l'essence de la signification en passant par deux réductions indispensables afin de la dégager dans sa pureté, avait laissé de côté et implicitement mis entre parenthèses un autre aspect pourtant plus essentiel apparemment que les actes de remplissement considérés par Husserl et par Heidegger comme « inessentiels à l'expression comme telle » : c'est l'aspect proprement « formel » de la signification qui ne peut, naturellement, pas laisser indifférent le logicien, pas plus qu'il n'a échappé au grammairien classique qui, en un sens, s'est même en premier lieu penché sur le côté formel du langage humain. Le contenu formel (*Formgehalt*) du discours avait pu passer au second plan parce que, dans l'expérience concrète du langage, le sujet parlant n'a pas, dans les conditions normales, une conscience actuelle des formes de signification tant qu'il vit entièrement dans la parole animée de sens et qu'à travers elle il se porte en quelque sorte vers les objets signifiés par le discours plutôt que d'être attentif à l'actualisation même du discours¹. C'est que dans le discours vivant, irréflecti, du

1. M. HEIDEGGER, *DS*, in *FS*, p. 265 (154).

moins dans l'usage spontané que nous faisons de notre propre langue, forme et matière de la signification ne se dissocient point et il faudra que le sujet parlant adopte une attitude « non-naturelle », celle de la réflexion qui porte l'attention sur le parler lui-même plutôt que sur ce qui est dit, pour que l'expression se défasse littéralement sous le regard et que l'analyse puisse mettre à part dans le phénomène unitaire complexe les moments constitutifs, la *forme* phonique du mot (*Wortlaut*) d'un côté, le *contenu* de signification de l'autre. Il faudra une attitude encore plus « abstraite » pour qu'il aperçoive dans le contenu de signification deux éléments : la matière et la forme « logique », l'une et l'autre relevant de la région du non-sensible, de l'idéal². Toute signification se présentant avec une certaine forme, le contenu de celle-ci se figure dans des modi significandi ou plutôt dans des formes dans lesquelles « se coule » la signification, abstraitement imaginée dans une nudité et neutralité absolues ; mais elle ne peut entrer dans n'importe quelle forme et dépend en fait de la catégorie de signification à laquelle elle appartient en vertu de sa fonction dans le discours. D'où le parallèle entre l'analyse grammaticale et l'analyse de la signification, qui est constant chez l'auteur du *Tractatus de modis significandi*, et qui ne l'est pas moins dans les analyses « phénoménologiques » de Heidegger. Le grammairien et le sujet réfléchissant sur son acte de parler (qui est une sorte de grammairien malgré lui) connaissent fort bien l'existence de ces catégories de signification sous le nom de « parties du discours » (*partes orationis*). Il va de soi qu'il faut se garder de confondre « *Bedeutungsform* » et « *Wortform* » et comprendre par cette expression de « *pars orationis* » la forme phonique du discours ; les « parties du discours » représentent en vérité les « catégories de signification », catégories logiques de nature non-sensible, comme les définit expressément l'auteur de la *grammatica speculativa* : « *Partes orationis sunt entia secundum animam* »³.

Que sont donc en fait les *catégories de signification* ? La réponse, qui n'est pas simple, intéresse tout à la fois le logicien et le grammairien et c'est pourquoi elle constitue, selon Husserl, l'objet de la grammaire pure logique (dont les lois spécifiques concernent tant le grammatical que le logique). Heidegger, pour sa part, répondra d'abord que les catégories de signification sont les « figures idéales » des significations concrètes possibles⁴. Définition au demeurant énigmatique : s'agit-il d'idées a priori sous lesquelles peuvent se ranger les significations réelles possibles, ou de formes idéales qui déterminent, par leur préfiguration, la forme concrète que peuvent prendre les significations dans le discours ? Ce sont des concepts constitutifs à partir desquels se déterminent les significations concrètes (et par suite plus ou moins complexes). Or, c'est à ce titre qu'ils remplissent, aux yeux du logicien, une fonction capitale : ils décident, en effet, « en vertu de leur contenu propre, des

2. *Ibid.*

3. *De mod. sign.*, cap. XXI, 18 a.

4. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 265 (154).

« relations réciproques » que les significations sont appelées à nouer entre elles⁵. Ce qui veut dire que les significations concrètes, celles qui se réalisent dans les expressions du discours vivant, obéissent à des lois ayant leur origine dans les *formes* de signification car celles-ci recèlent en elles une « légalité (*Gesetzlichkeit*) immanente qui règle a priori les ensembles possibles de significations » et définit dès lors la possibilité ou l'impossibilité objectives de combiner telles ou telles significations en un tout unitaire⁶. L'idée qui prédomine est bien celle de la « construction immanente d'ensembles signifians, de la composition de significations en expressions complexes animées d'un sens, et, par conséquent, celle de leur organisation (*Anordnung*) ou ordonnancement en « complexions concrètes ». Logicien et grammairien tendent à se rejoindre en ce sens que ni pour l'un ni pour l'autre l'objet de son savoir n'est cette phrase concrète, ce jugement que j'énonce, mais la proposition ou la phrase en général qui en tant que forme peut recevoir une multiplicité infinie de contenus. Les parties du discours que le sujet parlant dispose selon un certain ordre n'ont pas leur réalité en tant qu'elles seraient des parties d'une phrase concrète, mais elles sont prises comme parties de la phrase en général qui en tant que forme a priori de toute phrase possible contient, à titre de formes générales, les parties concrètes du discours réel. Tout est ici concentré au niveau de la forme et le logicien comme le grammairien fait abstraction de la matière. Si, en l'occurrence, on donne la préférence au concept de « contenu », c'est que la « matière » paraît être la contrepartie amorphe de la forme, mais qui appelle par elle-même la formation. Au contraire, le contenu qui est le substantiel est indifférent à l'égard de la forme. Forme et contenu se présentent comme des corrélats logiques, tandis que forme et matière se tiennent dans une certaine tension métaphysique. L'idée de réalité logique ou linguistique absolument « informe » paraît dès lors être une hypothèse contradictoire voire absurde. Car les phénomènes de langage les plus élémentaires, en eux-mêmes, recèlent encore la forme de la signification possible en général ; qu'on ôte cette forme a priori qui fonctionne comme élément de formation des significations, ils cesseraient d'être phénomènes linguistiques. La démarche réductive trouve par conséquent sa limite avec la forme de signification, son irréductibilité est l'indication de la limite absolue du principe analytique dans la théorie « logique » du langage. Elle ne peut transgresser cette limite qu'en se portant ou bien *en-deçà* de la signification vers les éléments signifians, mais insignifians lorsqu'on les prend en eux-mêmes, ou bien *au-delà* vers la « réalité » signifiée transcendant la réalité signifiance du langage. Mais il n'appartient peut-être pas au logicien de résoudre ce problème

5. *Ibid.*

6. *Ibid.* — Les lois qui régissent les formes de signification, en vertu desquelles se forment les expressions complexes, sont des lois a priori qui comme telles sont indépendantes de la matière qui peut entrer dans la composition de ces ensembles de significations. Husserl, dès les *Prolegomènes* (§ 67), avait conçu l'établissement des catégories de signification pures et des concepts déterminant les formes élémentaires de connexion comme une tâche relevant de la logique pure.

philosophique de la « transgression » de la limite qui est tracée par la « logicité » elle-même du langage à la théorie de la signification.

Quoi qu'il en soit, le logicien s'en tiendra quant à lui sans nul doute à la réalité formelle de la signification; il sera tout au plus tenté de défaire le concept de forme de signification pour considérer la genèse de la signification à partir de ses éléments; mais quelle que soit la manière dont il s'y prendra, il tendra toujours à envisager les modi significandi selon leur fonction (*Leistung*) téléologique puisque ce n'est pas leur nature, de quelque côté qu'on la prenne (physique ou physiologique, psychologique ou historique), bref l'ensemble empirique qu'ils constituent, qui pourra lui fournir les éléments de réponse aux questions qu'il se pose à leur sujet. Les formes de signification seules lui importent et non leur contenu parce qu'elles doivent lui permettre d'expliquer à quoi elles servent dans le discours. Or, ce dernier, s'il est un tout signifiant résulte d'une activité de « construction » et constitue une complexion ordonnée de significations. Il n'est pas étonnant dès lors que le grammairien logicien s'interroge sur les principes présidant à la construction du discours et régissant en somme les rapports entre le tout du discours et ses parties.

On observera ainsi en premier lieu que, pour qu'il y ait « construction » d'un discours sensé, il faut des matériaux que la construction mettra en œuvre et disposera dans un ordre déterminé; par conséquent, le principe matériel réside dans les matériaux (les « *Bausteine* » de Lotze) ou « *constructibilia* » dont se composera le complexe de significations, les significations singulières en représentant la matière. Elle résulte de la dépendance d'un élément à l'égard d'un autre si bien qu'une « *constructio* » comporte toujours deux éléments, et seulement deux, pas plus: l'un, on le nommera le « dépendant » et l'autre, le « déterminant »⁷. Objecter que, dans l'expérience concrète, les phrases et les propositions comportent souvent plusieurs éléments, c'est simplement oublier qu'une phrase concrète peut être formée de plusieurs « constructions », ces dernières ressemblant singulièrement à ce que le linguiste moderne nomme les *syntagmes*⁸. On peut ainsi relever plusieurs relations de dépendance dans une proposition, comme le montre n'importe quel exemple bana-

7. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 267 (155). Il semble que la grammaire spéculative ait déjà conçu l'idée d'une analyse du discours en unités significatives en envisageant les éléments composants dans leur rapport de succession, syntagmatique, instaurant un ordre de dépendance ou de subordination des éléments constitutifs.

8. Selon F. de Saussure, les mots contractent entre eux des rapports fondés sur le caractère linéaire de la langue constituant des combinaisons qu'il appelle *syntagme*, qui « se compose, précise-t-il, toujours de deux ou plusieurs unités » significatives consécutives (CLG, p. 170). Selon le linguiste genevois, la syntaxe rentre tout entière dans la *syntagmatique* bien que tous les faits syntagmatiques ne se classent pas dans ce qu'on appelle communément la syntaxe, *ibid.*, p. 188). Depuis les travaux de certains linguistes contemporains, on a pris l'habitude de parler de syntagmes plutôt que de mots et on a pris soin de décrire les différentes formes sous lesquelles peut se présenter le syntagme : autonome et non autonome (dépendant), ou fonctionnel et enfin le syntagme dit *prédicatif* qui est comme le noyau autour duquel se construit l'énoncé (qui dans nos langues est généralement formé d'un sujet et d'un prédicat). Cf. par exemple A. MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, 4, 13 à 17 et 4. 24.

de phrase du genre de celle proposée dans la *Grammatica speculativa* : « homo albus currit bene », phrase formée à la fois de la relation substantif / adjectif (syntagme nominal), de la relation sujet / verbe (syntagme prédicatif) et enfin de la relation du verbe et de l'adverbe (syntagme verbal).

Cependant nulle construction ne saurait se faire en vertu de la seule nature des matériaux qui entrent dans la construction : il faut encore qu'intervienne un *principe formel* de construction auquel obéira l'agencement de l'ensemble construit. Cette fonction formelle, qui donne existence à l'ensemble significatif, du moins dans sa forme, résultant effectivement de l'union des éléments matériels (que sont les significations singulières concrètes), c'est-à-dire de la combinaison des significations en présence en un complexe significatif unitaire⁹. Là encore, il suffit d'observer l'opération de la *constructio* pour se rendre compte aisément qu'est requise l'intervention d'un autre principe encore, le principe *efficient* de la construction syntagmatique pour qu'une complexion de significations prenne naissance. Car on ne saurait guère se soustraire à cette évidence : dans le discours sensé, n'importe quel élément ne peut s'associer à n'importe quel autre, il y a des matériaux de construction qui se marient et s'allient tout naturellement, d'autres qui s'excluent mutuellement ou en tout cas ne s'harmonisent qu'au prix de modifications ou par l'intervention d'intermédiaires rendant possible leur réunion. Il y a dès lors à tenir compte d'un double principe d'efficience dans la construction : l'un, appelé « *intrinsicum* », « *immanent* », traduit Heidegger, l'autre extrinsèque. Le premier détermine le genre et le mode de dépendance possibles entre les éléments matériels, les *constructibilia* en cause, et par conséquent la « possibilité de composition » (*Verknüpfungsmöglichkeit*) des significations. Voilà une fonction capitale qui échoit aux modi significandi ou aux catégories de significations qui définissent a priori la combinaison de significations possible « en prétraçant chaque fois la direction de la complexion », en mettant en quelque sorte « les pierres de l'édifice » à construire « en forme »; les catégories de significations demeurant en un sens immanentes aux significations, ou mieux, précise l'auteur, « entre les significations (quasi inter *constructibilia* manentes) » en les affectant de leurs formes¹⁰.

Quant au principe *extrinsèque* de la construction, c'est l'intellect, l'activité de l'entendement qui l'assume puisque, si le principe intrinsèque ménage les possibilités de combinaisons en vertu de la distribution des significations en catégories diverses, c'est l'actualisation de ces possibilités de complexions dans la pensée et la parole qui réalise l'union des éléments composants car « en soi », les significations ne sont pas actuellement liées, elles ne le sont que virtuellement, en vertu des possibilités de combinaisons déterminées que leur offre en quelque sorte leur appartenance à telle ou telle catégorie de significations. Le principe

9. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 267 (156).

10. *Ibid.*, p. 268 (156). Heidegger se réfère directement au *Tract. de mod. sign.*, cap. XLV,

en l'occurrence est dit extrinsèque parce que l'opération intellectuelle intervenant est en quelque sorte extérieure aux matériaux entrant dans la construction du discours, se bornant en fait à réaliser, à traduire dans la réalité de la conscience actuelle les combinaisons de significations qui demeurent en elles-mêmes de pures possibilités¹¹.

Reste le dernier principe invoqué par le grammairien logicien médiéval, le principe *final* de la *constructio* : ce dernier principe s'inscrit entièrement dans la conception « téléologique » déjà évoquée puisqu'il souligne la fonction expressive du langage selon laquelle tout discours sensé exprime ce qui est donné à la conscience comme objet intentionnel, à savoir selon le principe aristotélicien est signe des « états de l'âme » et par suite signifie l'objet de conscience qui comme tel est lui aussi déterminé catégorialement, en d'autres termes, représente un « tout relationnel »¹². C'est bien la finalité du discours, de l'ensemble construit de significations, que d'exprimer correctement et adéquatement les vécus de conscience, déterminés à leur tour comme des éléments dans le tout relationnel de la vie de conscience.

Les significations singulières sont soumises à la loi de complexion ou de composition des significations régissant a priori les relations des significations appartenant aux différentes catégories. Il faut dès lors accepter l'idée qu'il y a une « *constructio debita* », selon l'expression médiévale, et non une combinaison arbitraire se réalisant au gré de la fantaisie du discoureur ; elle est prescrite non pas par le contenu matériel contingent des significations singulières, mais par les *formes* de significations qui sont a priori, c'est-à-dire objectivement « antérieures »¹³. Le grammairien médiéval nomma cette *constructio debita* la *congruitas* qu'il définissait comme la construction a priori prescrite par les *modi significandi*. Se plaçant du point de vue normatif, on dira que c'est elle qui fournit les *règles* de composition concrètes des significations. Elle détermine a priori les compatibilités et incompatibilités entre significations appartenant à des catégories différentes¹⁴.

2. Grammaire pure logique, grammaire a priori et grammaire empirique.

Si la pensée logique est scientifique voire préscientifique ne peut, à tout le moins dans la mesure où elle se réalise et s'actualise dans la conscience, se soustraire à l'emprise des actes psychiques dans lesquels elle prend conscience d'elle-même (actes qui seront précisément posés

11. *Ibid.* Heidegger souscrit entièrement au principe intellectualiste qu'il lui arrivera de suspecter — si peu, sera-t-on tenté de dire — dans les textes ultérieurs.

12. Le principe *final* de la construction du discours trouvera sa réplique dans l'idée de l'insertion du signifié dans le tout finalisé (*Bewandnisganze*), comme le montrera l'analyse de *Sein u. Zeit* (§ 18).

13. DS, in FS, p. 269 (157).

14. C'est le problème que Husserl examinera sous le titre de « compatibilité ou incompatibilité des significations » et dont dérivera la règle, importante pour le logicien, de la distinction du *non-sens* et du *contresens*, ou, au niveau de la grammaire, celle du sens et du non-sens (RL, II, 2, § 12). Cf. aussi *De mod., sign.*, cap. LIII, 47 a.

comme actes signifiants), elle ne saurait pas davantage se réduire à la médiation psychologique au moyen de laquelle elle devient réalité pour nous. D'où une première constatation importante : ce n'est pas par hasard ni pour lui-même que le thème de la « grammaire a priori » est devenu central dans les recherches husserliennes en vue de la fondation radicale du « logique » pur : loin de se confiner dans la thématique propre à la théorie du langage, il s'avère décisif pour la phénoménologie elle-même, et partant pour la philosophie, pour la théorie de la science et pour toute forme de pensée peu ou prou « logique » en son essence. C'est que la détermination sans équivoque des *objets* propres à la recherche logique réclame que soient différenciées au préalable les significations proprement logiques et les significations purement expressives appartenant en propre à telle ou telle langue déterminée, mais auxquelles la pensée logique elle-même ne peut éviter de recourir du fait de l'impuissance qui est la sienne à s'exprimer (donc à se dire et à se réaliser) sans la médiation du langage ordinaire, ou plutôt d'une langue dite naturelle, « véhicule » indispensable de la pensée et par suite véritable « incontournable » pour la pensée logique et philosophique. Cependant si la nécessité de ce détour par des « réflexions sur le grammatical » est reconnue par le logicien lui-même, en tant que propédeutique philosophique, il prendra soin en même temps de démarquer son entreprise de celle du grammairien empirique qui nous propose des explications se rapportant directement « à quelque langue donnée historiquement »¹. Il prendra d'autant plus soin de s'en démarquer qu'il sait la facilité avec laquelle le logicien, dans l'analyse des significations logiques et de leur fonctionnement dans des énoncés, sans s'en apercevoir « se laisse mener par l'analyse grammaticale »². C'est que spontanément, naturellement et naïvement, sans que nous ayons besoin le moins du monde de théoriser, nous sommes enclins à croire à « un certain parallélisme entre pensée et langage », même si nous ne doutons pas moins parfois de la perfection de la correspondance, de l'adéquation entre les significations pensées et leur expression linguistique ; nous savons, nous avons une quasi-certitude que les mots que nous propose notre langue signifient quelque chose et qu'en règle générale » des mots différents donnent aussi expression à des significations différentes »³. Toute une tradition « logicienne » n'a-t-elle pas, depuis Aristote, naïvement accepté sans la mettre en question cette croyance à la vertu « logique » du langage en édifiant sur des données grammaticales empiriques les éléments constitutifs du discours : n'a-t-elle pas parlé d'énoncés ou de propositions, de sujet et de prédicat ou attribut, et ainsi de suite ?⁴. Le modèle qui sert, semble-t-il, de guide tant au

1. E. HUSSERL, RL, I, 1, Introduction, p. 11.

2. *Ibid.*, p. 14.

3. *Ibid.*

4. Thèse qu'on a souvent soutenue, notamment pour ce qui est des catégories logiques, dont bien des auteurs, et déjà Trendelenburg (1846), dans son interprétation de la logique aristotélicienne, jugent qu'elles sont de simples productions de la langue grecque. Comme le rappelle P. Arbenaux (Aristote et le langage, dans *Revue de philosophie*), on trouve chez Aristote

logicien qu'au grammairien est bien la proposition (*Satz*) ainsi que la constatation que toute pensée est de l'ordre de la signification, bref se réalise nécessairement à travers des significations appelées à s'exprimer puisque — Heidegger le souligne à son tour — le jugement cellule fondamentale de toute pensée, constitue une production de significations et est énonciation d'un sens⁵. En fait, on est tenté d'interpréter cette prévalence du « sens » et de la « forme » dans le domaine du logique comme du grammatical en observant que la langue est en elle-même « phénoménologique », qu'elle est l'apparaître (phénomène) originel du « logos » lui-même et que comme tel le langage appartient à l'événement du connaître qui se produit en lui, de même qu'on a pu dire que c'est la proposition, modèle originel de la pensée et du discours, qui consacre en même temps l'avènement du « logique » et la constitution d'une conscience logique.

Notons toutefois que Husserl, quant à lui, ne s'engage pas dans la polémique sur le bien-fondé de la « croyance » spontanée en la vertu « logique » du langage ; il se borne à observer et par là même à suggérer qu'il ne considère pas le parallélisme logico-grammatical ni comme de droit ni comme de fait en précisant que « si nous pouvions considérer cette correspondance comme parfaite et donnée *a priori*, et avant tout comme une correspondance qui fournit aux catégories essentielles de signification leur réplique parfaite dans les catégories grammaticales... l'analyse des significations coïnciderait pour ainsi dire avec l'analyse grammaticale »⁶. L'impossibilité de cette coïncidence est attestée par le fait aisé à constater par quiconque que les buts pratiques du discours, les données historiques et contingentes de l'évolution des langues, les éléments circonstanciels de toute espèce, les servitudes phonétiques du langage, tenant principalement aux exigences de la communication, donnent lieu à des formes d'expression propres qui interdisent d'identifier la

propos d'un article de M. Benveniste », in *Annales de la faculté des lettres d'Aix*, t. XLIII, (1965), l'accusation portée contre Aristote — et contre l'ontologie en général — de prendre « l'univers du discours » pour « l'univers de la raison », de confondre le logique et le grammatical a trop souvent été formulée par des philosophes eux-mêmes (par exemple L. Brunschvicg, *Les âges de l'intelligence*) pour que l'intervention critique du linguiste dans le débat venant à son tour dénoncer la dépendance du système logique à l'égard du système linguistique, puisse surprendre le lecteur d'Aristote. Sur ce débat qui ne semble pas près d'être clos, cf. l'article d'E. BENVENISTE, *Catégories de pensée et catégories de langue*, in *Les Études philosophiques*, 1958, n° 4, repris in *Problèmes de linguistique générale*, 1966, p. 63 sq.), et outre l'article, déjà cité, de Pierre Aubenque, J. VUILLEMIN, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote* (p. 75 sq.), et J. DERRIDA, « Le supplément de copule ». La philosophie devant la linguistique », in *Langages*, 6^e année, 1971, n° 24, p. 14 sq.

5. LUP, in FS, p. 120.

6. E. HUSSERL, RL, II, 1, p. 14. Ce qui réduit à néant, partiellement du moins, l'accusation portée contre la prétendue thèse du parallélisme logico-grammatical imputée à Husserl par Ch. Serrus (*Le parallélisme logico-grammatical*). Heidegger constate lui aussi que la « phrase grammaticale et le jugement logique peuvent certes se développer « parallèlement », mais ne le font pas nécessairement » (LUP, p. 119). Il rappelle les travaux d'Ernie Lask pour attester la thèse du logicien pour qui il n'y a pas de « correspondance univoque entre le jugement logique et la phrase grammaticale ». Sur l'émancipation de la logique par rapport à la grammaire, cf. E. LASK, *Die Lehre vom Urteil*, p. 44 sq.

« logicité » a priori du langage recherchée par le logicien et la « grammaticalité » proprement dite manifestée dans le discours effectif.

Or s'il est vrai que le parallélisme strict entre le « logique » et le « grammatical » n'est ni une exigence de droit ni un fait constaté ou constatable à l'évidence dans la réalité linguistique, il reste qu'il paraît difficile de contester qu'il y a dans toute langue une couche profonde qui échappe à l'emprise et à l'intervention contingente d'éléments relevant du domaine de la facticité et de l'« empiricité ». Les langues quoique appartenant pour une part importante à la sphère naturelle, dans leur fonctionnement normal, n'obéissent pas seulement ni à plus forte raison exclusivement à des lois naturelles, celles qui déterminent la vie des êtres physiques et psychiques ; et si, de plus, il est vrai que pendant longtemps la linguistique et la grammaire modernes — délibérément oubliées de leur propre passé sous prétexte que tout ce qui est antérieur au XX^e siècle ne relève pas de la linguistique et appartient tout au plus aux spéculations philosophiques quoique, à certains égards, ces théories anachroniques oubliées aient été infiniment plus « révolutionnaires » que maintes découvertes de la linguistique empiriste la plus récente⁷ — ont cru pouvoir emprunter leurs principes explicatifs exclusivement à la psychologie et aux sciences empiriques, il n'en va plus de même depuis un certain nombre de décennies. En fait, cependant, le linguiste fut précédé dans cette « révolution » des habitudes héritées de la tradition empiriste triomphant dans la philosophie comme dans les sciences positives, engendrant dans les disciplines philosophiques en particulier une néfaste tendance à la déformation et à la « naturalisation » psychologiste des faits, par le philosophe logicien qui ne pouvait s'empêcher de penser que « tout comme dans la sphère proprement logique l'empirique était incapable de se fonder et de s'expliquer lui-même, et qu'il fallait distinguer à côté l'apriorique, le « pur logique », pur de tout élément empirique précisément, il devait y avoir aussi dans la sphère grammaticale de la langue un *a priori*, le « purement grammatical » concernant la seule forme « logique » idéale de la langue⁸. Husserl auquel Heidegger rendra l'hommage qui lui est dû juge en effet que l'intérêt même de la logique exige que l'on s'applique à séparer, avec la rigueur digne de cette discipline, l'apriorique et l'empirique et qu'on se garde, dans l'étude du langage tout comme dans les autres sphères de la connaissance, de les mêler indifféremment. A notre époque dominée par les sciences de la Nature, il invite à ne pas laisser perdre les évidences fondamentales auxquelles nous conduisent pourtant les sciences aprioriques qui ont fait la preuve de leur fécondité ailleurs que dans le seul domaine du mathématique pur. Il semble bien qu'on ne sache plus se soustraire à l'évidence que « le langage n'a pas seule-

7. Cf. Noam CHOMSKY, *La linguistique cartésienne*, un chapitre de l'histoire de la pensée rationaliste, Paris, 1969, Introduction. — M. FOUCAULT, dans sa préface à la réédition de la *Grammaire générale et raisonnée* de Port-Royal, souligne lui aussi l'étrange préfiguration qu'est pour la linguistique actuelle la « grammaire philosophique » des XVII^e et XVIII^e siècles.

8. E. HUSSERL, RL, II, 2, p. 132.

ment des fondements physiologiques, psychologiques et historico-culturels, mais aussi ses fondements aprioriques »⁹. C'est la recherche de cet « élément rationnel », logique du langage, au sens propre du mot, que poursuivaient aux XVII^e et XVIII^e siècles, obscurément et sans doute encore conformément aux seuls principes de la tradition rationaliste, les tenants de la célèbre doctrine de la « grammaire générale et raisonnée ».

Assurément, ces auteurs pris dans le carcan de la conceptualité léguée en partie par un cartésianisme encore chargé de son héritage scolastique, en partie par le système grammatical et la « grammatologique » de la langue latine, n'avaient pas su élaborer en toute clarté une nouvelle conceptualisation de la sphère a priori du langage humain. Cependant l'idée qui les guidait était féconde en soi : c'est qu'il y a par-delà la couche manifeste des faits de la langue résultant d'usages transmis par l'histoire où l'élément grammatical et le culturel s'allient intimement, une couche plus cachée, celle des principes qui régissent, en dernier ressort, les discours dans leur forme concrète, l'agencement des phrases comme l'ordre des mots dans la phrase, et qu'une analyse « raisonnée » était capable de mettre en lumière. A certains égards, on dira que l'ambition de la grammaire générale est de parvenir à déduire la forme générale de toutes les grammaires possibles de la forme « logique » de la pensée. C'est en ce sens que la théorie de la grammaire du rationalisme du XVIII^e siècle constitue non seulement une grammaire *générale*, mais encore une grammaire *raisonnée* puisqu'elle se donne pour objectif « la spéculation raisonnée des principes immuables et généraux du langage » ; N. Beauzée jugeait sans ambages que la « grammaire générale » n'était que l'exposition raisonnée des procédés de cette *Logique naturelle* » qui dirige secrètement, mais irrésistiblement, les esprits droits dans toutes leurs opérations »¹⁰. D'où il faut se garder de conclure que les grammairiens philosophes aient en toutes circonstances et aveuglément accordé foi à la coïncidence parfaite entre le logique et le grammatical. En fait, déjà les penseurs de Port-Royal admettaient explicitement que « la forme grammaticale d'une proposition peut ne pas coïncider avec sa forme « logique » ; aussi serait-il injuste de leur imputer une théorie rigidement « logiciste » qui leur eût fait méconnaître les interventions multiples de l'usage dont ils savaient combien il pouvait parfois venir troubler la forme logique sous-jacente¹¹. La grammaire générale et raisonnée réitère en fait l'effort de la grammaire spéculative du Moyen Age qui s'était déjà ingéniée à proposer une explication rationnelle du langage au lieu de se borner à dresser simplement l'inventaire des usages corrects de la langue latine en particulier, dont le caractère exemplaire voire normatif ne faisait encore guère de doute aux yeux des grammairiens logiciens.

9. *Ibid.*, p. 134.

10. *Grammaire générale et raisonnée*, p. v et p. xv-xvi. N. Beauzée parle même de « Métaphysique grammaticale » qui ne serait rien d'autre que « la nature du langage mise à découvert, constatée par ses propres faits, et réduite à des notions générales ».

11. Cf. *La logique ou l'art de penser*, 1662, p. 208.

Husserl, mettant expressément sa propre entreprise sous l'égide des grammairiens logiciens du XVIII^e siècle, les loue pour la clairvoyance dont ils firent preuve quant à l'impuissance de l'empirique de s'expliquer lui-même, et partant il rencontre chez eux la même volonté philosophique de rationalité ultime à laquelle on ne parviendra qu'en pénétrant jusqu'aux fondements aprioriques. Toutefois, s'il assume délibérément l'héritage rationaliste, il concède qu'il subsistait dans la grammaire générale et raisonnée une certaine confusion entre l'apriorique et l'empirique ; il ne conteste pas que la critique qu'on a formulée à son endroit (en particulier Anton Marty) n'est pas dénuée de pertinence¹². On peut en effet comprendre en un double sens la « grammaire universelle » telle que l'a conçue le rationalisme : elle peut se donner pour tâche de déterminer « les raisons communes à toutes les langues », s'efforcer de dégager en elles la sphère de « ce qui est universellement humain »¹³ ; seulement cette forme d'universalité qui se définit par les traits caractéristiques universels appartenant à la nature humaine en général reste encore entièrement au niveau de la facticité empirique ; si elle désigne en un sens une « nécessité » et une certaine légalité, c'est encore d'une nécessité empirique de fait qu'il s'agit. L'universel que vise la vraie grammaire a priori ne peut être celui qui résulterait de la comparaison des traits les plus généraux mais contingents qui déterminent des langues humaines ; car ces traits ne font qu'exprimer les particularités socio-historiques des communautés linguistiques voire relèvent en fait de l'expérience individuelle de la réalité.

L'authentique grammaire pure est ainsi cette discipline a priori dont la tâche est clairement prescrite : mettre en évidence la structure logique a priori, « l'armature idéale » sous-jacente à toute langue historique, que celle-ci remplit de matériaux empiriques divers¹⁴. Vouloir faire apparaître l'existence d'une telle « armature idéale », c'est-à-dire apriorique, à travers le revêtement empirique varié formé d'éléments physiques, physiologiques et psychologiques, historiques et culturels, sera, aux yeux de maints grammairiens et linguistes, une gageure sinon une totale aberration, du moins tant que seule l'étude comparée des données linguistiques réelles passera pour être à même de révéler une structure générale et des principes éventuellement communs à différentes langues ; ces données, de nature essentiellement psychologique et historique, ne traduisent finalement qu'une généralité empirique et par suite ne manifestent nulle part quelque chose comme un *a priori*, une légalité apriorique ou un modèle idéal auquel se conformeraient les langues empiriques. Tel est le sens de l'objection virulente qu'Anton Marty opposa à l'idée husserlienne de grammaire a priori. Marty souligna expressément la nature « non-logique » de la langue — l'expérience linguistique

12. E. HUSSERL, *RL*, II, 2, p. 134. Il ne revient cependant pas sur son jugement général concernant le bien-fondé de l'objectif de la grammaire philosophique, et ce contre la critique radicale de Marty.

13. *Ibid.*, p. 132/3.

14. *Ibid.*, p. 134.

la plus banale en porterait témoignage — et il juge que le linguiste ne peut que refuser l'idée d'une « langue idéale » : s'il y a dans la langue quelque chose qui ressemble à un a priori, on le cherchera exclusivement du côté des lois générales que met en lumière la « sémasiologie générale »¹⁵. Or, la seule méthode qui convienne à ce type de recherche est celle d'une *psychologie descriptive* qu'il faut opposer tant à ceux qui avancent qu'il n'y a de méthode scientifique que dans l'étude historique du langage (comme le voulut Hermann Paul) qu'à ceux qui préconisent pour la théorie de la grammaire l'application de l'analyse logique en vertu du présupposé erroné que tout ce qui est « ordonné » dans la langue relève de la logique¹⁶.

Nous savons déjà que la *grammaire pure logique* se donne pour tâche de mettre en évidence la structure apriorique du langage, « l'armature idéale » qui soutient toute langue et sert de support aux matériaux empiriques dont elle est formée, bref d'en mettre en évidence les fondements aprioriques et logiques. Quels sont-ils donc et par quelle méthode parvenir à les dégager ? Disons d'abord que la démarche husserlienne est double : elle consiste à la fois à partir du niveau proprement grammatical de la langue, des règles morphologiques et syntaxiques qui assurent la cohérence et la significabilité du discours, mais en réduisant dans ces données linguistiques d'ordre grammatical tout ce qui résulte d'habitudes contingentes de la langue, de faits diachroniques variant selon les langues, en constatant que si telle formation linguistique, telle expression composée est permise par la langue et telle autre combinaison d'expressions interdite par les règles d'usage, celles-ci ne répondent peut-être pas simplement à des motifs arbitraires et contingents, mais bien à des exigences de logique, bref à des lois *a priori* qui transcendent les règles de la pure convenance grammaticale habituelle, celles du bien parler. Les incompatibilités constatées entre telle partie du discours et telle autre ne sont pas le fait du pur hasard historique ou du caprice des interlocuteurs du moment ; si les significations de la langues sont des « objectivités idéales »¹⁷, elles obéissent à des lois qui ne doivent rien à la nature empirique et psychologique de la subjectivité « parlante », comme le prouve d'une certaine façon l'expérience banale que nous avons de l'impossibilité de combiner certaines significations relevant de telle ou telle catégorie, impossibilité qui est bien ressentie comme exprimant une véritable nécessité objective fondée dans la « nature », dans l'essence pure du domaine de la signification. Nous avons la conscience très nette que « nous ne sommes pas libres d'enchaîner comme nous le voulons des significations à d'autres signi-

15. *Untersuchungen z. Grundlegung der allgemeinen Grammatik u. Sprachphilosophie*, Halle, 1908, notamment p. 56 à 91.

16. Id. *Über Wert und Methode einer allgemeinen beschreibenden Bedeutungslehre*, éd. par O. FUNKE, Bern, 1950, II, ch. I, §§ 2 à 4.

17. Interprétation à laquelle Heidegger n'accordera pas, semble-t-il, l'attention qu'elle mérite dans une théorie logique du langage alors que son maître Husserl s'est pour sa part employé à la mettre en relief. Cf. par exemple RL, II, 1, ch. III et IV, et FTL, § 2, et aussi *De l'origine de la géométrie*, en particulier l'Introduction de J. Derrida, p. 57 sq.

fications et que nous ne pouvons mêler arbitrairement, à notre guise, n'importe quel élément du discours avec n'importe quel autre si tant est que nous tenions à ce qu'il soit reçu par notre interlocuteur comme doué de sens et non comme un non-sens absurde¹⁸.

Certes rien ne nous empêche de juxtaposer des mots quelconques avec l'intention d'en former une expression complexe, et avec la prétention que celle-ci, puisque chacun de ses éléments est doté de signification, constitue à son tour une expression douée de sens. Nous pouvons ainsi substituer, dans la phrase « cet arbre est vert », au substantif « arbre » l'adjectif « étourdi » et former la phrase apparemment correcte « cet étourdi est vert », ou bien dans la phrase d'allure scientifique « a est semblable à b » mettre « cheval » à la place de « semblable à », ou encore celle-ci : « ce nombre algébrique n est vert »¹⁹. Naturellement, les exemples qu'on pourrait former de phrases contrevenant ainsi à une « obscure » loi du sens sont légion. A première vue, on sera enclin à expliquer l'impression de non-sens que nous laissent de telles formations d'expressions en alléguant tout simplement la signification objective des expressions, et d'imaginer, à tout le moins pour l'exemple du second type, des situations où ces sortes de phrases seraient parfaitement comprises et admises (par exemple dans un discours poétique du genre surréaliste) : on invitera donc à rechercher la raison de l'impossibilité de ces combinaisons dans la réalité objective que visent les divers éléments signifiants dont se compose l'expression. Or il suffit, pour répondre à cette objection, de pousser plus loin encore l'absurdité des expressions complexes en imaginant des phrases qui ne seraient plus rien d'autre qu'une suite incohérente de mots alignés les uns à la suite des autres sans aucun ordre ; par exemple « quand le ou verdit un arbre sont et », etc. Cette suite de mots se donnant comme une « expression unitaire » et en tant que tout est-elle encore le moins du monde intelligible²⁰ ? L'exemple en tout cas le montre, même indépendamment de la signification objective intuitive que peuvent avoir les mots ou éléments entrant dans l'ensemble formé de la phrase, il semble bien que certains des éléments répugnent à s'associer avec certains autres, et cela en vertu de la fonction qu'ils sont censés exercer par leur essence même dans le tout de la phrase. C'est donc au niveau de la pure forme de signification des expressions que se révèlent des possibilités ou impossibilités de fonctionnement de ces éléments dans le cadre d'une expression nouvelle plus complexe formée en association avec d'autres expressions. Si l'impossibilité constatée de former certaines connexions de significations ne tient pas à un état psychique subjectif, ni à l'objectivité visée par la signification, elle ne tient pas davantage à la « particularité singulière » des significations à combiner, par exemple à leur allure phonétique, mais « aux genres essentiels sous lesquels elles se ran-

18. E. HUSSERL, RL, II, p. 111/2.

19. Les exemples sont de Husserl, *Ibid.*, p. 112/3.

20. *Ibid.*, p. 114.

gent »²¹. On aboutit de la sorte à constater qu'il y a des « catégories de signification », et qu'entre significations ou expressions de catégories diverses existent des rapports possibles ou impossibles, bref qu'il y a des lois de la signification qui autorisent ou interdisent la constitution d'ensembles signifiants unitaires avec des éléments signifiants donnés.

S'il nous est loisible, dans une proposition quelconque, de substituer à la « matière nominale », au nom « cet arbre » n'importe quelle autre matière nominale (« ce corbeau bleu », « ce nombre algébrique n »), et à la « matière adjectivale » n'importe quelle autre matière adjectivale, au risque certes de produire une nouvelle proposition à la signification absurde, fautive ou risible, il reste que l'expression qui résultera de la substitution ne sera pas un « non sens chaotique », incohérent, mais bien une « unité de sens » (ou un sens unitaire) pourvu que nous respections les catégories formelles des significations intervenant²². Ce que l'analyse des exemples montre de surcroît, c'est qu'on peut déceler dans chaque signification (servant de matière syntaxique) une *matière* et une *forme* intimement entrelacées ; le fonctionnement sensé des significations dans un tout significatif (dans le discours concret) dépend des formes syntaxiques, dans toute langue devant exister un système de catégories *a priori* dans lequel se distribuent en quelque sorte les matières syntaxiques en vertu de leurs formes syntaxiques à leur tour déterminées *a priori*. Toute signification appartenant nécessairement à ce système de formes *a priori* (tout mot n'est-il pas nécessairement soit substantif ou adjectif, ou verbe ou adverbe etc..., même s'il est vrai qu'il y a des langues qui admettent que certains mots changent de fonction ou en remplissent plusieurs selon le contexte dans lequel ils figurent ?) et intervenant naturellement dans un ensemble composé de significations en vertu d'une loi *a priori* qui règle les rapports de connexion (de compatibilité ou d'incompatibilité), il s'ensuit qu'une tâche capitale « également fondamentale pour la logique et pour la grammaire » s'impose : à savoir celle qui consistera à « mettre en évidence cette organisation *a priori*, qui s'étend à tout le domaine des significations, et d'explorer dans une « morphologie des significations », le système apriorique des structures formelles, c'est-à-dire de celles qui laissent de côté toutes les particularités concrètes des significations »²³.

Mais quel est le *principe* (non pas purement grammatical, mais *logique*) qui détermine en dernière analyse le système des lois qui régissent le grammatical et aussi le logique (à un niveau moins élémentaire) ? De quel ordre est-il, grammatical ou logique, ou bien encore ontologique ? La réponse, au premier abord, semble renvoyer au pur « grammatical ». Le grand principe qui préside à la constitution du domaine des significations est le principe de l'*unité* de sens, mais qui à son tour implique tacitement, semble-t-il, un principe logique, celui dit de la non-contradiction, si tant est que l'on puisse ici faire la part de ce qui appartient au

21. *Ibid.*, p. 112.

22. *Ibid.*, p. 86 et 113.

23. *Ibid.*, p. 115.

logique proprement dit et ce qui relève du grammatical (même s'il s'agit d'un grammatical n'appartenant à aucune langue en particulier). En fait, pour Husserl le principe de l'unité de sens se rattache à une distinction et à un principe qu'on dira aussi bien logique qu'ontologique : la troisième Recherche logique en a traité sous le titre « La Théorie des Touts et des parties ». Cependant, l'on peut se demander si à l'application des catégories ontologiques au domaine de la signification n'est pas sous-jacent le présupposé qu'il y a « correspondance étroite entre les catégories formelles d'objet et les catégories formelles de signification »²⁴, comme l'avaient du reste déjà expliqué les *Prolégomènes à la logique pure*. Quelle est cette correspondance ? Comment s'exprime-t-elle en fait ? on dira d'abord que les objets, pris à un niveau purement formel, « peuvent être entre eux dans le rapport de tous à parties », et que par ailleurs tout objet ayant ou n'ayant pas de parties, on distinguera les objets *simples* et objets *composés*, l'objet simple étant alors défini comme celui « qui ne peut pas se « décomposer » en une pluralité de parties »²⁵. Quant aux objets composés, ils sont constitués de parties disjointes (éventuellement séparables ou non), mais dans tous les cas reliées au tout de l'objet selon un mode de connexion déterminée²⁶.

Si nous transposons ces observations au domaine de la signification, on notera la même distinction entre significations *simples* et significations *composées*, à laquelle correspond la distinction grammaticale entre expressions simples et expressions composées (§1, IV^e Recherche) ; à quoi on ajoutera qu'on ne peut parler d'« une expression composée » que pour autant qu'elle a une signification bien qu'en tant que composée, « elle se compose de parties qui sont elles-mêmes à leur tour des expressions » ayant leurs significations propres²⁷. Prenons une expression comme « homme de fer » (l'exemple est de Husserl), on y décèle très clairement sous sa signification unitaire par quoi se trouve désigné le caractère dur, ferme, inflexible, etc. d'un homme, deux significations partielles exprimées par les deux mots, homme, fer pouvant naturellement intervenir dans d'autres expressions composées. Ce qui fait la complexité de l'expression, c'est qu'en principe elle peut s'analyser en une pluralité d'expressions plus ou moins significatives par elles-mêmes et relativement indépendantes de l'expression dans laquelle elles entrent. N'importe qu'elle expression complexe du genre « homme de fer », « pays sans montagne » ou « un roi qui gagne l'amour de ses sujets » peut se décomposer en significations partielles : homme, fer, pays, montagne, roi, amour, etc., mais il y a des limites à ce processus analytique de décomposition, celles précisément qui sont indiquées par les significations simples qui constituent comme les « éléments » de la signification composée. Cette limite — est-il besoin de le préciser ? — est indiquée par les

24. Cf. R. SCHERER, *La Phénoménologie des « Recherches logiques » de Husserl*, p. 226.

25. E. HUSSERL, *RL*, II, 2, p. 7/8.

26. Comme sont disjointes par exemple la coloration rouge du drapeau et la surface qu'elle recouvre tout en étant reliées, dans le phénomène sensible, au tout de l'objet : le drapeau rouge. *Ibid.*, p. 8.

27. *Ibid.*, p. 86/7.

éléments *signifiants* simples, en l'occurrence les *mots* en tant qu'unités significatives élémentaires et non pas par exemple les éléments phonétiques simples (les syllabes ou les phonèmes dont se composent les mots)²⁸.

Plusieurs questions peuvent se poser ici qui contribueront à éclairer la problématique logico-grammaticale qui préoccupe le philosophe. Ainsi ayant allégué qu'il y avait correspondance entre les catégories ontologiques et les catégories de signification, on peut être tenté de réduire la complexité ou la simplicité des significations à la complexité ou la simplicité des objets signifiés dans l'expression, bref d'y voir un « simple reflet » de la constitution du domaine d'objets²⁹. Ce qui ramènerait le domaine des significations sous la dépendance directe du domaine d'objets, et ferait de la signification une copie de l'objet désigné. Mais, nous l'avons déjà souligné précédemment, aux yeux de Husserl, la « métaphore de la copie est trompeuse dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres cas », et « le parallélisme présupposé n'existe à aucun point de vue »³⁰. Il n'en veut pour preuve que le fait que des significations composées peuvent « représenter des objets simples » (et il suffit de prendre l'expression elle-même d'« objet simple »), tout comme, à l'inverse, des significations simples peuvent représenter des objets composés ou complexes. Il est clair en outre — qui en disconviendrait ? — « que même là où une signification composée a trait à un objet composé, à chaque partie de la signification ne correspond pas (nécessairement) une partie de l'objet », ni à plus forte raison inversement, à chaque partie possible de l'objet une partie décelable de la signification composée³¹.

Il est une autre correspondance, qui a été jusqu'ici tacitement admise comme allant de soi : c'est celle entre l'articulation de la signification et l'articulation de l'expression linguistique, bref entre le grammatical et le « sémantique » au sens large du mot. Autrement dit, « il se pose la question de savoir si, à chaque mot de la complexion doit être attribuée une signification propre », ou encore formulée plus généralement, si « toute articulation et toute forme d'expression linguistique doivent être considérées comme l'empreinte (*Ausprägung*) d'une articulation ou d'une forme correspondante de la signification »³². Tâchons d'illustrer ce problème concrètement : il revient à se demander si n'importe quel mot dans la chaîne parlée jusqu'aux mots formels, purs outils grammaticaux que sont par exemple les conjonctions ou les prépositions, ont une signification propre, veulent dire quelque chose en dehors, en quelque sorte indépendamment de leur fonction dans le contexte syntaxique, ou bien si ces mots n'acquiescent signification qu'en relation avec d'autres. D'où une nouvelle distinction, au niveau grammatical déjà, entre « signe caté-

gorématique » et « signe syncatégorématique » ; distinction que Husserl emprunte à Anton Marty, qui désigne sous le premier terme un nom, ou l'expression d'une représentation (par exemple « le fondateur de l'éthique »), et sous le second des signes linguistiques « qui n'ont une signification complète que conjointement avec d'autres parties du discours »³³. Mais il n'y a là, à l'évidence, qu'une distinction d'ordre purement grammatical, et l'on pourrait penser que le fait que nous recourons à plusieurs mots pour exprimer une représentation tient simplement à des « particularités contingentes » de la langue dont nous nous servons. Il faut même aller plus loin et affirmer avec Husserl — qui refuse, ce faisant catégoriquement toute idée de parallélisme —, que « l'articulation dans l'expression (c'est-à-dire l'articulation proprement grammaticale) est sans aucune rapport avec de quelconques articulations dans la signification »³⁴. Aussi les mots dits syncatégorématiques qui servent à la formation d'une phrase ou d'une expression catégorématique sont-ils, à parler en toute rigueur, « entièrement dépourvus de signification ». Seule l'expression complète a véritablement une signification. Ainsi l'on peut difficilement soutenir que les prépositions comme *a*, *de*, *pour*, etc. ou les conjonctions signifient par eux-mêmes et indépendamment de tout contexte. Cependant on admettra tout aussi difficilement que c'est pur hasard ou accident si « la langue se sert de noms composés de plusieurs mots en vue d'exprimer une représentation » ; c'est essentiellement en vertu de la fin fondamentale qu'elle poursuit : créer une expression adéquate traduisant nos représentations, elles-mêmes formées souvent de pluralités de représentations partielles reliées entre elles dans l'unité d'une représentation indépendante³⁵. En d'autres termes, on admettra difficilement que la distinction grammaticale évoquée ne soit pas fondée dans une distinction essentielle se retrouvant dans le domaine de la signification ; si la langue a pour fonction de traduire fidèlement les significations possibles, elle doit aussi disposer à cet effet des formes grammaticales appropriées, c'est-à-dire capables de « conférer à toutes les formes discernables des significations une « expression » discernable », et il n'est pas inutile de rappeler que « la différence grammaticale » est toujours, à considérer les choses strictement, « la marque d'une certaine différence essentielle dans l'ordre de la signification »³⁶.

On est en droit dès lors de rechercher le fondement de la distinction grammaticale entre mots catégorématiques (appelés aussi parfois « auto-sémantiques » par Marty) et mots syncatégorématiques (ou synsémantiques) dans le domaine de la signification, distinction qui a ses fonde-

28. *Ibid.*, p. 87.

29. *Ibid.*, § 2, p. 87 qui est justement intitulé : « Si la complexité des significations est le simple reflet de la complexité des objets ».

30. *Ibid.*, p. 87/8.

31. *Ibid.*, p. 88.

32. *Ibid.*, p. 94.

33. *Ibid.*, p. 94. Husserl s'y réfère à l'article de A. MARTY, *Über subjektlose Sätze*, III *artf Viertelj. F. wiss. Philos.*, 8^e année, p. 293.

34. E. HUSSERL, *op. cit.*, p. 96.

35. *Ibid.* Husserl précisera que le terme de « représentation » ne vise pas l'acte psychique de me représenter quelque chose, mais plutôt ce qui est représenté comme tel dans l'acte de représentation ; de plus le représenté est visé avec ses articulations et ses formes. De sorte qu'à la limite « représentation » et « signification » coïncident au point que le second terme peut faire figure de synonyme du premier.

36. *Ibid.*, p. 96-7.

ments logiques dans celle établie au niveau ontologique entre objets (ou contenus) *indépendants* et objets (ou contenus) *dépendants*³⁷. Aussi Husserl appliquera-t-il de préférence cette désignation au domaine des significations (et Heidegger, nous le verrons, l'adoptera à son tour en la rapprochant de la division fondamentale des modi significandi en *modus significandi essentialis* et *modus significandi accidentalis*)³⁸. Husserl prendra soin de garantir la légitimité logique de la distinction proposée en écartant un certain nombre d'autres distinctions analogues possibles, quant à elles entièrement tributaires du niveau purement grammatical de la réalité linguistique empirique. Il rappelle ainsi que seule est à prendre en considération l'expression proprement dite en tant qu'elle exprime précisément une signification ; ce qui interdit naturellement de qualifier d'expressions composées celles qui ne seraient pas elles-mêmes composées d'expressions à part entière, c'est-à-dire composées de significations ; en d'autres termes, on se gardera de prendre pour « éléments » entrant dans la composition d'une expression les syllabes par exemple ou les phonèmes dont est composé le mot ou « monème » (ce que la linguistique empirique est tentée de faire en invoquant des principes différents de ceux du logicien et en faisant en tout cas abstraction, pour des raisons heuristiques, de la « signification » comme telle). En revanche, — et c'est sans doute sur ce point qu'il y aura désaccord avec le linguiste — on tiendra compte d'expressions composées de plusieurs mots « parce qu'il appartient au concept de mot d'exprimer quelque chose » sans qu'il soit nécessaire que la signification exprimée soit indépendante, bref que le mot, soit, pour user de la terminologie du linguiste — qui répugne aujourd'hui, semble-t-il, à recourir au concept de mot en raison de son étroite dépendance, dans sa fonction linguistique, de l'écriture — un monème autonome visant une unité significative stable dans la chaîne syntagmatique³⁹. Il y a ainsi des mots (comme les prépositions, pour, ou les conjonctions comme, mais, et, ou, etc.), dont la signification dépend certes du contexte syntagmatique dans lequel ils fonctionnent, qui sont dits de signification dépendante parce qu'ils ne peuvent « figurer que comme composantes formelles des expressions de significations indépendantes »⁴⁰ ; ce sont ces mots que le linguiste nomme parfois « monèmes fonctionnels » ; mais on hésitera à les taxer d'expressions

37. Husserl définit clairement cette distinction dans le 1^{er} chap. de la III^e Recherche logique, en particulier dans les §§ 2, 3 et 5 en précisant qu'est *indépendant* un objet ou un contenu qui n'est nullement conditionné dans son existence par l'existence d'autres objets ou contenus, en d'autres termes un objet qui, *a priori*, en vertu de sa propre essence « pourrait exister même s'il n'existait absolument rien en dehors de lui » (RL II, 2, p. 17). Par contre, est dépendant tout contenu qui, quant à son essence, est lié à d'autres contenus, et ne peut pas exister si d'autres contenus n'existent pas conjointement avec lui. Les objets ou contenus dépendants se présentent donc toujours comme des parties par rapport à un contenu qui fait figure de tout à leur égard.

38. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 284.

39. E. HUSSERL, RL, 2, p. 98. Cf. A. MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, ch. IV, p. 107/8.

40. E. HUSSERL, RL, II, 2, v. 98

dépourvues de signification, comme le sont en général les composantes phonétiques proprement dites des mots, les phonèmes, les syllabes ou les lettres encore que, même parmi elles, il y ait beaucoup de syncatégorèmes authentiques comme les préfixes et les suffixes flexionnels, du moins dans certaines langues comme les nôtres. On dira ainsi que le phonème *bi-* n'est pas un syncatégorème authentique tandis que « et » ou « ou » le sont, c'est-à-dire qu'ils ont une signification et peuvent, même isolés, être compris car « ils sont conçus comme porteurs de moments de signification déterminés quant à leur contenu », ces moments fussent-ils incomplets et réclameraient-ils pour être pleinement significatifs un complément⁴¹. Lorsque le syncatégorème remplit normalement sa fonction (celle de préposition, de conjonction, de génitif), autrement dit, qu'il se présente dans le contexte d'une expression complète indépendante, il est bien « porteur de signification » pour un certain membre dépendant de la signification et contribue à la formation de l'expression comme telle.

Il peut y avoir des significations dépendantes ou relativement ou partiellement indépendantes formées de plusieurs significations dépendantes, chacune de celles-ci constituant *une seule* expression, mais l'ensemble à son tour constituant une expression composée dont on observera cependant que « sa signification, sans préjudice de son caractère unitaire, a besoin d'être complétée » et ne devient par suite entièrement intelligible que dans un contexte significatif plus vaste⁴². Puisqu'à la signification correspond toujours un acte de signifier simple ou complexe, c'est-à-dire composé de plusieurs actes de signifier partiels, est *indépendante* une signification « quand elle peut constituer la signification pleine et entière d'un acte concret de signification », *dépendante* lorsqu'elle ne peut se réaliser que « dans un acte partiel dépendant d'un acte concret de signification » ; autrement dit, quand elle ne peut acquérir de réalité concrète qu'en connexion avec d'autres significations déterminées qui la compléteront, bref c'est une signification qui « ne peut » exister « que dans un ensemble de significations »⁴³.

Cette loi de la grammaire logique relative à la dépendance des significations ayant son fondement d'essence dans la loi ontologique régissant la dépendance des objets, la tentation est grande à nouveau (elle le fut déjà devant le problème de la simplicité ou de la complexité de la signification) de rapporter la dépendance (ou l'indépendance) des significations à la dépendance (ou indépendance) des objets signifiés et à en déduire que « les expressions catégorématiques se réfèrent à des objets indépendants, les expressions syncatégorématiques à des objets dépendants »⁴⁴. Il n'en est rien pourtant. Une telle conception reviendrait à admettre un parallélisme ontologico-grammatical déjà refusé par ailleurs, qui de plus se trouve réfuté par l'expression même de « moment dépendant », expression catégorématique, c'est-à-dire signification indé-

41. *Ibid.*, p. 99.

42. *Ibid.*, p. 101-2.

43. *Ibid.*, p. 101-2.

44. *Ibid.*, p. 105-6.

pendante qui représente pourtant quelque chose de dépendant. Et l'on sait que tout moment dépendant peut être transformé en objet d'une signification indépendante (de même que tout adjectif peut être transformé en substantif : rouge/rougeur, égal/égalité, grand/grandeur, etc...), ces concepts « abstraits » étant des formes catégoriales et des significations indépendantes quoiqu'ils ne représentent pas d'objets concrets et indépendants pris en toute rigueur⁴⁵.

Reste une dernière, mais sérieuse difficulté en ce qui concerne les expressions syncatégorématiques : si les significations dépendantes qu'elles traduisent appellent un complément, comment peuvent-elles être comprises en dehors de leur contexte catégorématique, c'est-à-dire en dehors de leur fonction dans un ensemble de significations plus complet ? N'y a-t-il pas contradiction entre le principe affirmé et l'expérience naïve que nous avons de l'emploi de quantité de particules (prépositions, ou conjonctions comme, et, ou, etc. ou autres expressions dépendantes comme égal à, en liaison avec, etc.) ? Il n'en est pas moins vrai que nous avons souvent beaucoup de mal à dire si l'on nous interroge sur ces éléments syncatégorématiques du discours ce qu'ils signifient pour nous pris isolément, détachés de leur contexte et nous ne sommes pas loin de juger que ces particules une fois détachées du discours vivant sont comme des « flatus vocis ». Nous nous tirons généralement d'affaire pour en expliquer la signification en les intégrant précisément dans un contexte catégorématique : nous représenter la signification du mot « et » en le référant à de « vagues représentations concrètes » où il fonctionne selon le schéma *A et B*, ou encore en évoquant, comme complément de signification, l'idée indirecte de la conjonction de coordination bien connue de nous⁴⁶.

C'est la distinction même des significations en indépendantes et dépendantes et la définition de la dépendance (ou de l'indépendance) qui conduiront à la constatation de l'existence de lois régissant *a priori* le domaine des significations. En effet, comme c'est le cas en général pour les objets dépendants, ce n'est pas le hasard qui détermine le type de complément réclamé par telle signification syncatégorématique, mais dans chaque cas de signification dépendante, « son besoin d'être complétée par de nouvelles significations » est déterminé *a priori* par une loi d'essence qui « indique, par conséquent, les espèces et les formes de rapports dans lesquelles elle doit être insérée » ; autrement dit, c'est la nature même des significations qui veut qu'elles soient « soumises à des lois *a priori* qui régissent leur combinaison en de nouvelles significations »⁴⁷. L'existence objective de ces lois se manifeste à l'évidence dans la conscience que nous avons que « nous ne sommes pas libres d'enchaîner, comme nous le voulons, des significations à d'autres significations » comme nous l'avons déjà noté, « et en conséquence nous ne pouvons pas, dans une unité de connexion douée de sens, mélanger arbitrairement les éléments »⁴⁸.

45. Ce problème est l'objet du § 8 a). *Ibid.*, p. 106.

46. *Ibid.*, p. 116 sq., surtout p. 119-120.

47. *Ibid.*, p. 119.

48. *Ibid.*, p. 112.

Dans toute langue évoluée la différence essentielle entre signification indépendante et signification dépendante ainsi que les lois *a priori* de leur enchaînement et de leur transformation en nouvelles significations « doivent se manifester plus ou moins clairement dans la théorie des formes grammaticales, et dans une classe correspondante d'incompatibilités grammaticales »⁴⁹. Il a également été établi que la possibilité ou l'impossibilité des enchaînements et compositions de significations ne tient pas à la particularité matérielle de ces dernières mais à leur appartenance à tel genre ou catégorie de la signification (et déjà à leur appartenance à la catégorie des significations dépendantes ou indépendantes). D'où la nécessité pour une grammaire pure logique qui en vertu de son principe même exclut toute « matière » de la connaissance, d'établir « les formes primitives des significations indépendantes, des propositions complètes, avec leurs articulations »⁵⁰. C'est à partir de là que s'impose ensuite une seconde tâche, celle qui consistera à établir « les formes élémentaires de complication et de modification qu'admettent, d'après leur essence, les diverses catégories de membres possibles »⁵¹. Or l'exemple de la forme élémentaire la plus connue sinon la plus universelle que connaisse le logicien est la forme prédicative du jugement, forme à la fois originaire et paradigmatique pour la logique en tant que théorie apophantique, dont dérive toute autre forme du jugement : c'est la structure catégoriale simple qui s'exprime formellement dans cette proposition « S et p ». Cette forme est, semble-t-il, la plus originaire et la plus simple de la proposition parce que composée réellement de significations indépendantes simples, S qui représente la forme du *sujet*, et p qui signifie celle du *prédicat* en général. On voit dès lors sans trop de difficulté comment le logicien sera amené à établir les lois de la composition et de la complication des significations à partir de ce schéma syntaxique élémentaire et formel ; lois qui détermineront en même temps les conditions de la compatibilité ou de l'incompatibilité des membres entrant dans l'unité de la signification ou proposition, et par voie de conséquence les conditions générales du sens et du non-sens. Sans entrer dans le détail de l'analyse phénoménologique, on notera que tout jugement, toute proposition, pour être conforme à la structure élémentaire fondamentale de la proposition, devra respecter à la fois la *spécificité* des termes (significations) et l'*ordre* de leur association ; autrement dit, si S par exemple représente la forme-sujet, seuls des sujets, c'est-à-dire des significations ayant la forme substantive ou nominale peuvent figurer à sa place, de même que seules des significations à la forme adjec-

49. Dire que l'impossibilité de la connexion est régie par une loi d'essence, c'est dire tout simplement qu'elle n'est pas l'expression seulement d'une impossibilité subjective, autrement dit : « il ne tient pas à une impossibilité de fait (par exemple à la contrainte que nous imposerait notre « organisation mentale ») que nous ne puissions pas réaliser l'unité ». Il s'agit, au contraire, d'une impossibilité « objective, idéale, fondée dans la nature, dans l'essence pure » du domaine de la signification, ou plus généralement du domaine d'objets en cause. *Ibid.*, p. 111.

50. *Ibid.*, p. 122.

51. *Ibid.*, p. 124.

tive, c'est-à-dire affectant la forme-prédicat peuvent prendre la place du terme p. Il en va de même pour la forme primitive de connexion Sp combinant une signification nominale quelconque S (maison) avec une quelconque signification adjectivale p (rouge) ne pouvant donner lieu qu'à une nouvelle « signification nominale »⁵².

Dès lors apparaît une première justification logique de la tâche « grammatologique » que le logicien pur se voit prescrire, et, par voie de conséquence, s'éclaire la nécessité du lien indissociable entre grammaire pure et logique pure : en effet, aux yeux de Husserl, puisque toute forme concrète de signification est ou bien une *proposition*, ou bien une partie intégrante d'une proposition — tout comme, dans nos grammaires, un mot est ou bien une phrase à lui seul, ou bien s'intègre en elle comme partie du discours — il va de soi que « la théorie des structures élémentaires et des formes concrètes de construction des « jugements » — par quoi il faut entendre à présent les « propositions » — embrasse manifestement toute la morphologie des significations »⁵³. Heidegger, on le notera une fois de plus, sera amené très logiquement de la théorie du jugement (fût-ce à travers une étude critique de la théorie du jugement dominant à l'époque, à savoir le psychologisme) à la grammaire logique (fût-ce par le truchement d'une étude historique et critique de la grammaire spéculative médiévale) précisément parce que celle-ci constitue en premier lieu la théorie des formes pures de signification.

3. La Théorie des formes de signification et le problème des parties du discours.

« Les articulations et les formes grammaticales expriment, tout au moins *grosso modo*, les articulations et les formes qui sont fondées dans l'essence de la signification ».

E. HUSSERL, *Recherches logiques*, III.

Le détour par la « grammatologique » husserlienne est-il réellement éclairant pour qui veut comprendre les présupposés et les origines de la conception heideggerienne ? On serait en droit d'en douter si l'auteur ne soulignait lui-même tout ce que son exposé du sens du concept de signification et de la fonction de signification devait à l'analyse phénoménologique. Les divergences, il est vrai, tout autant que les convergences qu'on peut déceler entre les deux auteurs ne manqueront pas de contribuer à une compréhension plus pénétrante de la pensée du philosophe. Les divergences de point de vue éclatent d'emblée dans la teneur même du chapitre consacré à la réalisation concrète de la théorie des formes de signification, qui fait suite à l'exposé général des principes et concepts

52. *Ibid.*, p. 125-6.

53. *Ibid.*, p. 124.

fondamentaux de la grammaire spéculative¹. La méthode la plus appropriée à l'exposé de la « tâche spéciale » assignée à la grammaire spéculative traditionnelle — et qui rejoint très directement ce que les auteurs classiques ont toujours considéré comme étant la tâche spécifique de la grammaire — paraît être celle qui combine le point de vue objectif et le point de vue subjectif, en d'autres termes, celle qui considère *en même temps* les formes de signification et la fonction des actes signifiants intervenant sans qu'on ait encore à redouter, à ce stade de l'analyse, les conséquences psychologues qu'une semblable « méthode mixte » risque d'entraîner en nous égarant et en nous faisant confondre la sphère objective des contenus de signification avec celle des facticités psychologiques empiriques². Un autre risque se trouve écarté d'un tel exposé : celui de juxtaposer sans plan et partant sans logique des phénomènes appréhendés au hasard et d'oublier par là même l'exigence logique d'ordre et de systématisme, l'un et l'autre réclamant en dernière analyse une véritable *déduction* des phénomènes en cause à partir d'un phénomène originaire quitte à faire parfois violence à la nature empirique des objets traités³. Le grammairien médiéval sut éviter les deux dangers, tant les errements d'une analyse empiriste et psychologue que les écueils d'une étude systématique et purement a priori, en fondant sur les « choses mêmes » l'ordre des formes de signification, sans mettre en doute un seul instant, — il est vrai qu'un tel doute ne pouvait se concevoir à l'époque médiévale — que l'ordre des choses précède l'ordre des idées.

On partira dès lors du principe « ontologique » selon lequel la sphère des objets et celle des significations se trouvent en rapport d'expression et de détermination et l'on constatera que l'une des distinctions fondamentales du domaine objectif en général (dont les significations font partie), celle des objets en indépendants et dépendants se retrouve, comme Husserl l'avait clairement montré, dans le domaine des significations⁴.

1. Disons dès maintenant que la théorie des formes de signification telle que Heidegger l'expose par le truchement du grammairien médiéval est directement tributaire de la grammaire « scolaire ». Il suivra la classification traditionnelle des formes grammaticales en parties du discours, qui est manifestement fondée sur la distinction métaphysique de la substance et de l'accident (DS, in FS, p. 285). Il cherchera en somme à vérifier le bien-fondé de cette classification des fonctions syntaxiques principales des mots. Il s'avère ainsi que Heidegger est infiniment plus proche du grammairien spéculatif que du logicien pur, du moins comparé à Husserl. Mais du même coup son acceptation de la classification traditionnelle des parties du discours l'expose à l'objection à laquelle échappe peut-être la grammaire pure logique de Husserl, et dont il fera lui-même ultérieurement grief à la grammaire et à la logique traditionnelles, à savoir de partir d'un présupposé métaphysique non démontré.

2. M. HENNINGER, DS, in FS, p. 283. Heidegger évoque explicitement le danger d'une « aberration psychologue ».

3. L'ordre, selon Heidegger, n'est pas seulement une exigence de la logique, mais aussi de la conscience *esthétique*. Cependant il est permis de douter que l'idée d'ordre résulte toujours, dans tous les domaines, de ce qu'on nomme le « système » et, à plus forte raison, le système au sens déductif qui tend toujours, peu ou prou, à porter atteinte à la facticité des phénomènes. *Ibid.*, p. 284 (174).

4. Heidegger renvoie explicitement à la III^e Recherche logique, ch. I. DS, in FS, p. 285 (175). Quant au rapport « ontologique » entre objet et signification, il précise : « Par les significations, des objets sont exprimés ; ceux-ci déterminent à leur tour les significations ». *Ibid.*, p. 284 (174) sq.

Il s'ensuit qu'on peut diviser les actes signifiants en deux groupes principaux : ceux dont la fonction donne lieu à la constitution d'une signification indépendante, et ceux dont le contenu se révèle être une forme dépendante. Le penseur médiéval qui place en tête de la grammaire cette division fondamentale des *modi significandi* met ainsi en relief la différence entre le *modus significandi essentialis*, qui constitue précisément les formes de signification fondamentales se définissant par le fait qu'elles n'ont pour exister nul besoin de détermination supplémentaire, et le *modus significandi accidentalis* qui, par définition, s'édifie sur le *modus essentialis* ; la détermination qu'il confère à la forme de signification ne peut se constituer sans l'association avec une forme indépendante, « essentielle » quant à elle. Heidegger voit la caractéristique essentielle de ces formes dépendantes dans l'impossibilité *objective* — et non purement subjective, psychologique — et ressentie comme telle par la conscience, de pouvoir exister pour elles-mêmes, bref dans leur « inessentialité »⁵.

Sans revenir sur la définition rigoureuse que Husserl sut donner de cette différence logique entre objets dépendants et objets indépendants, Heidegger note cependant qu'elle s'applique sans difficulté à la division fondamentale des *modi significandi* selon l'auteur de la *grammatica speculativa*⁶. Mais ce faisant Heidegger va plus loin que son maître Husserl — et dans une direction métaphysique, semble-t-il, que ce dernier n'eût pas approuvée sans hésiter — puisqu'il juge que la division ontologique des objets en dépendants et indépendants que reflète la sphère des formes de signification nous apparaît dans la réalité empirique dans la différence entre chose et qualité, ou mieux entre substance et accident, catégories fondamentales de toute l'ontologie classique⁷.

Pour saisir plus concrètement le sens de ces distinctions formelles et des déterminations générales au sujet du *modus essentialis* et *accidental*, qui ont permis de mettre en relief la « structure formelle » de chacune des régions et d'en établir l'articulation interne, il conviendrait sans doute sinon de passer en revue l'ensemble des différentes parties du discours et dans l'ordre logique traditionnel, du moins de faire apparaître l'essence des principales catégories de signification qui définissent et déterminent le fonctionnement de toute langue selon la grammaire spéculative médiévale, que tous les grammairiens classiques se sont contentés de reprendre telles quelles pendant des siècles. Certains admireront la remarquable stabilité et continuité du système conceptuel de

5. *Ibid.* — Heidegger renvoie pour ce texte au *Tract. de mod. sign.* cap. VII, 5 a. Mais il est manifeste qu'il songe en même temps au texte husserlien où cette impossibilité logique d'exister — et partant d'être pensé — qui caractérise les objets et contenus de conscience dépendants est définie avec vigueur, et ce notamment contre la tentative d'une interprétation psychologiste cherchant à la fonder dans nos « dispositions psychiques ». Cf. RL, II, 2, § 7, p. 21 sq.

6. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 286 (175).

7. Il y a là, dans cette thèse du reflet, dans le domaine des significations, de la distinction métaphysique fondamentale entre chose et qualité, ou substance et accident, que reproduirait la sphère du sens une manière en même temps d'affirmer la priorité de l'ontologique sur le logique, de l'être sur le sens, que l'auteur lui-même aura plus tard scrupule à partager, même au moment où l'Être l'emportera sur le Penser. Cf. DS, in FS, p. 285 (175).

la science grammaticale qui, depuis ses premiers balbutiements occidentaux chez les grammairiens grecs, n'a pas connu de véritables bouleversements, contrairement à l'histoire des systèmes conceptuels des sciences de la nature, et ils inclineront à y voir le signe de la justesse du chemin sur lequel cette discipline formelle s'est engagée dès ses commencements. D'autres seraient plus tentés de déplorer que l'unicité du chemin ait en quelque sorte imposé une vue unique sur le langage humain en le prenant essentiellement dans sa fonction logique et qu'il ait ainsi fait obstacle à l'exploration d'autres voies tout aussi fécondes peut-être que celle choisie par des auteurs qui ne surent rompre l'alliance sacrée de la grammaire et de la logique. Heidegger lui-même une fois qu'il aura pris ses distances à l'égard de l'héritage logique — ou logiciste — de la phénoménologie husserlienne, se rangera du côté de ceux qui mettent en accusation l'impérialisme de la conception « grammato-logique » du langage enfermant la pensée du langage dans ces formes vides que sont devenues les catégories grammaticales, véritable carcan semblable à un « réseau de fils de fer » dont il faut délivrer et la langue elle-même et la pensée lorsqu'elle se fait « onto-logique »⁸. Mais pour l'heure, l'analyse grammaticale lui paraît être la seule méthode d'exploration du domaine spécifique du langage et du logique, le domaine de la signification hors duquel il n'y a ni discours ni langue ni à plus forte raison de science ou de logique. Que la méthode appropriée doive être *analytique*, quoi de plus naturel s'il est vrai que le discours est un tout qui doit s'analyser en ses parties.

a) La logique du Nom.

Si l'analyse des fonctions de signification des différentes parties du discours commence par l'examen de l'essence de la catégorie de signification du *NOM*, ce n'est pas simplement parce que l'auteur médiéval suit l'ordre traditionnel de l'exposé des huit parties du discours, c'est davantage parce que le nom est la catégorie de mots (ou de significations, l'une et l'autre étant ici singulièrement confondue) la plus fondamentale aux yeux des auteurs classiques dont Heidegger partagera l'opinion même s'il lui arrivera d'interpréter de façon différente la fonction essentielle du nom ; le nom est l'expression même de l'essence de la proposition, il est ce sans quoi en fait il ne saurait y avoir de discours pas plus qu'on ne peut imaginer une réalité où il n'y aurait plus que des « accidents », et pas de substances. Mais la thèse selon laquelle c'est le nom, et non pas le verbe — bien qu'il jouisse lui aussi d'une « position privilégiée » dans le tout signifiant du discours, comme Heidegger le soulignera⁹ — qui constitue la première des catégories de signification ne se justifiera que lorsque se sera manifestée l'essence de sa fonction de signification, lorsqu'on aura établi ce qui fait du nom un nom, c'est-à-dire une désignation de l'être, bref le paradigme de la signification.

8. Cf. EM, ch. II, Zur Grammatik und Etymologie des Wortes « Sein », p. 40 sq. (63) sq.

9. DS, in FS, p. 323 (204). Sur le privilège du nom dans la théorie classique du langage, cf. par exemple M. THURCAULT, *Les mots et les choses*, p. 111 sq.

Or si le nom est une *forme* de signification, pour en saisir le sens et la fonction, il faut, de même que pour toute forme qui est déterminée par la matière, nous tourner du côté du réel afin de découvrir les déterminations les plus universelles qui le régissent. L'une de celles-ci, l'un des modes les plus universels de l'être est celui que la scolastique désigne sous l'expression de « *modus entis* » : tout être, à quelque domaine ontologique qu'il appartienne, est un *quid* (Was), un quelque chose (*Etwas*), un objet, comme nous l'a déjà appris la théorie des catégories. Puisque les catégories de signification, en dernière analyse, « reproduisent » les catégories ontologiques, on ne s'étonnera guère de voir la catégorie de signification « *Nomen* » définie par cette propriété primordiale qui revient à tout ce qui est objet (*Gegen-Stand*), à savoir sa « stabilité », ou mieux, sa « sub-stantialité », comme tend à le suggérer le mot lui-même ; on dira dès lors que la fonction du nom consiste précisément à « exprimer un objet en tant qu'objet »¹⁰. Définition qui cependant n'épuise pas le sens de la fonction de signification du nom, jugera déjà l'auteur médiéval, puisque tout objet recèle en soi en quelque sorte un moment qualitatif des plus généraux dont le nom doit tenir compte dans sa fonction de signifier l'objet en tant qu'objet. Seulement, s'il éclaire sa propre conception en recourant à la définition du nom laissée par les anciens grammairiens : « *nomen significat substantiam cum qualitate* », en un sens c'est pour lui faire dire *plus*, en un autre sens pour lui faire dire *moins*¹¹. Plus, parce que la fonction de signification du nom est prise dans sa plus large extension au lieu d'être réduite aux seules substances et qualités de la réalité naturelle, même si, concèdera-t-on, du point de vue génétique l'occasion ou l'origine de la formation de cette catégorie de signification est à chercher dans la réalité naturelle empirique. La catégorie des noms s'étend ainsi au monde des objets en général et vaut tout autant pour les objets logiques ou mathématiques, pour des objets idéaux non existant selon les critères du réalisme naturaliste ; il en est de même, naturellement, des qualités qui ne reproduisent pas nécessairement des déterminations de la réalité empirique sensible. Le *modus significandi* appelé « *nomen* » dit *moins* chez Duns Scot que chez les anciens grammairiens en ce sens que le *modus entis* signifié par le nom est pris dans une extension si générale et illimitée dans son application qu'il efface nécessairement la richesse de contenu que visait le concept de substance de la réalité naturelle, référence des anciens grammairiens¹².

Chaque fois qu'il évoque le « *ens nomen* », l'auteur scolastique aura en vue non pas un objet ayant existence réelle, mais l'objet dans son essence, dans sa quiddité, son « être-objet » (*Gegenstandsein*), traduit Heidegger¹³. En d'autres termes, le nom signifie son objet qu'il soit existant ou inexistant, il ne le vise pas dans sa réalité temporelle (de

même que le nom de Socrate par exemple ne signifie pas le Socrate réel tel qu'il existe) mais en tant qu'il est contenu d'un acte signifiant. Une telle conception permet d'écartier du même coup une difficulté déjà entrevue : bien que certains « objets » de la pensée ou de l'imagination ne soient pas des réalités et que leur signification ne désigne pas d'objet réel (par exemple le néant, la cécité), ils n'en demeurent pas moins objets d'actes signifiants et sont soumis aux mêmes déterminations générales qui valent pour tous les objets quels qu'ils soient ; par conséquent, rien ne s'oppose à ce qu'ils soient exprimés eux aussi par des noms¹⁴. D'ailleurs, s'il n'en était pas ainsi, si seuls étaient exprimables, dicibles les objets réels, c'est-à-dire les objets concrets, singuliers, localisés hic et nunc, aucune pensée logique et partant « générale » ne serait possible. Or, précisément, ce qui caractérise le *modus significandi essentialis* du nom, c'est qu'il se particularise en deux modes spécifiques : le *modus communis* et le *modus appropriati* ; le premier a cette fonction de signification qui résulte de la particularité de certains objets de comporter un « moment commun » détachable par la pensée abstractive et pouvant dès lors faire l'objet d'un acte de signifier, le moment objectif abstrait revenant aux objets singuliers comme une détermination propre à chacun d'entre eux¹⁵. Selon l'auteur scolastique, ce sont là les objets que le logicien connaît traditionnellement sous le nom d'« Universels »¹⁶.

Heidegger, sans s'engager dans une nouvelle querelle des Universaux, note cependant que la terminologie moderne, l'expression de « représentation générale » qu'on préfère au concept classique finalement n'est pas plus claire ni plus convaincante. Bien au contraire, elle est en elle-même fort équivoque et par suite donne lieu à bien des errements. En effet, il faut se garder, d'une part, d'interpréter l'idée de représentation comme un simple acte psychique, car si elle l'était, comme tout acte psychique elle serait nécessairement individuelle et l'on ne saurait sans contradiction imaginer de représentation qui fût générale ; il n'y a pas davantage de représentation générale si c'est le *contenu* de représentation qui est visé et qualifié de général au sens strict du terme. Heidegger ne voit qu'une interprétation sensée du concept de « représentation générale » : c'est justement celle qui rattache le problème à la fonction de signification du général ; en d'autres termes, un contenu de représentation ne peut être dit général qu'« eu égard à sa fonction », à savoir à la possibilité qu'on y décèle d'être énoncé d'une pluralité d'objets singuliers¹⁷. Heidegger attribue au logicien scolastique le mérite d'avoir compris que l'*Universale*, ce que les modernes nomment l'*Allgemeinvorstellung*, peut être reconnu pour lui-même, bref d'avoir expressément montré qu'il y

14. *De mod. sign.* cap. VIII, 6 a sq. — Heidegger se borne ici à cette référence aux exemples proposés par l'auteur scolastique (le « nihil », la « cécité », qui de toute évidence ne visent pas d'objets réels) ; la distinction husserlienne, plus rigoureuse, entre objets réels et objets idéaux demeure cependant à l'arrière-plan sans être expressément prise comme référence.

15. *Ibid.*, p. 291 sq. (180).

16. *De mod. sign.*, cap. IX, 6 b n. 1.

17. M. HEIDEGGER, *DS*; in *FS*, p. 292 (180).

10. M. HEIDEGGER, *DS*, in *FS*, p. 288 (177) sq.

11. *Ibid.*, p. 289 (177). Cf. aussi *De mod. sign.*, cap. VIII, 5 b sq.

12. *Ibid.*, p. 290 (179).

13. *Ibid.*, p. 291.

a une conscience spécifique du général, dont Husserl s'emploiera à son tour à démontrer la réalité¹⁸.

La définition de la pensée générale par l'énonciabilité générale du concept visé par le nom renvoie le logicien, semble-t-il, du côté du grammairien qui pourtant n'a pas qualité, pas davantage que lui, pour proposer une solution du problème de la réalité spécifique du général. Définir le général, comme on le fait, en déclarant qu'il est ce qui peut être attribué à une multiplicité d'objets singuliers revient à affirmer que tel moment ou contenu de signification est dit général parce qu'il peut sensément être énoncé à propos de tels et tels objets singuliers; ou comme l'expliquera de son côté Husserl, la généralité du nom ne signifie rien d'autre que le fait incontestable qu'un seul et même mot englobe ou prétend englober « une multiplicité bien délimitée idéalement d'intuitions possibles », c'est-à-dire la conscience que nous avons de devoir lui accorder « la possibilité d'exercer une fonction de dénomination actuelle » pour tous les objets appartenant à la même classe¹⁹. Ce qui ne fait pas cependant de l'*Universale* ou du général une « réalité psychique », comme le soutiendra la doctrine fallacieuse dite du psychologisme — ni même une réalité purement « nominale » ou linguistique, comme le suggérât le nominalisme, autre forme tout aussi erronée du psychologisme; il est plutôt, précisera Heidegger en usant du langage phénoménologique husserlien, une essence appréhendée « dans un acte d'idéation »²⁰.

Mais là encore il convient de faire une distinction éclairante : il ne s'agit pas tant de l'essence de la chose dans sa quiddité, de ce qui fait que chaque arbre peut être appelé « arbre », que des moments « qui valent pour chaque arbre » dont la détermination résulte de l'adoption d'un *point de vue* déterminé sur l'objet, point de vue qui bien entendu est « accidentel par rapport à l'essence de l'arbre comme telle »²¹. Il y a une différence du point de vue intellectuel puisque tantôt on vise l'essence en elle-même, tantôt sa « validité pour une multiplicité d'objets singuliers ». C'est celle-ci qui constitue selon Heidegger interprétant une fois de plus en langage moderne une thèse médiévale la fonction de signification du « nomen commune »²². Elle réside en somme dans la particularité de la réalité empirique de permettre la formation, par un

18. *Ibid.* Cf. aussi E. HUSSERL, RL, II, 1, II^e Recherche, ch. I.

19. RL, III, ch. I, § 7, notamment p. 44.

20. DS, in FS, p. 293 (181). Heidegger se réfère ici, sans la citer expressément, à la II^e Recherche logique (RL, II, 1, ch. III) de Husserl où ce dernier affirme, contre la théorie nominaliste, la spécificité de la conscience du général : « Toutefois, nous ne devons pas concevoir comme l'essentiel du nominalisme le fait que, en vue d'expliciter le sens et la fonction théoriques du général, il se perd dans le jeu associatif aveugle des noms en tant que simples phénomènes sonores, mais bien ce fait qu'en général, en vue de cette explicitation, il méconnaît la conscience spécifique qui se manifeste, d'une part, dans le sens des signes ressentis de manière vivante, dans leur compréhension actuelle..., et, d'autre part, dans les actes corrélatifs du remplissement qui constituent la représentation « proprement dite » du général, en d'autres termes, dans l'idéation évidente par laquelle le général nous est donné lui-même » (*ibid.*, p. 170).

21. DS, in FS, p. 292 (180).

22. *De mod. sign.*, cap. IV, § 1, n. 2. *loc. cit.*, p. 293 (181).

processus d'abstraction, de concepts généraux qui seront à leur tour assignables (*zusprechbar*) aux objets singuliers.

Toutefois, ne nous abusons pas, ce qui fait en un sens la vertu du *modus significandi* du « nom commun » : pouvoir s'attribuer à, « valoir pour » une multiplicité d'objets singuliers du fait qu'il vise un « moment abstrait » de l'objet, constitue en même temps sa faiblesse puisque, quelque important que soit leur rôle dans le cadre de la connaissance, les essences générales (et donc les noms communs) n'atteignent pas la réalité empirique concrète dans son inépuisable richesse, dans l'infinie diversité de ses aspects individuels. On a plus d'une fois dénoncé l'impuissance du langage à dire l'inépuisable diversité concrète de l'expérience immédiate en l'imputant à la nature « générale » des mots-concepts qui inévitablement feraient « passer sous silence » tout ce qui échappe à la généralité formelle de l'essence des objets seule retenue par l'attention de la pensée abstractive. Heidegger ne s'attarde pas ici à cette critique du langage qu'il s'est contenté d'effleurer ailleurs²³. Il observe cependant que la réalité vivante immédiate est faite d'individualités, et que si la méthode de la généralisation et le recours à des combinaisons de concepts généraux peut à la rigueur valoir comme méthode d'approche de l'individu, en tant qu'individu celui-ci demeurera toujours littéralement « hors d'atteinte », un « reste indicible » qu'aucune pensée générale s'exprimant, ou mieux se réalisant par le truchement des formes de signification propres au nom commun ne parviendra à épuiser²⁴. D'où la nécessité d'un autre mode de connaissance et partant d'une autre manière de signifier la singularité de l'objet et donc la réalité empirique en tant qu'elle est constituée d'une infinie multiplicité d'objets individuels : la fonction de signification qui répond au mode de la connaissance de la singularité, la grammaire spéculative l'appelait « *modus significandi per modum appropriati* ». Cependant ce dernier mode général fondamental du « nomen », à strictement parler, ne touche pas à l'individuel et au singulier comme tels, dans leur contenu singulier, mais se borne en fait à mettre en relief l'essence de l'individuel en général, ou pour exprimer la chose en langage phénoménologique : le mode de visée spécifique par quoi le nom se rapporte à un objet individuel²⁵.

On fait un pas de plus dans la différenciation de la fonction ou de l'intention de signification du nom lorsqu'on s'attache non pas tant à l'objet en tant qu'objet en général et tel qu'il est visé qu'à la structure « matérielle » (*inhaltlichen*) des objets en constatant que « tout être est un être-ainsi (*Sosein*), que tout objet comporte une détermination matérielle²⁶. On en arrive dès lors à une nouvelle subdivision du *modus significandi* propre au *nomen commune* en tant qu'il n'y est

23. Au début du premier chapitre (DS, in FS, p. 248 sq.).

24. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 294/5 (182).

25. *Ibid.*, p. 296 (183). On notera à quel point l'auteur met en œuvre ici en permanence cette « méthode mixte » dont il parle et qui entend combiner utilement le point de vue objectif et le point de vue subjectif.

26. « Jeder Sein ist ein Sosein ». *Ibid.*

question que du genre en général; nouvelle subdivision qui définit à nouveau des « objets » à la fois logiques (voire ontologiques) et grammaticaux : le premier étant le « *modus per se stantis* » (selon l'expression de Duns Scot) et constitue ce que le grammairien a coutume de désigner comme le *nomen substantivum* ou substantif proprement dit, et le second le *modus adjacentis* qui représente la forme de signification des déterminations revenant à l'essence et que le grammairien désigne sous le titre de *nomen adjectivum*²⁷. Désignation singulièrement appropriée en ce sens que sa fonction de signification consiste essentiellement à établir une détermination pour un *quelque chose* à déterminer ou de déterminé. Le *nomen adjectivum* requiert toujours un *quelque chose* (*Erwas*) à quoi il échoit. Heidegger souligne en tout cas expressément que si le *modus significandi* du *nomen substantivum* est un *mode indépendant*, qui pour subsister n'a besoin d'aucun autre fondement que lui-même, comme son nom le suggère, le *modus adjacentis* propre à l'adjectif a besoin de s'adjoindre à un autre nom pour exercer pleinement sa fonction de signification²⁸.

Il conviendra d'écartier ici une objection qui permettra du reste de souligner une fois de plus le niveau proprement « logique » et non purement grammatical de l'analyse : lorsqu'on parle d'indépendance ou de dépendance, il n'y aurait aucun sens à appliquer ces qualificatifs aux simples mots, mais c'est bien évidemment la seule signification qui est ainsi qualifiée; d'où il suit que le pur aspect extérieur d'une expression (par exemple *animatum*) ne permet point de décider de la nature de l'intention de signification qui l'anime; il faut vivre dans l'accomplissement ou le remplissement de l'intention de signification (ou mieux d'un ensemble de significations) pour pouvoir saisir la nature de la fonction de signification d'un nom. Ainsi « *animatum* » (par exemple dans « *corpus animatum* ») en apparence utilisé comme adjectif dans le *modus adjacentis*, peut fort bien fonctionner comme substantif, de même que tout adjectif (par exemple *bleu*, *rouge*) peut, par un processus, spécial à certaines langues en tout cas, appelé *nominalisation* (qui se trouve déjà longuement analysée dans les *Recherches logiques*), donner lieu à des

27. *Ibid.*, p. 296/7 (183).

28. Il est intéressant de noter que la *Grammaire générale et raisonnée* de Port-Royal n'a guère innové dans la définition qu'elle propose du substantif et de l'adjectif bien qu'elle soulignât peut-être davantage le fait de l'analogie plutôt que de l'équivalence entre la nature des substances « subsistant par elles-mêmes » et les noms substantifs : « ... parce que la substance est ce qui subsiste par soi-même, on a appelé noms substantifs tous ceux qui subsistent par eux-mêmes dans le discours, sans avoir besoin d'un autre nom, encore même qu'ils signifient des accidents » (*op. cit.*, p. 25) — définition que semble retrouver la distinction phénoménologique des expressions en indépendantes et dépendantes, catégorématiques et syncatégorématiques. Ensuite, puisque, par différence avec les choses qui sont des substances, on parle de la « manière des choses » ou « accidents » qui ne sont que par les substances, on aura aussi des noms « qui signifient les accidents, en marquant le sujet auquel ces accidents conviennent », mots qu'on appellera dès lors justement noms adjectifs parce que « par leur manière de signifier ils doivent être joints à d'autres noms dans le discours » (*ibid.*).

noms substantifs, par exemple lorsqu'on écrit : « le bleu est une couleur »²⁹.

Il n'y a pas grand intérêt à poursuivre avec le logicien médiéval l'exposé de la différenciation et des spécifications ultérieures que peut prendre le *nomen substantivum* exprimant le « *modus per se stantis* », la forme de signification indépendante; il n'y a pas davantage lieu de s'attacher aux vingt-quatre modes spéciaux du *nomen adjectivum* dont Heidegger lui-même se contente d'énumérer les plus significatifs³⁰.

On s'est borné jusqu'ici à décrire les fonctions caractéristiques des formes de signification dites indépendantes; mais la description des fonctions de signification du nom ne serait pas complète si l'on n'examinait, avec une attention égale, la manière dont fonctionnent les modes de signification *dépendants*. Ces formes du nom, qui en elles-mêmes n'ont pas de signification autonome, n'ont d'existence pratiquement que par le nom dont elles constituent les *modes accidentels*. Parmi ces modes que mentionne le grammairien médiéval, on peut douter que le *genre* du nom — qu'il ramène à la différence des catégories de l'agir et du pâtir — représente une forme de signification authentique au lieu d'être simplement une forme purement verbale, grammaticale, assurément importante dans l'histoire de la grammaire de nombre de langues, mais guère décisive pour la « constitution du sens logique d'une proposition »³¹. Il s'agit tout au plus d'une modification du mot, non pas de la signification en tant que telle pas plus qu'elle ne répond effectivement à une catégorie ontologique universelle.

Les modes purement accidentels que l'auteur de la *Grammatica speculativa* désigne sous les termes de *genus*, *species* et *figura* ne reposent que sur une classification générale et assez approximative des formes de signification et relève davantage d'une description grammaticale que d'une analyse logique — en dépit des dénégations qu'il avance par exem-

29. Point de vue résolument hostile à toute analyse qui s'en tiendrait au seul fonctionnement grammatical des mots en faisant abstraction de leur signification; c'est l'affirmation de la priorité du logico-grammatical sur le grammatical pur, même si, concrètement, l'analyse ne peut se dispenser de recourir à des exemples grammaticaux. On n'en veut pour preuve en l'occurrence que l'évocation du processus de la nominalisation que Husserl aborde plus longuement, en particulier celle des prédicats et d'attributs d'adjectifs, sur un plan qui se veut tant logique que grammatical. A la différence de Heidegger, il l'examine d'emblée dans le cadre d'une analyse relevant de l'ordre du *syntactique* plutôt que de la simple « morphologie ». Cf. RL, II, 2, p. 119 sq.

30. DS, in FS, p. 299 (185). Peut-être conviendrait-il de rectifier quelque peu cette affirmation quant au peu d'intérêt que méritent les spécifications du *modus per se stantis*. Car, bien que pour leur compréhension il faille se retourner vers la matière de leur détermination, il reste que le problème du *genus* par opposition aux cas singuliers ou celui des *collectiva* ne sauraient être totalement indifférents au logicien.

31. *Ibid.*, p. 309 (193). On notera avec intérêt que la *Grammaire générale et raisonnée* de Port-Royal forme déjà quelque doute au sujet du bien-fondé de la distinction des noms substantifs en masculins et féminins : « D'où il est arrivé, y lit-on, que par rapport aux hommes et aux femmes, ils ont distingué tous les autres noms substantifs en masculins et féminins; quelquefois par quelque sorte de raison... d'autres fois aussi par un pur caprice, et un usage sans raison; ce qui fait que cela varie selon les langues... » (nous soulignons). *Op. cit.*, p. 31.

ple à propos du mode « figura » qui ne coïnciderait pas avec la simple différence *extérieure*, grammaticale voire purement « graphique » entre mots simples et mots composés; ils sont fort souvent à mettre sur le compte de l'histoire des langues qui ne s'accomplit jamais, Heidegger le souligne expressément, selon les lois de la pensée et de la logique pure³².

En revanche, on se gardera de suivre le sens commun qui incline à juger que les *cas* ne sont que les différentes formes possibles de déclinaison d'un nom; bien au contraire, on affirmera que s'il y a des déclinaisons, c'est uniquement parce qu'il existe différents cas pour chaque nom, lesquels sont dès lors d'authentiques formes de signification tandis que les déclinaisons reposent simplement sur les modifications diverses que subit le mot dans sa forme extérieure (*Wortgestalt*), et de ce fait n'intéressent point directement le logicien. Les cas constituent des *modi significandi* authentiques parce qu'ils reflètent une caractéristique « ontologique » du domaine des objets, à savoir que ces derniers « se trouvent les uns par rapport aux autres dans des relations déterminées »³³. Aussi conçoit-on que le logicien grammairien considère les significations affectées de cas non pas isolément mais dans le contexte de la proposition. Il fait ainsi clairement prévaloir l'ordre syntaxique sur l'ordre purement morphologique sans abandonner pour autant le principe d'interprétation sémantique, les formes de signification relevant de ces modes dépendants reflétant en fait les déterminations logiques les plus générales des objets.

Cependant, si l'on examine l'exposé des six cas du nom, on s'aperçoit qu'il copie directement les cas existant dans la grammaire latine, dont l'auteur scolastique entièrement pris dans l'univers de la latinité ne pouvait songer à contester l'universalité, à la différence des auteurs de la Grammaire de Port-Royal qui n'hésitent pas à formuler des doutes à ce sujet. « Il est vrai, écrivent-ils, que de toutes les langues, il n'y a peut-être que la grecque et la latine qui aient proprement des cas dans les noms »³⁴. Ce qui explique peut-être aussi que l'analyse détaillée des différents cas se borne à reproduire schématiquement, sans faire preuve d'originalité ni d'esprit critique, les indications généralement admises par les grammairiens scolaires.

Par conséquent, au lieu de nous attarder aux quelques observations relatives aux différents cas : génitif, datif, accusatif, vocatif et ablatif (dont l'exemple typique prouve, s'il en était besoin, à quel point la gram-

32. Il précise à cette occasion que seule une théorie des catégories pleinement élaborée serait à même de décider ce qui appartient aux formes de signification absolues, c'est-à-dire déterminées réellement par des catégories ontologiques, et ce qui parmi les formes grammaticales relève de la contingence historique. *Ibid.*, p. 310 (194).

33. *Ibid.*, p. 314 (197).

34. *Grammaire générale et raisonnée*, ch. VI. — Heidegger lui-même ne semble guère songer ici à mettre en question, comme il le fera pourtant plus tard avec une extrême vigueur, le modèle que constituait pour le grammairien classique la grammaire de la langue latine, dont il dénoncera l'emprise néfaste qu'il exerça des siècles durant sur la conception du langage en Occident.

maire spéculative prend pour unique modèle la grammaire latine), concluons cet exposé sur la fonction de signification du nom en mettant en lumière un autre présupposé tacitement admis, semble-t-il, dans l'analyse logique de la fonction nominale. Il est clair d'abord que le nom fait figure de forme paradigmatique de la signification en général. Pris en tant que substantif, il est censé exprimer immédiatement la chose elle-même, l'objet ou l'état de choses toujours de quelque manière hypostasié, c'est-à-dire conçu selon la catégorie ontologique de la substance, de même que dans la forme adjectivale il est dit traduire directement une qualité inhérente à l'objet, une propriété de la substance. Or, si l'on admet que substance et accident sont liés par des relations déterminées de même que les substances peuvent entre elles lier des relations plus ou moins complexes, il faut que ces relations puissent se refléter dans les relations qui s'établissent entre les noms, et dans ces derniers eux-mêmes et, par conséquent, manifester dans leur forme même les modifications qu'ils subissent du fait de leur entrée dans l'ordre syntaxique. C'est la même catégorie « ontologique », au sens propre du mot, qui préside à l'organisation des relations dans la sphère de l'être comme dans celui des significations. En même temps, en vertu du principe analytique, on tendra à se représenter les éléments de l'organisation grammaticale dans laquelle le nom est entré de par ses modifications que sont le nombre et les cas : ce qu'on prétendra dégrader dès lors ce sont les noms, hors de leur contexte syntaxique et libres de toute modification (nombre ou cas), comme s'ils étaient proprement des *substrats* syntaxiques³⁵, susceptibles d'être présentés dans leur nudité en quelque sorte, débarrassée de toute espèce de forme particulière dont se trouve en fait toujours affecté le nom (en tant qu'il est substantif ou adjectif, au singulier ou au pluriel, au nominatif ou au génitif, etc.). On fait comme s'il y avait un noyau de signification qui serait pour ainsi dire indifférent à l'égard des caractérisations possibles qu'il recevra sous la forme du substantif, de l'adjectif et ainsi de suite. Pareille hypothèse d'une signification originaria en quelque sorte nue constituant le noyau matériel pouvant subir un certain nombre de déterminations formelles requiert, à n'en pas douter, une grande prudence au regard de l'observation linguistique des faits grammaticaux. L'observateur linguiste hésitera à admettre qu'il puisse y avoir une sorte de signification nominale nue, qui ne soit exprimée déjà dans une forme substantive ou adjectivale, au singulier ou au pluriel, dans tel ou tel cas. Il incline à y voir une entité abstraite vide de sens, tout au plus le terme idéal d'une analyse pénétrant jusqu'à la matière pure, absolument amorphe. Peut-on affirmer que l'adjectif et le substantif (les deux catégories essentielles du nom), là où ils recèlent un lien sémantique démontrable se déterminent vrai-

35. L'expression est de Husserl et remonte à la distinction déjà esquissée dans la IV^e Recherche logique (§ 11) entre *matières syntaxiques* et *formes syntaxiques*. Husserl parlera plus précisément de « matériaux syntaxiques derniers » qui, dit-il, « se groupent selon des catégories grammaticales pures », catégorie de la substantivité et catégorie de l'adjectivité (LFT, appendice I, p. 403).

ment comme les *dérivés* d'une même signification-noyau, originelle ? Sans doute pour des besoins heuristiques ou didactiques, on tend à ranger un mot en premier lieu dans une catégorie donnée et à le considérer seulement secondairement selon un mode grammatical. Mais en fait, souvent c'est seulement le contexte syntaxique qui permet de décider si tel mot est un adjectif ou un substantif. Quant aux déclinaisons, on le sait, elles sont identiques, dans la plupart des langues, pour l'adjectif et le substantif, elles sont littéralement des formes proprement nominales. A parler en toute rigueur, il y a priorité du *mode* de signifier sur la signification en tant que telle. Husserl sans doute avait fait valoir ce qu'il nommait les matériaux syntaxiques, qui se détachent par abstraction de leurs formes syntaxiques, étaient comme ce noyau qui demeure identique à travers les variations de sa forme, par exemple le substantif ou l'adjectif qui restent identiques quel que soit le contexte syntagmatique dans lequel ils figurent³⁶. Il avait en même temps reconnu qu'il fallait accorder un « remarquable privilège » à la catégorie substantive car, argumente-t-il, si à tout adjectif correspond un substantif, et si la « substantivation » est un processus régulier, « il n'y a pas, à proprement parler, d'adjectivation de substantifs quelconques »³⁷. Le nom répondrait dès lors à ce noyau de signification qui se conserverait identique à travers toutes les variations formelles et fonctionnelles (flexions par exemple) qu'il peut subir de sorte qu'une signification, pour admettre telle ou telle forme syntaxique (nombre ou cas), doit déjà être appréhendée comme nom (ou substantif). Thèse qui peut-être ne prendra valeur de vérité qu'à la condition d'être fondée sur un fait linguistique patent : ce qui se conserve dans son identité à travers les diverses flexions qu'il peut recevoir, c'est d'abord le substrat sémantique, le radical que le grammairien, bien souvent, se donne par une reconstruction abstraite.

Reconnaissons cependant qu'on n'aura guère de peine à découvrir du côté de la linguistique une interprétation sensiblement analogue. Il suffit de rappeler la distinction, encore courante dans certains travaux linguistiques, entre sémantèmes et morphèmes — même si la linguistique contemporaine a tendance à écarter cette distinction traditionnelle entre unités lexicales et unités grammaticales, qui lui paraît insuffisamment affinée pour rendre compte des faits complexes³⁸. Quoi qu'il en soit, on désignait par « sémantèmes » les éléments linguistiques ou unités significatives élémentaires exprimant « les idées des représentations », par « morphèmes » les éléments linguistiques « qui expriment les rapports entre les idées », et par conséquent, ajoute-t-on, « les relations que l'esprit établit entre les sémantèmes »³⁹.

36. Cf. LFT, app. I, § 7 : Formes syntaxiques, matériaux syntaxiques, syntaxes p. 398 (267).

37. *Ibid.* § 13 : Privilège accordé à la catégorie substantive. La substantivation, p. 404 (272/3).

38. Cf. A. MARTINET, *La linguistique synchronique*, ch. VIII, p. 168. — Le linguiste reconnaît cependant que « le terme de « morphème » a été presque universellement retenu pour désigner l'unité significative minima... ».

39. J. VENDRYES, *Le langage*, éd. 1921, p. 92/3.

A l'analyse du nom succède logiquement celle des pronoms remplissant en apparence une simple fonction de substitut du nom, « inventés, comme le disent les auteurs de la Grammaire de Port-Royal, pour tenir la place de ces noms », et afin d'éviter qu'on ait à répéter toujours les mêmes noms⁴⁰. Que les choses ne soient pas aussi simples, l'auteur médiéval déjà le soupçonna ; comme le linguiste plus tard, qui est frappé par le fait empirique de « l'universalité » des formes dites pronominales (pronoms personnels, démonstratifs, relatifs, possessifs)⁴¹, le grammairien logicien du Moyen Age n'ignore pas l'immense portée des pronoms dans le domaine de la signification. Et pourtant n'y a-t-il pas là un paradoxe s'il est vrai, comme le soutiennent certains, que le pronom pris en soi et absolument est « sans signification », « une forme vide et vaine » (selon la formule de Priscien), qu'il a seulement l'aptitude (*habilitas*) à signifier quelque chose⁴² ? Certes en tant qu'il n'est pas déterminant, c'est-à-dire déterminant de l'objet quant à son contenu, le pronom peut être dit une forme de signification « vide » ; mais en même temps, il est une forme déterminée en ce sens qu'il a pour fonction de « signifier quelque chose quoique de façon non-déterminante »⁴³. L'état de choses se trouve imparfaitement exprimé lorsqu'on dit avec les grammairiens anciens que « le pronom signifie la substance sans la qualité », définition non pertinente dans la mesure où elle demeure par trop référée à la réalité naturelle substantielle⁴⁴. Ce sont, dira le linguiste moderne, des signes « vides », non référentiels par rapport à la « réalité » du discours, et en tout cas dépourvus de « référence matérielle »⁴⁵.

L'intention de signification du pronom en vérité vise un objet tout à fait déterminé sans que ce dernier soit cependant déterminé quant à son contenu. Sa détermination finalement — et le linguiste moderne ne se lassera pas de le souligner — lui vient de son emploi dans le contexte de significations déterminé (dans la phrase par exemple)⁴⁶. Aussi la définition du pronom personnel « je », « tu », est-elle formelle, linguistique et non réelle, objective et dépend entièrement de l'instance de discours, — « je », « tu » étant les seuls à être d'authentiques pronoms personnels, la troisième personne entièrement différente de la première et de la deuxième, étant en quelque sorte, comme le montrent

40. *Grammaire générale et raisonnée*, p. 44.

41. Cf. E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, ch. XX, p. 251 sq. Dans un autre article, le même auteur revient sur la fonction éminente des pronoms : « C'est un fait remarquable, écrit-il, mais qui pense à le remarquer tant il est familier ? — que parmi les signes d'une langue, de quelque type, époque ou région qu'elle soit, jamais ne manquent les « pronoms personnels ». (De la subjectivité dans le langage, *op. cit.*, p. 261).

42. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 320, tr. fr. p. 202.

43. *Ibid.*, p. 321 (202).

44. *De mod. sign.* cap. XXI, 17 b n. 5-6.

45. E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 254.

46. On notera par exemple l'insistance qu'il met à définir le pronom personnel par ce qu'il nomme « l'instance de discours ». « Je ne peut être défini qu'en termes de « locution », non en termes d'objets, comme l'est le signifié nominal. Je signifie « la personne qui énonce la présente instance de discours contenant je ». E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 252 sq. et aussi p. 261 sq.

certaines langues, littéralement une « non-personne », la forme non-personnelle de la flexion verbale et servant principalement dans l'expression dite impersonnelle ; la plupart du temps du reste cette troisième personne est exprimée par des pronoms démonstratifs, qui sont fréquemment de simples substitués des noms proprement dits, comme le sut déjà le grammairien médiéval, bref répondent au « besoin d'économie » du discours, expliquera le linguiste moderne⁴⁷.

Le « je » est cette forme pronominale par excellence qui vise, dira Heidegger, « l'objet le plus certain et le plus immédiat », c'est-à-dire le sujet lui-même accomplissant actuellement la fonction de signification ; si l'intention de signification du pronom « je » est parfaitement déterminée dans le discours, il reste qu'elle est en même temps indéterminée puisque n'importe quel locuteur peut dire « je » et se désigner comme le sujet actuel du discours, bien que l'intention de signification puisse se remplir différemment selon la personne actualisant la signification ; et même le « tu » quoique ne désignant pas le locuteur actuel puisqu'aussi bien il est « l'allocuteur » porte en lui la référence implicite au locuteur actuel⁴⁸.

Il est intéressant de rappeler ici l'analyse que de son côté Husserl avait proposée de la fonction tout à fait spécifique du pronom personnel « je » et des démonstratifs comme illustrant à merveille ce qu'il appelait les expressions essentiellement occasionnelles dont la signification est en un sens subjective et ne peut se déterminer hors de la référence directe au contexte actuel du discours. La signification du mot « je » ne peut se tirer « que du discours vivant et des données intuitives qui en font partie », écrit-il. Sans cela, hors d'un tel contexte « discursif » actuel, c'est en toute rigueur « un mot, sinon dépourvu de signification, du moins étranger à sa signification normale », à savoir de désigner celui qui en parlant se désigne lui-même comme le locuteur⁴⁹. Seulement, s'il est vrai que « la fonction de signification universelle du mot « je » est de désigner chaque fois celui qui parle », on ne saurait sans absurdité affirmer que c'est là sa signification, sinon on devrait pouvoir, jugera Husserl en bon logicien, substituer à ce je cette définition : « toute personne qui en parlant se désigne elle-même »⁵⁰. Néanmoins ce n'est pas non plus, bien qu'il remplisse essentiellement une fonction indicative, celle de l'indice universel par quoi le locuteur actuel se désigne lui-même, un simple signe vide de signification, ni un mot éminemment équivoque pouvant s'identifier à n'importe quel nom propre possible de personnes. Le pronom de la première personne du singulier recèle en fait une double signification : celle d'assumer la fonction indicative universelle du locuteur actuel, et celle qui y est obscurément impliquée de la représentation particulière de la personne visée hic et

nunc⁵¹. Mais, naturellement, par lui-même le pronom personnel « je » ou « tu » n'a pas le pouvoir d'évoquer « directement la représentation particulière du moi qui détermine sa signification dans le discours », à la manière dont au contraire tel nom, le mot *lion* par exemple, peut éveiller par lui-même la représentation de l'objet visé⁵². Les pronoms personnels et les démonstratifs (pour lesquels vaut naturellement tout ce qui vient d'être décrit pour les pronoms personnels) seraient plutôt à rapprocher des *noms propres* dont la signification réside aussi essentiellement dans un acte de viser directement, dans une intention déictique (*hinweisenden*) qui se remplit par la perception actuelle qui lui donne son objet, de même que le *ceci* pris hors des circonstances concrètes du discours, isolément, est sans signification propre si ce n'est qu'il évoque le concept de sa fonction démonstrative, celle de renvoyer à un objet indéterminé dans mon environnement spatial immédiat, lui aussi indéterminé, servant en général à désigner le rapport intuitif direct existant entre l'objet visé et la personne qui parle tandis que la signification proprement dite, pleine et entière, du mot se constitue seulement par le truchement de la représentation de l'objet auquel on se rapporte.

L'analyse du logicien semble différer à cet égard de celle du linguiste qui quant à lui tient à la seule « réalité linguistique » du pronom personnel comme des démonstratifs, notamment lorsqu'il déclare : « Je ne peut être défini qu'en termes de « locution », non en termes d'objets, comme l'est un signe nominal » ; et il souligne en outre que cette forme pronominale n'a d'existence linguistique que par « l'acte de parole qui la profère »⁵³. Ce qui dès lors caractérise les pronoms personnels, c'est qu'à la différence des noms « ils ne renvoient ni à un concept ni à un individu », en d'autres termes, ils ne dénomment aucune entité lexicale et à la limite, par leur statut particulier, ils échappent à la catégorie linguistique, jugée essentielle par le logicien, à savoir la catégorie sémantique, par quoi ils diffèrent de tous les autres signes du langage⁵⁴. Le linguiste découvre dans l'instance du discours « je » le fondement même de la « subjectivité » en même temps que du langage, en tant que tel s'il est vrai que ce dernier n'est possible que « parce que chaque locuteur se pose comme *sujet* » et « se détermine par le statut linguistique de la « personne »⁵⁵.

Les autres formes de pronoms (démonstratifs, relatifs) partagent le même statut en ce sens qu'ils assument à leur tour une fonction indicative ; c'est dans l'intention déictique (*hinweisenden*), et en elle seule,

⁵¹. Cette double signification est caractéristique, semble-t-il, de toutes les expressions essentiellement occasionnelles, en particulier des pronoms personnels, des démonstratifs et en général de toutes celles qui se rapportent directement au sujet parlant. Husserl qualifie la première de signification *indicative*, la seconde de signification *indiquée*. *Ibid.*, p. 96.

⁵². *Ibid.*, p. 95 sq. et aussi RL, III, § 3, p. 33 sq.

⁵³. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 252.

⁵⁴. Ils en diffèrent parce que ce sont, selon l'expression d'Emile BENVENISTE, « des signes vides, non référentiels par rapport à la réalité », ce qui les distingue en tout cas radicalement des noms auxquels la classification grammaticale traditionnelle pourtant les assimile d'ordinaire. *Ibid.*, p. 254 et 261 sq.

⁵⁵. *Ibid.*, p. 260.

⁴⁷. *De mod. sign.*, scp. XXII, 19 b, n. 6-7, et 18 b, n. 3. « C'est une fonction de « représentation » syntaxique qui s'étend ainsi à des termes pris aux différentes « parties du discours », et qui répond à un besoin d'économie, en remplaçant un segment de l'énoncé, et même un énoncé entier, par un substitut plus maniable », E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 256.

⁴⁸. M. HENRIKSEN, DS, in FS, p. 319 (201).

⁴⁹. *Op. cit.*, I, 5², p. 29.

⁵⁰. *Ibid.*

que réside la signification » de ces formes pronominales, écrit Husserl en soulignant en même temps son rapport avec la perception bien que cette dernière ne constitue pas par elle-même la signification de ces mots qui semblent réaliser éminemment la fonction de tout signe : être un *Zeigen*, instituer un rapport à l'objet comme « démonstration » indicative, en quelque sorte de montrer comme du doigt ce qui est là sous les yeux des interlocuteurs⁵⁶. Les grammairiens de Port-Royal avaient déjà compris les démonstratifs en ce sens en notant que ce sont des pronoms « qui marquent comme au doigt la chose dont on parle, et qu'à cause de cela on les nomme démonstratifs »⁵⁷. Pour Heidegger aussi s'appuyant sur la grammaire spéculative, les pronoms démonstratifs ont pour fonction de renvoyer à un objet donné « en personne » dans l'intuition immédiate et dans une évidence intuitive, et dont la présence, par conséquent, et le contenu concret sont hors de doute⁵⁸. Autrement dit, l'intention de signification des démonstratifs, en elle-même vide et sans différenciation déterminée, se remplit par un acte de perception — ou par un acte jouant un rôle analogue (par exemple un acte d'imagination), qui présente l'objet visé chaque fois dans sa présence immédiate.

Le remplissement est donc, dans le cas des démonstratifs, direct, immédiat, grâce aux circonstances concrètes du discours, dont la référence est indispensable pour la compréhension de leur signification. Mais là encore le linguiste apportera une précision à laquelle le logicien n'avait pas songé : « il ne sert de rien, rappelle-t-il, de définir ces termes (les adverbes de lieu et de temps comme ici, maintenant, aujourd'hui, etc.) et les démonstratifs en général par la deixis, comme on le fait, si l'on n'ajoute pas que la deixis est contemporaine de l'instance de discours qui porte l'indicateur de personne » ; c'est de cette référence que le démonstratif tire sa fonction essentielle de sorte que pour toutes ces expressions on ne doit jamais prendre trop à la légère la référence implicite au « sujet parlant » qui les détermine⁵⁹. Plus simplement on dira que la signification des démonstratifs renvoie implicitement et corrélativement au locuteur exerçant actuellement la fonction du sujet du discours (ou posé comme tel par l'imagination, par exemple dans le récit), se présentant en quelque sorte comme le « référentiel » absolu de ces significations dans l'instant même du discours.

Néanmoins on notera que cette référence implicite et directe au locuteur n'est plus donnée dans la fonction de signification des *pronoms relatifs*, qui visent leur objet dans un acte second, c'est-à-dire se rapportant non pas à un objet donné dans l'expérience intuitive immédiate mais, au contraire, le visant comme « ne plus donné à présent » bien que

56. E. HUSSERL, RL, III, p. 33.

57. *Grammaire générale et raisonnée*, p. 44.

58. DS, in FS, p. 316 (200). Le grammairien scolastique, Heidegger le rappelle, avait fait une distinction importante à cet égard en notant qu'il y avait deux sortes de démonstratifs, selon leur emploi, l'un qui vise et désigne l'objet intuitivement donné, l'autre qui sans doute renvoie lui aussi à un objet donné à l'intuition immédiate, mais sans le signifier, il signifie en même temps plus et autre chose. *De mod. sign.*, cap. XXII, 18 b, n. 2-3.

59. E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 253-4.

donné auparavant »⁶⁰. Plus encore que le pronom personnel, le relatif, dans sa fonction de signification, est entièrement dépendant du contexte grammatical du discours.

b) *La logique du Verbe.*

Si la linguistique depuis bon nombre de décades est engagée dans un débat souvent passionné, où s'expriment parfois les positions doctrinales les plus tranchées, sur la question de la différence du Verbe et du Nom — qui n'est du reste qu'un aspect de la discussion sur le problème plus général de la valeur linguistique du concept traditionnel de « partie du discours » — la grammaire classique tenait en tout cas pour acquis que le verbe est à côté du nom la plus fondamentale des parties du discours tout en voyant en eux deux catégories difficilement réductibles l'une à l'autre. Mais la justification qu'on alléguait de la « place privilégiée » que le verbe occupe à l'intérieur de l'ensemble significatif qu'est la proposition (ou la phrase), seul porteur de sens en définitive, était tirée souvent non pas tant des fonctions proprement grammaticales spécifiques qu'il assume que de la « détermination matérielle de sa forme de signification »⁶¹ ; ce qui veut dire qu'au lieu de se référer à son analyse grammaticale pour le définir par sa valeur fonctionnelle, on préférera s'en remettre à l'analyse ontologique du domaine objectif auquel il renvoie et où il s'origine. La distinction entre verbe et nom se faisait en vertu essentiellement de critères « sémantiques » tandis que la linguistique moderne tendra à y substituer des critères proprement grammaticaux, fonctionnels et formels. On se rappelle ainsi que Platon détermina la différence de la fonction respective du verbe et du nom (substantif) en attribuant au verbe l'expression de la praxis (des activités), au nom l'expression de l'agent, la proposition étant nécessairement la réunion des deux⁶². Hermann Lotze, auquel Heidegger se réfère plus d'une fois dans ses deux thèses de 1914 et 1915, avait lui aussi défini la différence fonctionnelle des parties du discours par référence aux différentes régions catégoriales — bien qu'il admit des exceptions — en écrivant : « Tous les contenus nominaux renvoient au concept générique du quelque chose, tous les contenus adjectivistes à celui de la propriété, les contenus verbaux à celui de devenir, les autres enfin au concept de la relation »⁶³. Si le concept du devenir est plus large que celui de la praxis selon Platon, il reste qu'il est loin d'embrasser tout ce qui peut s'exprimer par le verbe. Aussi bien les logiciens se sont-ils mis en quête d'une catégorie suffisamment ouverte pour contenir toute la diversité du champ verbal. Wilhelm Wundt par exemple crut l'avoir trouvée dans le concept de l'« état » (*Zustand*), sans s'apercevoir que peut-être il l'a choisie si étendue qu'elle risque fort d'apparaître comme une caté-

60. DS, in FS, p. 319 (201).

61. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 323 (204).

62. Platon, *Sophiste*, 262 a et 262 c.

63. Lotze § 31, 2^e éd., 1928, p. 54.

gorie vide⁶⁴. Certains auteurs de l'école de Genève comme A. Sccheyayé estiment que la notion du verbe est suffisamment définie par une catégorie synthétique comme celle du « *procès* » (*Vorgang*) qui réunirait les trois champs sémantiques exprimés par la fonction verbale : activité, état, et devenir⁶⁵. Là aussi cependant on ne peut s'empêcher de constater qu'une telle définition pêche par son origine et qu'elle n'a qu'une légitimité empirique risquant à chaque instant d'être démentie par les faits. Déjà les auteurs de la *Grammaire générale et raisonnée* de Port-Royal avaient suggéré une objection non dénuée de bon sens contre ces tentatives de classification des verbes et des noms selon un point de vue purement sémantique : « Il y a des verbes, objectèrent-ils, qui ne signifient ni des actions, ni des passions, ni ce qui passe. Et il y a des mots qui ne sont point verbes, qui signifient des actions et des passions, et même des choses qui passent »⁶⁶.

C'est pourtant en vertu de principes semblables fondés tout autant sur des considérations ontologiques que grammaticales que l'auteur de la *Grammatica speculativa* s'efforce de déterminer la fonction de signification du verbe. Il juge ainsi qu'il y a deux types de détermination générale de la sphère de l'être objectif, l'un qu'il nomme le *modus entis*, l'autre le *modus esse*, ce qu'on traduira en disant qu'il y a d'une part l'objet en tant qu'il est un et se distingue des autres objets — et c'est à lui que se réfère l'essence du nom — et d'autre part ce que Heidegger désigne d'une expression quelque peu alambiquée, fort peu scolastique en tout cas, de « *Gegenstands-Sachverhalt* » (ou plus brièvement *Gegenstands-verhalt*) par quoi il entend signifier le rapport ou l'état de choses dans lequel se tient l'objet par rapport aux autres objets voire par rapport à lui-même du fait précisément qu'il est « identique à lui-même et différent des autres »⁶⁷. Or c'est précisément la fonction verbale qui se trouve déterminée par le *modus esse* de l'objet, qui est tout aussi originnaire que l'objet en général. Cependant, ajoute Heidegger, une telle définition est en fait insuffisante à elle seule à définir la forme de signification essentielle propre au verbe. Concept assez énigmatique au premier abord, le *modus distantis* allégué comme caractéristique de la fonction verbale par le logicien médiéval, qui l'emprunte sans doute, fût-ce indirectement, au *De Interpretatione* où Aristote définissait le verbe (*rhéma*) comme ce qui « indique toujours quelque autre chose »⁶⁸. Ce *modus distantis* qu'on peut comprendre comme un mode de distanciation par rapport à la substance, qui caractériserait le *verbum finitum* est significatif de la syntaxe prédicative car le participe par exemple, qui par son contenu sémantique ne diffère pourtant pas du verbe, est dépourvu de ce caractère ; il pose, au contraire, l'état de choses comme de quelque manière identique à l'objet parce que dans le participe la forme

prédicative « se dégrade » (selon l'excellente formule de Hermann Paul) en forme attributive⁶⁹.

Cette conception qui définit la forme essentielle de signification propre au verbe par le *modus distantis* est assurément paradoxale, insolite au premier abord puisqu'elle confère au verbe, en premier lieu, non pas une fonction de synthèse, mais en quelque sorte d'analyse car exprimant le rapport objectif, l'état de choses dans lequel se tient l'objet désigné par le nom, il isole pour ainsi dire ce rapport (*Verhalt*) de l'objet tout en le référant à nouveau à celui-ci, bref en l'énonçant comme valant de l'objet, en l'attribuant à ce dernier. Ce que tendrait à confirmer un autre moment déjà signalé par le grammairien médiéval — et même avant lui par les grammairiens anciens s'inspirant d'une remarque d'Aristote concernant la fonction du verbe « est » dans la proposition, qui désignerait toujours une certaine liaison entre le sujet et le prédicat — c'est ce qu'il nomme la *compositio* en expliquant que le verbe signifie l'état de choses non seulement différent de l'objet, mais aussi comme lui appartenant, comme étant intentionnellement rapporté à l'objet⁷⁰. Aussi la *compositio* détermine-t-elle la fonction de signification du verbe en général car — et c'est là une remarque qui paraît capitale à Heidegger bien qu'il en prenne plus clairement conscience dans sa réflexion ontologique ultérieure — selon le logicien scolastique, le « est », indice de la liaison dans l'énoncé selon Aristote, sans lequel les différentes parties ou membres du discours ne seraient pas compréhensibles, se trouve inclus pour ainsi dire comme leur « racine » dans tous les verbes⁷¹. Est-ce une manière de réduire le verbe, de plein emploi, à ses deux composantes, l'une portant la signification proprement dite, et qui est en somme le participe, l'autre exprimant explicitement la fonction proprement formelle, la copule qui est comme la somme de tous les moments formels ? La thèse de la réduction de tout verbe en copule plus participe, telle que l'envisage Thomas d'Aquin, et avec lui pratiquement toute la scolastique, si elle est possible « logiquement », dans son principe, ne se trouve guère confirmée dans les faits linguistiques, notamment dans les langues modernes, même si pour certains la copule, comme « ligament grammatical », comme facteur d'actualisation du concept, est impliqué dans tout verbe⁷². Selon cette thèse, un élément lexical neutre, un noyau de signification que l'on reconnaîtrait dans le participe, serait actualisé par un signe formel qu'on pourrait abstraire sous

69. M. Heidegger, DS, in FS, p. 332 sq., tr. fr. p. 211 sq.

70. *Ibid.*, p. 324 (204) sq. Le concept de « *compositio* » trouve sans doute lui aussi son origine chez Aristote qui écrit : « En elles-mêmes... ces expressions ne sont rien, mais elles ajoutent à leur propre sens une certaine *compositio*... » (*De Interpr.* 16 b 23). En dehors de cette fonction de mise en rapport, que le verbe exerce dans la proposition, les verbes, « *en eux-mêmes* et par eux-mêmes » signifient exactement comme des noms (*ibid.*, 16 b 18).

71. « *Tanquam radix omnium* », lit-on *De mod. sign.* cap. XXVIII.

72. « *Verbum enim quodlibet resolvitur in hoc verbum Est, et participium* », *In metaphys. comment.* I, V, c. VII. Le passage visé est la *Metaphysique* 1017 a 27 à 30. Pour ce qui est des faits linguistiques, cf. par exemple Ch. BALLY, *Linguistique générale et linguistique française*, 2^e éd. (1944), § 154.

64. Il désignerait le repos comme le mouvement, l'agir comme le pâtir, des processus comme des effets. Cf. *Völkerpsychologie*, tome II, Die Sprache, 3^e éd. (1912), II^e partie, p. 138.

65. *Essai sur la structure logique de la phrase*, p. 49.

66. *Op. cit.*, p. 69.

67. M. Heidegger, DS, in FS, p. 323 (204).

68. Cf. *De mod. sign. cap. XXVII*, 21 b et ARISTOTE, *op. cit.* 16 b 23.

la forme de la copule. S'il est vrai que, du point de vue logique, le verbe peut se réduire en un mot formel ayant une fonction foncièrement syntaxique et un concept nominal, du point de vue grammatical, une telle réduction détruit en fait la structure verbale en tant que telle; ce serait y substituer en vérité le concept de prédicat. A la limite, on dirait, en une formule qui paraît quelque peu extravagante, qu'il n'y aurait plus qu'un seul verbe, à savoir la copule « est ». C'est une telle hypothèse hardie que suggéraient déjà les grammairiens de Port-Royal en écrivant : « L'on peut dire que le verbe de lui-même ne devait point avoir d'autre usage que de marquer la liaison que nous faisons dans notre esprit des deux termes d'une proposition; mais il n'y a que le verbe être, qu'on appelle substantif, qui soit demeuré dans cette simplicité, et encore l'on peut dire qu'il n'y est proprement demeuré que dans la troisième personne du présent, est, et en de certaines rencontres... si on s'était contenté de donner au verbe la signification générale de l'affirmation, sans y joindre aucun attribut particulier, on n'aurait eu besoin, dans chaque langue, que d'un seul verbe, qui est celui qu'on appelle substantif »⁷³. Ce long passage de la grammaire philosophique de Port-Royal fait comprendre, s'il en était besoin, combien l'hypothèse du logicien tendant partout à réduire le verbe à un syntagme prédicatif (copule plus participe) fait violence à la réalité concrète de la langue.

Quoi qu'il en soit, le grammairien médiéval juge lui aussi que la *compositio* est le principe véritable de la proposition, c'est-à-dire de la liaison du verbe et du nom, et par suite de la constitution d'un sens unitaire bien qu'il ne la considère point comme un *modus significandi* essentiel du verbe, lequel a pour fonction fondamentale de signifier l'état de choses (*Sachverhalt*); ainsi la *compositio*, moment formel de la fonction de signification du verbe implique analytiquement la présence d'un objet car le verbe exprimant somme toute ce qu'il en est (*Bewandtnis*) de l'objet ne saurait dès lors se passer de celui-ci⁷⁴. Ou pour formuler ce rapport en d'autres termes, on notera que si le *modus esse* du verbe consiste à signifier « l'état de choses », on comprendra logiquement, comme le suggère le mot lui-même (*Sachverhalt*) que Heidegger analyse en quelque sorte philologiquement qu'un tel état n'est rien de plus qu'un « rapport » (*Verhältnis*) entre « choses » (*Sachen*), une certaine relation entre des corrélats⁷⁵. Il s'ensuit que *modus distantis* et *modus compositionis*, exerçant en apparence deux fonctions contradictoires, s'unissent réellement dans l'unique fonction de signification du verbe. Si l'on voulait interpréter plus librement ces explications relatives à l'intentionnalité propre à la fonction verbale, on serait enclin à constater combien l'auteur est tenté de marquer la dépendance ou à

tout le moins une certaine subordination du verbe à l'égard du nom, et corrélativement de mettre en avant la fonction syntaxique du verbe, dont le rôle paraît dès lors indispensable dans la formation de l'énoncé. Peut-être, ajoutera-t-on, ne fait-il à cet égard que se conformer à une tradition tenace de la grammaire logique, affirmée encore avec vigueur, comme nous l'avons noté, dans la grammaire philosophique du XVIII^e siècle.

Ce n'est pas le seul indice de la prédominance, dans la théorie des formes de signification selon la grammaire spéculative, du point de vue formel et logique et de la perspicacité de l'auteur médiéval qui ne se laisse point obnubiler par les faits grammaticaux empiriques. Il a ainsi compris que, contrairement à la thèse soutenue par une tradition qui remonte au moins à Aristote — dont il sait se libérer à l'occasion — la catégorie du « temps » n'est pas déterminante pour l'essence du verbe. Le grammairien scolastique ne partage pas l'opinion pourtant vénérable et en apparence confirmée par toutes les langues qu'il connaît sans doute, et qui voulait que le verbe se définît « vox significans cum tempore »⁷⁶; il juge que le temps n'est qu'un *modus accidentalis*, qui n'est nullement nécessaire à l'essence de la fonction verbale, comme le prouve par exemple l'expression d'états de choses d'ordre mathématique ou logique qui n'implique point de détermination temporelle. Sans doute la définition traditionnelle de la fonction essentielle du verbe conçu comme lié à la catégorie du temps (comme le suggère le nom allemand pour le verbe « *Zeitwort* ») procède-t-elle d'une observation attentive et juste de la réalité concrète où le phénomène du *changement* et de la *succession* s'oppose à la permanence et la stabilité de la réalité substantielle⁷⁷. Seulement qui niera que le verbe est loin d'exprimer uniquement des événements, des mouvements se déroulant dans le temps? N'y a-t-il pas nombre de verbes qui évoquent plutôt des états, des manières d'être, des relations absolument in- ou atemporels? Le temps n'est pas une caractéristique essentielle du *verbum finitum*. C'est ce que Bolzano soutiendra en bon logicien qui n'hésite pas même à attribuer la détermination du temps dans un énoncé non pas au prédicat ou à la copule, mais au sujet⁷⁸. Peut-être est-ce là encore oublier que, d'ordinaire, la détermination temporelle touche l'ensemble de l'état de choses, et non point un « membre » donné de la proposition en particulier. Les propositions exprimant des vérités générales quoique formulées au temps présent

76. Définition bien connue qui traduit textuellement celle qu'on peut lire chez Aristote (*De Interpr.* 16 b 7-9) : « Le verbe est ce qui ajoute à sa propre signification celle du temps ».

77. Idée qui fut, apparemment, à l'origine de la définition — et de la dénomination — grecque du verbe; si le nom correspond à la chose, à la réalité stable, permanente, bref à la « substance », le verbe, puisque le langage a pour fonction générale d'imiter le réel, comme le voulait le *Cratyle*, devait posséder une certaine flexibilité pour être capable de reproduire la mobilité même du réel, en épouser en quelque manière toutes les fluctuations, s'ajuster à toutes les phases de l'événement. Peut-être dans le nom donné au verbe (*rhēma*), la représentation du « *reîn* » (s'écouler) n'est-elle pas absente. Cf. PLATON, *Sophiste* 262 b, et *Cratyle* 423 b.

78. R. BOLZANO, *Wissenschaftslehre*, 1810, or. II, § 114.

73. *Grammaire générale et raisonnée*, ch. XIII, p. 67.

74. DS, in FS, p. 328 sq., tr. fr. p. (208). On hésitera à traduire ce terme peu commode de « *Bewandtnis* » par « condition » ou a fortiori par « parenté » (en dépit des arguments que peut fournir l'affinité avec « *Verwandschaft* »), comme le propose le traducteur de la thèse de Heidegger, pas plus que par « finalité », comme le suggèrent — quoique dans un contexte différent — les traducteurs de *Sein und Zeit* (Cf. *L'être et le temps*, p. 293).

75. DS, in FS, p. 330 (209).

ne limitent pas leur validité au présent, mais, incontestablement, visent à une certaine atemporalité. Tout être, constate le logicien médiéval, n'est pas nécessairement un *esse successivum*⁷⁹. Et c'est pourquoi il n'y a pas lieu de considérer que le temps est un mode essentiel du verbe; il est tout au plus un mode accidentel qui est fondé cependant sur l'état de choses comme tel, et qui, « pour cette raison n'est pas nécessairement donné avec lui »⁸⁰.

Là encore le grammairien médiéval anticipe les observations du linguiste moderne qui se refusera lui aussi à voir dans l'expression du temps le trait distinctif du verbe même s'il ne songe pas à nier que dans quantité de langues la forme verbale dénote fondamentalement la catégorie du temps. Mais il estime n'avoir pas le droit d'en conclure que le temps est « une expression nécessaire au verbe ». Il n'en veut pour preuve que le fait de « certaines langues comme le hopi où le verbe n'implique absolument aucune modalité temporelle »⁸¹, d'autres où la détermination du temps échoit au nom, comme le signalait déjà Wilhelm von Humboldt pour les langues de Malaisie⁸². Bref, on constatera que même dans les langues où le verbe existe, et il en est où la fonction dite verbale n'affecte pas la forme verbale, il peut ne pas avoir de fonction temporelle; et d'autre part, fait non moins capital et vrai pour nombre de langues, le temps peut s'exprimer autrement que par un verbe.

S'il est vrai que la définition la plus générale — et sans doute aussi la plus vague — de la fonction de signification propre au verbe est celle qui lui attribue essentiellement l'expression de la « visée d'un état de chose objectif »⁸³, il n'en demeure pas moins vrai aussi que lorsqu'on « descend » dans la sphère des réalités naturelles, les états de chose visés sont des événements, des processus, des actions ou des passions de sorte que le verbe, pour les exprimer, doit recevoir un certain nombre de déterminations formelles supplémentaires bien connues du grammairien qui fera l'inventaire des diverses formes verbales possibles: il parlera de *verbum activum* ou *passivum*, de *verbum neutrum*, etc., classification qu'il établira en fonction des différentes déterminations categoriales possibles de l'état de choses.

79. Il semble que l'expression de la catégorie du temps soit propre aux verbes visant des événements réels — et Heidegger n'a-t-il pas ailleurs (déjà dans la partie consacrée à la théorie des catégories) marqué l'identité entre être réel (*reale Wirklichkeit*) et être temporel? Or nous savons qu'il y a aussi une sphère de l'être, celle par exemple des relations logiques et mathématiques, qui échappe justement à la temporalité. L'auteur scolastique donne comme exemple d'un être qui ne se définit pas par l'*esse successivum* un être métaphysique: l'être de Dieu, dit-il, n'est pas succession ni changement, ou s'il est conçu comme « succession diurnelle », ce ne peut être que par analogie. Cf. *De mod. sign.* cap. XXV, 21 b, n. 24.

80. DS, in FS, p. 332 (211). — L'expression de la catégorie du « temps » est pour le verbe dès lors une possibilité, mais non une nécessité; le verbe dans son essence n'est pas un « *Zeitwort* ».

81. E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 153.

82. Über die Kawi-Sprache, *Werke*, t. II, p. 286.

83. M. HUMBOLDT, DS, in FS, n. 327 (207).

Reste une dernière détermination, importante pour le logicien, de la fonction de signification du verbe: c'est elle qui donne lieu aux différents modes accidentels qui répondent selon Heidegger reprenant la terminologie husserlienne, aux *qualités d'acte* ou, dira-t-on encore, qui expriment différentes prises de position du sujet face à l'état de choses visé: ainsi celui-ci peut être simplement exprimé, c'est-à-dire nommé et énoncé, mais il peut aussi être l'objet d'un souhait, d'un questionnement, d'un doute ou d'un ordre, etc.⁸⁴. Heidegger regrettera pour sa part que le statut logique des propositions impératives, optatives, interrogatives, etc., ait jusqu'à ce jour si peu retenu l'attention du logicien, et qu'en particulier soit demeuré obscur leur rapport avec la forme assertive de la proposition ou avec le jugement. Et pourtant il n'a pas échappé au grammairien médiéval que la diversité des qualités de l'acte n'est pas sans influence sur la *compositio*, autrement dit sur la manière dont l'état de choses est rapporté à l'objet. Il a de plus, très justement, semble-t-il, rangé ces modalités grammaticales pouvant affecter le verbe parmi les modes accidentels, ce qui prouve qu'il les considère comme des actes de signification fondés sur des actes objectivants simples, actes de représentation essentiellement qui se traduisent dans l'énoncé affirmatif⁸⁵.

On notera cependant qu'en dehors de ces quelques remarques fort vagues en effet ni le grammairien médiéval ni Heidegger ne s'attardent aux diverses formes concrètes que peut revêtir le verbe dans ses fonctions grammaticales: ainsi l'on négligera les différents modes, ou les différents temps, ou la structure des relations de nombre et de personne. Tout au plus accordera-t-on quelque intérêt hâtif à l'infinitif dont on dira simplement qu'il est un *modus significandi* qui se borne à nommer l'état de choses quant à son seul contenu de signification pris en tant que tel, à le représenter purement et simplement; ce qui expliquerait du même coup que les autres modes du verbe se laissent tous

84. Husserl, pour illustrer la différence entre *qualité* et *matière* de l'acte, recourt significativement à un exemple de type essentiellement grammatical: l'hypothèse qu'« il y a sur la planète Mars des êtres intelligents » peut donner lieu à des formulations différentes suivant qu'il s'agit de l'exprimer sur un ton affirmatif: « il y a sur la planète Mars des êtres intelligents » ou sous la forme de la question: « Y a-t-il des êtres intelligents sur la planète Mars? » voire sous la forme du souhait: « S'il pouvait y avoir sur la planète Mars des êtres intelligents! ». La *matière* de l'acte en l'occurrence est le contenu de signification identique visé à travers les diverses formes d'expression grammaticales qu'il reçoit (affirmation, question, doute, souhait, etc.) (RL, II, 2, p. 218). La *qualité* de l'acte, c'est la manière spécifique dont l'objectivité est visée: tantôt comme représentée, tantôt comme jugée et tantôt comme objet d'une question ou d'un souhait (*ibid.*, p. 219). On s'aperçoit que la qualité de l'acte est un « moment abstrait » qui, pris en lui-même, serait impensable; mais, en fait, il en va de même pour la matière de l'acte car on ne conçoit pas une matière, un contenu de signification qui ne soit objet ou d'une représentation, ou d'un jugement, ou d'un souhait, etc. Matière et qualité de l'acte sont dès lors « deux moments qui s'appellent réciproquement l'un l'autre » (*ibid.*, p. 223).

85. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 329 (208). Heidegger oublie, semble-t-il, les efforts de son maître Husserl allant du moins dans le sens d'une clarification de ces rapports existant entre les actes judiciaires, les représentations en tant qu'actes objectivants, en tant qu'actes fondateurs et les actes non-judiciaires en tant qu'actes objectivés. Cf. FS, II, 2, §§ IV et V.

réduire à l'infinitif⁸⁶. L'infinitif, il est vrai, constitue bien la forme « sémantique » du verbe, il a la neutralité syntaxique, pourrait-on dire, du substantif ou de l'adjectif, du moins au nominatif. C'est pourquoi il est susceptible d'adopter lui aussi la forme nominale, bien que certains diront qu'à ce titre il perd pour ainsi dire ce qui fait la « verbalité » du verbe⁸⁷. Mais il n'est pas certain — et le grammairien classique sans méconnaître la forme spéciale qui est celle de l'infinitif le range bien du côté du verbe — que même l'infinitif substantivé fasse disparaître, dissimule en quelque sorte derrière la forme nominale, son origine proprement verbale. Seulement il constitue une espèce de compromis entre le verbe et le nom, empruntant à l'un la forme, à l'autre le contenu. Tout cela étant admis, il reste que l'assimilation de l'infinitif au nom a des limites que la langue, dans son exercice concret, hésite à franchir dans tous les cas puisqu'elle lui a conservé une fonction propre dans la phrase.

On est en droit de se demander ici à quoi il faut attribuer la parcimonie quant aux formes concrètes dans lesquelles se traduit la fonction verbale. Heidegger répliquera sans doute que bon nombre de ces formes, que l'auteur de la *grammatica speculativa* a jugé peu digne de son attention, relèvent essentiellement de relations purement grammaticales, ce qui veut dire découlent des caprices de l'usage, et à ce titre n'ont guère d'intérêt pour le logicien s'employant à expliquer rationnellement et par des principes de logique le fonctionnement des différentes parties du discours en tant qu'elles constituent les formes fondamentales de la signification.

Pour le grammairien scolastique, le *participle* a la même fonction générale que le verbe : « signifier un état de choses », mais, à la différence du verbe, il le signifie « modo indistantis » ; en d'autres termes, il met l'accent non pas tant sur l'appartenance de l'état de choses à l'objet que sur le fait que l'état de choses est pensé comme uni voire identique avec lui⁸⁸. Quant à la désignation que la tradition a conférée à cette partie du discours, elle s'explique aisément par le fait que la participle « participe » littéralement à la fonction de signification et du verbe et du nom tout en jouissant du statut d'une forme de signification indépendante, distincte des autres formes de signification. S'il est dit participer à la fois du verbe et du nom, c'est naturellement de leurs modes accidentels qu'il s'agit car il a retenu de l'un la désignation du temps et de la « *significatio* » (ce qui veut dire que comme le verbe il indique que l'état de choses est lié à des objets qui ne figurent point

86. Heidegger sera plus attentif à la forme particulière de l'infinitif plus tard lorsqu'il s'applique à étudier la grammaire du mot « être » et notamment sa nominalisation sous la forme du substantif verbal. Cf. *infra*, III^e partie, ch. I.

87. Ainsi W. von Humboldt observera que la langue, pour les verbes, « ne forme pas, comme c'est le cas pour le nom, d'abord une forme fondamentale (*Grundform*) à laquelle elle accroche ensuite les diverses relations ; même leur infinitif n'est pas vraiment de nature verbale, mais un nom clairement dérivé sinon d'une partie du verbe du moins de la racine de celui-ci ». Cf. *Einleitung zum Kawiwerk, Werke*, tome VII, 1, p. 216.

88. DS. in FS, p. 332 (211) *et*.

comme *sujet* de la phrase ; Heidegger explique le terme même de « *significatio* » utilisé par le grammairien par le fait qu'il vise une propriété du verbe qui est fondée sur le contenu de signification) ; de l'autre enfin, le *numerus* et le *casus*⁸⁹. Ce n'est donc plus par sa forme mais par son contenu de signification que le participe a préservé son affinité avec le verbe, par sa forme il fait partie de la catégorie des noms puisqu'il se décline, au lieu de se conjuguer, a un genre et un nombre, bref exerce toutes les attributions du nom.

En conclusion de ces remarques concernant les principales parties du discours, dans la classification traditionnelle qu'en proposa le grammairien médiéval, on notera combien est mince la place qu'il accorda aux prépositions, conjonctions et interjections, et même aux adverbes qu'il traite pourtant comme autant de formes de signification distinctes, comme si elles avaient la même importance logique que les noms et les verbes, comme si elles constituaient des classes de mots aussi spécifiques par leur fonction que le sont les catégories fondamentales de signification. Le linguiste conscient du peu de distance qu'il y a entre préposition, adverbe, conjonction et interjection proposa parfois de les réduire à une seule classe, celles des « particules » ainsi nommées parce que, du point de vue formel, elles sont toutes, en règle générale, invariables (à l'exception des adverbes dont certains admettent un comparatif et un superlatif). Si l'on considère les principes distinctifs par lesquels la grammaire spéculative caractérise les principales parties du discours, on ne pourra s'empêcher de constater qu'ils ne s'appliquent pas aux particules. On aura quelques difficultés à les différencier en vertu de la seule fonction de signification, et si le linguiste moderne est enclin à les confondre en une seule classe, c'est que souvent ce qui les différencie tient uniquement à leur emploi syntaxique voire à la nature des mots auxquels elles se relient⁹⁰.

CONCLUSION

Au postulat phénoménologique d'une science eidétique correspond, sur le plan du langage, l'idée parallèle d'une « grammaire pure logique » ou grammaire a priori, requise, Heidegger le rappelle, par la théorie des significations elle-même¹. Il ne pouvait ignorer cependant la polémique assez vive que poursuivaient à l'époque les tenants de la grammaire a priori et ceux de la grammaire empirique, psychologique en particulier, dont Karl Vossler s'est fait le porte-parole en qualifiant la « grammaire logique » d'« être hybride »². Ne risquerait-elle pas de retomber dans tous les travers qu'on n'a cessé justement de reprocher à la traditionnelle « grammaire rationnelle » ou philosophique ? Karl Vossler — qui fait

89. *Ibid.*

90. O. JAVIERREN, *The philosophy of grammar*, ch. VI, tr. fr., p. 108.

1. DS. in FS, p. 269 (157) *sq.*

2. K. VOSSLER, *Grammatik und Sprachpsychologie*, 1906, p. 15.

probablement allusion, entre autres tentatives, à celle de Husserl — n'hésite pas à taxer de néo-scolastiques les philosophes qui préconisent à nouveau une grammaire spéculative, une « grammaire des grammaires »³. Ce que pareilles tentatives oublieraient, c'est une vérité pourtant toute simple, à savoir qu'il y a deux choses radicalement différentes l'une de l'autre, la pensée exprimée dans une langue, et la pensée logique, chacune obéissant à des « lois » spécifiques, l'une à des lois psychologiques, sociologiques, historiques et proprement linguistiques, l'autre à des lois logiques dites « normatives » ; à prendre les choses en toute rigueur, on serait tenté de dire que le langage humain, en soi et pour soi, est sinon illogique, du moins « alogique » dans son fonctionnement⁴. Ainsi l'idée de grammaire logique est doublement absurde : elle l'est d'abord parce que les règles qui président au fonctionnement du système grammatical d'une langue ne sont pas directement déductibles des lois de la logique formelle, ensuite parce qu'une telle grammaire logique prétend dissocier d'une langue donnée les éléments du sens, les significations et les lois de leurs combinaisons possibles, sans tenir compte du sens grammatical proprement dit, et l'on élève ainsi des éléments abstraits au rang d'a priori relevant d'une discipline spécifique appelée « grammaire pure » ou grammaire logique. Grammaire pure en effet puisque son objet doit être épuré de tout élément grammatical empirique tout en étant et valant comme le grammatical en tant que tel. N'est-ce pas contrevenir au principe même de l'analyse phénoménologique de la réalité linguistique, qui nous apprend que seul le langage lui-même peut remplir les conditions exigées par une « grammaire a priori », c'est-à-dire seule une langue empirique, historique comme telle, considérée dans la généralité de son système grammatical, et non pas le grammatical pur en général — auquel on ne tarde pas à substituer le logique pur — serait à même de mettre à notre disposition les moyens pour dégager, dans leur pureté et originalité, les lois régissant les combinaisons de sens qui président, en dernier ressort, à l'instauration des lois a priori d'une logique pure, d'un logos désincarné ? Le logicien épris de pureté aurait-il oublié que « la logique commence seulement après ou par la médiation du langage, mais jamais avant ou sans lui »⁵ ?

Heidegger n'ignore pas ces objections, mais juge qu'il y a malentendu : assurément, si la grammaire logique avait l'ambition de déduire directement la grammaire de la logique, de cette logique normative que nous connaissons sous la forme de la logique formelle de tradition aristotélicienne, il est manifeste qu'il y aurait là prétention exorbitante. Il suffira, ajoute Heidegger, pour nous convaincre de la radicale hétérogénéité de la logique et de la grammaire de rappeler combien il est facile — et courant — d'exprimer dans une phrase grammaticalement parfaitement correcte un jugement logiquement tout à fait faux voire absurde ;

il en conclura que, naturellement la grammaire n'a en soi rien de logique⁶. Lorsqu'on réclame une « logique de la grammaire » — une « grammaire-logique » — cela ne signifie pas simplement qu'on présuppose que la rectitude ou la justesse grammaticale d'une langue dépend de « lois logiques », que les règles dites grammaticales se conforment strictement aux règles de la pensée logique. Quand on parle du caractère logique ou alogique du langage, on a en vue toute autre chose que ce que vise la théorie logique des significations. Il y a logique et logique. Même s'il nous paraissait illégitime d'identifier la « logique de la grammaire » avec la « logique de la logique », on voit mal ce qui nous interdirait de nous interroger sur la loi qui préside à la constitution de la « grammaticalité » en tant que telle. Quelles que soient la tâche et l'essence de la science linguistique, quelles que soient les différentes articulations que l'on posera comme fondamentales du langage humain, le linguiste lui-même retiendra aujourd'hui comme première articulation celle de la langue en unités significatives, il concèdera que les formations de langage (*Sprachgebilde*) sont affectées d'une structure significative ; à quel titre alors, interroge Heidegger, dénier à la réflexion philosophique le droit de les examiner quant aux conditions « logiques » du fonctionnement grammatical d'une langue, en particulier en confrontant le système grammatical au système des catégories logiques ? Toute langue étant dotée d'une structure catégoriale, on ne voit pas pourquoi on refuserait en le taxant d'entreprise absurde ou usurpée, ce que le philosophe nomme « la logique du langage » ou logique de la grammaire⁷.

Heidegger avait attribué à son maître Husserl le mérite d'avoir à nouveau mis en honneur la vieille idée d'une grammaire logique, en y voyant cette discipline à laquelle incombe la démonstration qu'il y a des « lois aprioriques dans le domaine des significations » qui, quoiqu'elles expriment une certaine « logicité », ne concernent pas encore la validité objective des significations et ne sont donc pas des lois logiques proprement dites. Husserl était convaincu que dans la sphère grammaticale également il existait des normes a priori auxquelles le discours quotidien et à plus forte raison scientifique doit se soumettre sous peine de manquer son propre but, à savoir l'expression et la claire communication du sens, et cela parce qu'il ne pouvait se résoudre à réduire le langage humain à ses fondements purement psychologiques, physiologiques ou historico-linguistiques ; il s'était employé ainsi à dégager, à l'intérieur de la logique pure elle-même, une sphère première et fondamentale dont la logicité relèverait de lois spécifiques, celle de la « morphologie pure des significations ». Du point de vue grammatical, cette discipline n'est pas non plus sans intérêt puisqu'aussi bien elle s'efforce de mettre à nu une « structure idéale » que toute langue de fait remplit, de diverses manières plus ou moins parfaites, de matériaux empiriques. Pour en convaincre le lecteur, il avait allégué un exemple aussi frappant

3. Das System der Grammatik, in *Logos*, IV, 1913, p. 203 sq.

4. K. VOSELER, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, p. 25/6.

5. *Ibid.*, p. 26. C'est ce que Husserl pourtant avait bien compris comme l'attestent les premières pages du tome II des *Recherches logiques* (II, 1: p. 1 sq.).

6. M. HEIDEGGER, DS, in FS, p. 281 (166) sq.

7. *Ibid.*, Heidegger parle explicitement de « logicités linguistiques » (FS, p. 281).

que probant à ses yeux en concluant que c'était là la seule hypothèse raisonnable permettant de comprendre comme l'allemand, le latin, le chinois, etc. exprimaient « la » proposition existentielle, « la » proposition catégorique, « le » pluriel, les modalités du « possible », du « probable », le « ne pas », etc.⁸ A tout le moins pareille question lui semblait-elle montrer combien était justifié et légitime le projet d'une « grammato-logique » ou grammaire pure logique. Comment une langue pourrait-elle exprimer quelque signification déterminée autrement qu'en recourant à des formations catégoriales, à des déterminations catégoriales de ce qui est à exprimer ? Or, pour pouvoir exprimer une signification quelconque de manière intelligible, le discours ne requiert-il pas au préalable que soient données certaines formes catégoriales à l'aide desquelles se constitueront les unités de sens des propositions ?

Si l'on peut définir la « grammaire pure » comme la théorie des catégories et du fonctionnement logiques des composantes de sens du discours, c'est uniquement à condition qu'elle soit entendue comme une théorie de la grammaire ou de la grammaticalité dégagée, par une méthode d'abstraction, une analyse eidétique, de la réalité grammaticale d'une langue de fait. L'exemple des langues dites « primitives » jadis montre clairement que ce n'est qu'à un second stade de l'évolution, nous apprend du moins Humboldt, que la « signification matérielle s'efface devant l'usage formel », d'où la naissance de flexions grammaticales, de mots dotés d'une signification proprement grammaticale⁹. Heidegger n'est pas très éloigné des positions humboldtiennes quant à la genèse du grammatical, sa « secondarité » par rapport à la signification originellement matérielle lorsqu'il souligne le caractère dérivé des concepts grammaticaux issus d'une théorisation ontologique¹⁰.

Il n'est donc guère possible d'envisager un système *purement* grammatical, ou du moins ne le pourra-t-on que dans certaines limites, comme le prouve l'exemple des langues dites « primitives » ou archaïques où c'est la « signification matérielle » et non leur catégorisation formelle qui est déterminante même pour l'organisation formelle et grammaticale du discours. Sans doute peut-on étudier, comme le voulait Husserl, sur l'exemple de l'allemand ou du latin comment ces langues expriment « la » proposition existentielle ou hypothétique, « le » pluriel ou la négation, etc., en un mot, se demander comment elles *informent* leur matière à l'aide de catégories déjà formées et élaborées en leur sein ; encore oublierait-on ce faisant que ces catégories purement formelles sont nées de significations matérielles, comme le linguiste nous l'apprend. On peut cependant se demander tout aussi légitimement si la même possibilité nous est donnée pour ce qui est de langues dont le système grammatical est principalement édifié sur des significations matérielles, la juxtapo-

8. E. HUSSERL, *RL*, II, 2, §§ 13 et 14, p. 123 sq. et 134 sq. Cf. *supra*, ch. IV, 2.

9. Cf. *Werke*, t. IV, p. 17.

10. Pour la critique des concepts grammaticaux traditionnels et la prééminence du syntaxique dans les langues « métaphysiques » occidentales, cf. EM, ch. II et WHD, p. 111 (173) sq. et *infra*, III^e partie.

sition dans la phrase d'éléments signifiants auxquels ne s'attache pratiquement aucun élément flexionnel ou formel proprement dit¹¹.

La « grammaire pure » soutient que les structures logiques idéales, valables pour toutes les langues, ne s'incarnent en elles qu'imparfaitement mais nécessairement dans la mesure où le grammatical ne fait que traduire le logique en tant que tel et que la face extérieure de la réalité linguistique est de l'ordre du contingent ; ce qu'elle oublie en apparence, c'est l'origine de ces structures grammatologiques, de cette « armature idéale » de la langue, qui ne sont peut-être que des catégories grammaticales hypostasiées, figées, des états formels auxquels des langues concrètes telles que le grec ou le latin ont d'abord dû parvenir avant que pût se constituer un système grammato-logique explicite. N'est-ce pas essentiellement grâce à de telles langues et dans leur orbite qu'une grammato-logique est devenue possible ? Du reste, lorsque Husserl parle de « grammaire pure » qu'il se propose de réhabiliter, il s'agit bien, de son propre aveu, de la vieille idée de la grammaire générale et raisonnée, de cette grammaire a priori que conçurent les grammairiens logiciens des XVII^e et XVIII^e siècles par analogie avec l'idée de *mathesis universalis*. Si Heidegger, au contraire, se réclame de l'idée de la grammato-logique scolastique, de la *grammatica speculativa* dont il crut découvrir le modèle chez Duns Scot, ce n'est qu'en apparence qu'il se sépare de Husserl lequel retrouvera du reste lui-même la filiation scolastique de la grammato-logique apophantique dans la grammaire spéculative médiévale, dans *Logique formelle et logique transcendantale*.

Il y a plus. Les principes de la grammato-logique heideggerienne sont d'entrée de jeu tributaires de l'excellence logique et de l'idéalité, serait-on tenté de dire, du latin scolastique qui possède déjà en lui-même ce caractère de précision et de rigueur grammato-logique que Husserl devra pour ainsi dire dégager par un processus d'abstraction d'une langue vivante, l'allemand dont le système historique, éminemment chargé, ne réalise qu'imparfaitement les catégories grammatologiques purs. Il écartera dès lors lui aussi le grammatical et le mot à la signification fluctuante et vague afin de revenir « aux choses elles-mêmes ». C'est en quelque manière « derrière » les mots et en deçà du grammatical que se tiennent les significations idéales et le logique proprement dit qui comme tels échappent à la temporalité historique. Voilà en tout cas le point critique où la logique husserlienne s'émancipe elle aussi du langage, et l'on comprend pourquoi « le parallélisme entre la pensée et le langage » n'est pas exigé pour des « raisons d'essence », c'est-à-dire se présente comme un fait purement contingent¹². Car l'expression grammaticale reste vague et obscure tant que la réflexion ne vient pas l'éclairer

11. Pour la structure grammaticale d'une telle langue, par exemple le chinois, cf. G. v.d. GABLENTE, *Chinesische Grammatik* ou H. MASPERO, *La langue chinoise* et la discussion du problème de l'absence de catégorie grammaticale en chinois par E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, p. 79 sq.

12. Husserl précise expressément que si ce parallélisme était donné a priori, analyse grammaticale et analyse des significations coïncideraient, le logique et le grammatical relèverait d'une même analyse « grammato-logique ». Cf. *supra*, I, 1, p. 11.

de la lumière du logique, tant que le « contenu de sens immanent » n'est pas devenu objet d'une pensée logique ; en d'autres termes, le signifier langagier en appelle lui-même nécessairement à une analyse grammatologique rationnelle. Mais, d'autre part, si l'on procède à cette analyse grammatologique, l'enveloppe linguistique des significations se révèle n'avoir plus d'importance pour le logicien qui s'efforcera d'extraire « des liens psychologiques et grammaticaux l'essence idéale de la signification » et ce faisant se trouve d'ores et déjà dans le domaine du logique pur¹³. N'est-ce pas concéder du même coup que les significations tout en étant puisées dans le langage comme dans leur enveloppe naturelle appartiennent en définitive déjà à l'ordre du pur logique ? Elles deviennent des significations pures à leur tour par l'abstraction que le logicien fera de tout élément expressif proprement dit, ce qui revient à confirmer que la logique elle-même est une enfant du langage encore que par ailleurs elle prétende receler la norme a priori de toute signification parfaite réalisée dans le langage. Mais la logique en se muant en grammato-logique que prouve-t-elle sinon son impuissance à sauter par-dessus sa propre ombre, c'est-à-dire l'ombre du langage ? Le logicien moderne n'a-t-il pas peu ou prou confirmé cette impuissance par l'effort même, parfois désespéré qu'il déploie pour désengager et délivrer le logique de l'irréductible emprise grammatologique et satisfaire à l'exigence de pureté qui l'anime ? Mais la conscience qu'il a de ce qu'il ressent parfois comme une impossibilité objective n'est-elle pas le signe que nous sommes en présence d'une loi d'essence, comme nous l'enseignent la phénoménologie husserlienne ? La logicité qu'il prétend introduire dans le fonctionnement grammatical et sémantique du langage est déjà à l'œuvre dans le génie même de la langue. Le *logos* de la logique et le *logos* du langage — concrètement incarné dans telle langue historique — ne sont ni différents ni identiques, en dernière analyse ils ne sont tous deux rien d'autre que la manifestation de la même puissance de l'esprit capable de se penser soi-même en se posant à la fois comme objet et comme sujet, comme l'avait compris Hegel, le philosophe de l'esprit vivant avec lequel Heidegger, en conclusion à sa thèse de 1916, se promet un dialogue fécond¹⁴.

L'existence de la sphère grammatologique prouve en tout cas que le parallélisme entre la pensée et le langage, qui hante le logicien, est tout à la fois nécessaire et contingent. La grammatologique husserlienne avait mis entre parenthèses le grammatical proprement dit aussi bien que la sphère expressive et significative des langues réelles, systèmes effectifs de communication non pas tant en raison de leur manque de « légalité » et de l'absence de lois a priori les régissant que parce que la légalité spécifique de la langue risquait d'entraver l'effort du logicien pour pénétrer jusqu'à la logicité elle-même s'épanouissant dans la sphère des significations pures. Aveu par lequel Husserl se montre tout prêt à reconnaître l'existence de l'esprit historique objectif à l'œuvre dans toute langue.

sorte de *logos* non plus purement logique qui règne et veille sur la langue, selon la métaphore de Jacob Grimm¹⁵. Heidegger imagine lui aussi à l'œuvre un « *Sprachgeist* » mystérieux, ce bon génie de la langue, source de son développement mais aussi détenteur ultime de sa « logicité » ; « c'est elle et elle seule » que la grammato-logique tend à mettre au jour¹⁶. L'idée de *Sprachgeist*, chère aux romantiques, n'est pas exempte de contradiction, du moins dans la théorie heideggerienne où il se définit comme le facteur créateur du développement historique de la langue, ce qui ne semble guère pouvoir se concilier avec la conception de l'essence a-temporelle et en quelque sorte statique du logique, ou, en termes husserliens, avec l'idée de l'idéalité immuable du sens dont se soucie le logicien.

Husserl n'ignorait point la difficulté que rencontre toute théorie logique tendant à émanciper le sens pur de la tutelle du grammatical de fait : « Que l'on retranche de notre langue les mots essentiellement occasionnels, et qu'on essaye de décrire d'une façon univoque et objectivement fixe une expérience subjective quelconque : toute tentative de ce genre est manifestement vaine », écrit-il¹⁷. Le concept d'une langue « logiquement adéquate », d'une langue « qui procurerait à tous les matériaux possibles et à toutes les formes catégoriales possibles une expression univoque », est un idéal de logicien, dont la langue réelle, avec sa vivante et féconde équivocité, vient se moquer¹⁸.

Chez Heidegger, à la période de sa thèse sur Duns Scot, l'idéal du langage coïncide dans une certaine mesure avec son concept et sa théorie n'a pas besoin de se demander comment le logique peut s'exprimer dans le grammatical ; en d'autres termes, elle n'a pas à s'interroger sur la nature du signe idéal puisque, à la langue elle-même, sont inhérentes des structures logiques qui, en dépit de l'enveloppe linguistique qu'elles revêtent, peuvent se penser clairement et distinctement. Le problème du langage tel qu'il se pose, pas plus qu'il ne relève de la psychologie ou de la linguistique historique, n'entre dans le cadre de la logique au sens étroit et technique du terme. C'est une question de droit plutôt que de fait, qui pourra se formuler de la manière suivante : le langage recèle-t-il en lui-même une « logique », un *logos* qui coïncide avec le logique proprement dit ? Ou bien dira-t-on que tout étant, quel qu'il soit, recèle en soi quelque chose comme une structure « langagière » et qu'il participe pour ainsi dire de la logicité du langage ? Le logique n'est-il pas d'entrée de jeu du grammatologique à l'œuvre dans la grammaticalité de sorte qu'il ne peut jamais apparaître pur et hors de tout langage, qu'il a toujours besoin de la médiation du grammatical, son a priori étant identique à son a posteriori mis à nu dans l'analyse grammatologique ? Heidegger parvient à satisfaire aux deux thèses à la fois sans pour autant sacrifier le primat du logique et du sens pur. Il « sauve »

15 Grimm parle de « hütender Sprachgeist ». Cf. *Ueber den Ursprung der Sprache*, p. 143.

16 DS, in FS, p. 281 (167).

17 RL, II, 1, p. 104.

18 *Ibid.*, t. III, p. 230.

13. *Ibid.*, § 29, notamment p. 92 (105).

14. M. Heidegger, DS, in FS, p. 273 (231).

pour ainsi dire et le langage et la logique, ou plutôt la logique grâce à une certaine conception grammato-logique : les significations « langagières », si elles paraissent tout ensemble « a-logiques » et inadéquates à l'infinie richesse du réel, à vrai dire ne manquent pas le réel dans sa diversité, elles sont déjà des « formations et transformations » déterminées de celui-ci¹⁹. On en conclura que c'est parce que les significations sont elles-mêmes dotées de logicité que devient possible leur mise en forme grammaticale. Par suite, catégories de langue et catégories grammatologiques s'identifient.

C'est peut-être ici que se dessine le clivage entre la théorie heideggerienne et la conception husserlienne : si Husserl pensait ne pouvoir conquérir le catégorial et les significations idéales pures qu'au prix d'une opération d'abstraction permettant de réduire la plurivocité inhérente au langage naturel, pour Heidegger, au contraire les significations sont par elles-mêmes déjà une *information catégoriale* du donné. En d'autres termes, le catégorial et l'essence idéale de la signification devaient être extraits des liens grammaticaux ; le catégorial coïncide ainsi directement avec le grammatical, le langage étant en son essence de nature grammato-logique, sa fonction fondamentale résidant dans la catégorisation du réel²⁰. Aussi voit-on s'annoncer dans les prémisses mêmes de la grammato-logique heideggerienne l'ambition de l'onto-logique — qui ne cessera de s'affirmer avec toujours plus de vigueur ou d'impudeur, s'indigneront certains — de fonder la pensée dans la langue de fait elle-même qui se posera en véritable absolu.

Paradoxalement, le rôle grammatologique du langage, dont la logique prétend faire la destination essentielle — parce que c'est là qu'elle se retrouve et, en dernière analyse, se fonde elle-même — sera ressenti à la fois comme sa force et comme sa faiblesse congénitales. Le langage apparaît comme déchiré et divisé d'avec lui-même lorsqu'on oppose le catégorial et le grammatologique au signifiant contingent, qu'il implique pourtant l'un et l'autre. N'est-ce pas lui dénier ce qui fait sa justification suprême : devenir la chose elle-même sans cesser d'être soi ? Tout se passe comme si la pensée ne pouvant se faire penser effectif sans l'aide fallacieuse du langage était devenue ingrate à son égard, comme si elle avait oublié qu'elle ne pouvait être elle-même sans être en même temps autre que soi, sans se faire pensée parlée²¹. Ayant réussi à se convaincre que le langage n'est essentiel qu'en tant que *Sprachgehalt*, la grammato-logique, une fois devenue onto-logique, résistera d'autant moins à la tentation d'abuser du langage en tant que *Sprachgestalt*, le langage se laissant dicter par ses propres mots la pensée qui l'asservira.

19. Misère en même temps que vertu essentielle du langage : transformant le divers, il le « détruit » dans sa nature propre en introduisant en lui l'ordre grammato-logique et universel qui lui appartient en propre en tant qu'il est affecté de sa propre « logicité ». Toutefois, le divers, comme la « chose en soi », ordonné par le catégorial demeure finalement en lui-même hors d'atteinte. La formation catégoriale de la pensée se fait au niveau inconscient du langage.

20. La fonction de catégorisation du langage est aussi objet de recherche de certaine linguistique contemporaine se réclamant de la tradition humboldtienne. Cf. par exemple S. L. WERTZ, *Language, thought and reality*.

21. M. MASARAKI, *Op.*, p. 149 et 153 (123 et 125).

DEUXIÈME PARTIE

PHÉNOMÉNO-LOGIE ET LANGAGE

EXISTENCE ET LOGOS

« Das Dasein, d. h. das Sein des Menschen ist in der vulgären ebenso wie in der philosophischen « Definition » umgrenzt als ζῶον λόγον ἔχον, das Lebende, dessen Sein wesentlich durch das Redenkönnen bestimmt ist ».

M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*.

INTRODUCTION

1916 à 1927, année de la parution de *Sein und Zeit*, plus de dix ans ont passé qui ont permis la lente maturation de la pensée du philosophe ; période décisive sans nul doute pour le chemin de pensée de Heidegger, décisive à un double titre car elle est, d'une part, marquée par les efforts constants du jeune *Privatdozent* pour faire sienne, au sens le plus strict du mot, la méthode *phénoménologique* qui lui paraît alors la seule méthode de pensée prometteuse d'avenir pour la philosophie, et, d'autre part, en même temps déjà travaillée par la volonté tout aussi obstinée de se libérer de l'emprise de la « dogmatique » husserlienne afin de donner à sa propre pensée une assise originale, sans doute sans que s'exprime encore ni hostilité ni indifférence à l'égard de celui à qui il devait tant¹ ; par-delà la *réalité* de la phénoménologie

1. « La phénoménologie, écrit-il plus tard, qui allait bientôt déterminer l'esprit du siècle dans les domaines les plus divers, le plus souvent sans que la chose soit dite » (*Mein Weg in die Phänomenologie*, tr. fr. *loc. cit.*, p. 21). — De cette conviction témoignent aussi les nombreux cours et séminaires faits en ces années, qui se placent sous l'égide de la phénoménologie, comme les titres déjà l'attestent. Nombreux sont les « Exercices phénoménologiques » proposés à ses étudiants, titre que prendront même les cours ou séminaires consacrés à tel grand auteur de l'histoire de la philosophie, comme ARISTOTE, ou Kant. Sans

comme tendance philosophique, il entendait donner toutes ses chances à la phénoménologie comme *possibilité*². De la même période datent aussi ses premiers efforts pour se démarquer d'un certain style académique traditionnel entièrement soumis aux exigences d'un enseignement philosophique universitaire qui ne laissait que peu de place aux innovations hardies : *Sein und Zeit* sera le premier témoignage de sa résolution, — peut-être manquait-elle encore d'efficace — de donner à sa pensée un nouveau langage qui serait le signe manifeste de la rupture avec une tradition académique stérilisante.

Avant 1926, si l'on examine certains thèmes de cours proposés, par exemple celui de 1919/20 que Heidegger intitula « Problèmes choisis de la phénoménologie pure », ou celui du semestre d'été 1920, on s'aperçoit qu'une nouvelle étape de sa pensée s'élabore. Sans se priver encore du concours des concepts appris de la phénoménologie husserlienne, il s'engage dans une révision de certains thèmes pourtant formulées sous l'autorité de la phénoménologie. Ce qui l'animait cependant ce n'était ni l'ambition de créer, à l'intérieur de « l'école phénoménologique », une nouvelle orientation, ni la soif du nouveau à tout prix, qui lui aurait dicté une progressive distanciation à l'égard de la phénoménologie husserlienne. C'était plus modestement, nous confiera-t-il plus tard, une tentative pour « penser plus originairement l'essence de la phénoménologie », et pour la « ramener dans son appartenance à la philosophie occidentale »³. Déjà la thèse de 1916 avait été en partie motivée par ce désir d'enraciner la phénoménologie dans l'historicité philosophique. Ainsi l'idée de « sens » n'est plus comprise comme constituant un univers propre, indépendant, défini par son « objectivité idéale » statique. Le sens est désormais une caractéristique propre et fondamentale de la vie factuelle elle-même, et seule la vie dans sa facticité la plus concrète permettra de le comprendre dans sa structure la plus spécifique. Car la vie, dans sa facticité, qu'est-elle donc, justement, sinon une totalité signifiante (*Bedeutsamkeitssammenhang*) se déployant dans de multiples rapports qu'on nommera « situations ». Or toute situation se définit par une triple structure significative : le sens d'accomplissement (*Vollzugssinn*), le sens

du contenu (*Gehaltssinn*) et le sens de référence (*Bezugssinn*)⁴. La thèse sur le *Traité des catégories et la théorie de la signification* avait déjà, il est vrai, conclu à l'impuissance de la philosophie coupée de la vie et formé le vœu d'une « philosophie de l'esprit vivant »⁵.

Ce n'est pas non plus pur hasard si, au cours des années décisives, la réflexion heideggerienne sur la phénoménologie s'appuie presque exclusivement sur les *Recherches logiques* qui, à l'époque, semblaient pourtant éclipsées — et de loin — au profit d'*Ideen I* qui venaient de paraître (1913), et ce dans l'esprit même de leur auteur, si l'on en croit Heidegger⁶; c'est même essentiellement le tome II qui retenait son attention, et principalement la première Recherche qu'il commenta dans un cours de 1920 sous le titre « Phénoménologie de l'intuition et de l'expression ». En fait, dans une auto-interprétation rétrospective qu'il veut lucide et éclairante — bien qu'il ne dissimule pas qu'une « rétrospection » risque toujours de se muer en « retractation »⁷ — il remarque que tout au long de ces années vingt il n'a pas cessé d'être hanté par le problème du langage qui, depuis ses premières lectures maladroites d'Aristote et des poètes, continue de ponctuer le cheminement de sa pensée, même s'il en fut inconscient ou s'il ne le perçut que sous les figures plus métaphysiques, voilé sous un fatras historique, même s'il se trouvait quelque peu occulté dans le problème logique de la signification tout comme la question de l'Être put à peine percer dans l'essai sur le *Traité des catégories*; il reste que sous le titre de *Bedeutungslehre* était visée la *grammatica speculativa*, c'est-à-dire — selon son propre aveu — « la méditation métaphysique sur le langage et son rapport à l'être » quand bien même toute cette problématique demeurait à l'époque encore voilée d'une certaine opacité⁸.

À strictement parler, il y a entre la thèse de 1916 et *Sein und Zeit* un apparent oubli et une sorte de silence fait volontairement autour du thème initial d'une « métaphysique du langage » qui se trouvait reléguée à l'arrière-plan sans cesser d'agir cependant, souterrainement, sur la formation de la pensée du philosophe. Même *Sein und Zeit*, à tout prendre, sera étonnement parcimonieux dans ses indications encore que l'auteur juge plus tard comme un défaut capital du livre d'avoir, prématurément, avancé trop loin sur le chemin du langage⁹. Dans le *Traité des catégories*, le règne autarcique du sens « logique », en définitive, l'emporta sur les modes multiples selon lesquels il pouvait parvenir,

doute la présence de Husserl à Fribourg, son autorité et l'amitié qu'il ne tarda pas à réserver au jeune *Privadozent* n'expliquent-elles pas tout ; sans doute aussi, depuis sa nomination à Marbourg en 1923, une interprétation plus personnelle de la phénoménologie s'affirmera-t-elle de plus en plus ; mais jusqu'en 1928, année où il succéda à Husserl dans la chaire de philosophie à Fribourg, et même au-delà, son enseignement témoignera de sa constante fidélité à la voie initiale choisie et à l'intention de la pensée phénoménologique. Cf. le programme des cours de Heidegger publié, avec l'approbation du philosophe, par W. J. RICHARDSON, en appendice de son ouvrage sur *Heidegger, through phenomenology to thought*.

2. Dans un appendice de 1969 à *Mein Weg in die Phänomenologie*, Heidegger rappelle la phrase significative de *Sein u. Zeit* où il écrit que l'essentiel de la phénoménologie ne résidait pas dans sa réalisation comme « tendance » ou mouvement philosophique. Au-dessus de la réalité, il y a la possibilité, écrit-il. « Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit ». *Op. cit.*, p. 34 (56-7).

3. Cf. *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in *US*, p. 94.

4. Pour toutes ces indications, cf. O. POEGGLER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, ch. II, p. 27 sq.

5. Cf. *DS*, *loc. cit.*, p. 352 (231).

6. Heidegger confessa en 1969 que, même après la parution de *Ideen I*, il resta « sous l'emprise de la fascination toujours aussi forte » qu'exerçaient sur lui les *Recherches logiques*. Cf. *Mein Weg*, in *ZSD*, p. 81 sq. (18). Dans l'entretien auto-biographique qu'il eut en 1953 avec un philosophe japonais, il précise que Husserl lui-même n'avait, à cette époque, plus grande estime pour cet ouvrage alors que lui-même le tenait pour la meilleure introduction à la phénoménologie. *US*, p. 90 sq.

7. Cf. Lettre à W. J. Richardson, trad. fr. in *Études philosophiques I*, 1972, p. 7.

8. *US*, p. 91-2.

9. *Ibid.*, p. 92-3.

imparfaitement, à se signifier. La seconde étape importante, consacrant la première et décisive rupture avec la prévalence de la « grammatologique », avec la primauté du « logique » et du « grammatical » rectifiera quelque peu l'apparente indifférence à l'égard du parler lui-même voire du parlant en questionnant plus franchement en direction de celui qui croit posséder le langage comme un bien propre, selon la définition qu'il se donne depuis plus de deux mille ans : l'homme, ce « vivant qui a la parole » (le « ζῶον λόγον ἔχον » d'Aristote)¹⁰. Mais l'homme en tant qu'être-là n'a pas cette faculté comme une qualité éminente qu'il posséderait à côté d'autres, il n'est pas d'abord et ensuite, de surcroît, se trouve doté ou investi d'un pouvoir-être qui serait en son essence un pouvoir-dire qu'il acquerrait au prix d'un long apprentissage rendu possible grâce à une « faculté » plus fondamentale, la pensée ou la Raison. C'est à partir de la définition tant vulgaire que philosophique qui nous fut léguée par l'ontologie classique — mais dont il faut quérir la signification originelle dans l'ontologie grecque — que l'être de l'homme apparaîtra comme le point de jointure où se recoupent théorie du langage et ontologie. Car il appert que si l'homme se voit défini comme ce vivant éminent dont l'être se détermine dans son essence par son pouvoir *ontologique*, une telle définition ne prend sens qu'à la condition expresse qu'elle soit prise dans son acception originelle. L'ontologie heideggerienne comme toute ontologie s'origine nécessairement dans l'être qui se constitue lui-même comme le *sujet* de l'ontologie : l'être-là de l'homme. Or c'est précisément la distinction *ontique* de l'être-là humain d'être « onto-logique », ce qui ne saurait signifier banalement qu'il est cet être qui s'est montré capable, au cours de son histoire faite d'errements tant féconds que funestes au sujet de son propre être, d'élaborer une ontologie explicite, mais plus fondamentalement qu'il s'est lui-même compris comme cet être qui se définit par son pouvoir-dire l'être, le sien propre comme celui de tout étant autre que lui¹¹. La nouvelle alliance que la pensée de l'être conclut avec la pensée du langage transparaît d'entrée de jeu dans *Sein und Zeit* à travers la tâche prescrite à l'ontologie fondamentale conçue comme analytique de l'être-là. La philosophie dans sa pratique effective tendra de plus en plus à se faire *philosophie du langage* — quand bien même le titre est récusé — et comme telle elle n'aura de chance de se réaliser qu'en tant qu'ontologie ou phénoménologie, les deux titres, en un sens qu'il conviendra d'explicitier, ne visant qu'une seule et même entreprise. La philosophie du langage authentique — la thèse sur le *Traité des catégories* avait déjà tenté de nous en convaincre — ne pouvant s'identifier ni aux recherches psychologiques ni aux recherches historiques sur le langage ou la langue dans son empiricité, même si elle s'est révélée infidèle à son propre principe dans

10. SZ, p. 25 (42).

11. *Ibid.*, § 4, p. 12/3 (27-9); — Le privilège dont jouit l'être-là humain est à vrai dire ontico-ontologique puisqu'il appartient à son être d'être ontologique en lui-même, c'est-à-dire de se distinguer entre tous les étants par son pouvoir de comprendre l'être de tout étant autre que lui, et d'être par là même « condition de possibilité de toutes les ontologies ».

la pratique de sa réalisation à travers les formes du grammatical historique où elle découvrit l'exemplification de l'a priori grammatical, doit s'ouvrir à une « dimension toute nouvelle », précisément celle à laquelle l'introduira par une voie parallèle l'ontologie à laquelle à son tour nous avons déjà fait accéder la théorie de la signification, telle que l'avait édifiée la grammaire spéculative. Elle seule s'avérera à même de mettre à nu les « fondements théoriques ultimes » de tout langage¹². En fait cependant il fallait une longue période de maturation de la pensée ontologique de Heidegger jusqu'à ce que *Sein und Zeit* apportât enfin les indications décisives sur le problème des « fondements ultimes » encore que les analyses ontologiques sur les multiples significations de l'être-là que l'ouvrage de 1927 proposera, aussi précieuses qu'elles fussent, viennent étrangement limiter la portée de certaines thèses précédemment exposées. La théorie des significations désormais est privée, semble-t-il, de son autonomie ancienne et est posée comme « enracinée » dans l'ontologie de l'être-là alors que la grammaire-logique de 1916 avait absolutisé l'être de la signification, hypostasié le sens comme une sphère indépendante de l'être en général¹³. En fait l'absolutisme de l'ontologie fondamentale s'affirmera avec tout autant de vigueur que la logique pure des significations mit dans l'affirmation de l'autonomie de l'univers du sens. Si jadis le sort de l'ontologie semblait dépendre du pouvoir de la philosophie d'élaborer, face aux entreprises monopolisantes des sciences du langage, une théorie indépendante de la signification, désormais c'est le sort de cette dernière qui est lié au destin de l'ontologie du *Dasein*¹⁴. Mais tout comme auparavant la grammaire-logique condamnait les sciences empiriques, y compris la grammaire pour autant qu'elle se fondait sur la psychologie et tombait par suite sous le coup de la condamnation de tout psychologisme, l'ontologie fondamentale jugera à son tour l'impuissance ou l'inadaptation des sciences s'orientant d'après la réalité empirique, impuissance à pénétrer jusqu'aux fondements ultimes du phénomène « langage ». Leur impuissance est celle de toutes les sciences de l'étant, que Heidegger appelle parfois « sciences ontiques » et qu'il oppose justement à la philosophie en tant qu'elle est « la science ontologique ». C'est parce qu'elles s'en tiennent à un étant prédonné, qu'elles *posent* comme tel, qu'elles sont dites « sciences positives »¹⁵. Toutes les tentatives relevant d'une manière ou d'une autre des sciences positives prétendent saisir l'essence du langage humain mais commettent l'erreur de réduire celle-ci à un moment certes réel du langage, qu'on prend comme unique principe explicatif; que ce soit l'idée d'expression ou de signe, ou même celle de signification, ou celle de « forme symbolique », toutes

12. DS, in FS, p. 282 (168). Cf. *supra*, I^{re} partie, ch. II.

13. Heidegger précisera expressément la subordination de la théorie de la signification à l'ontologie, même si la pratique de l'analyse ontologique demeure tributaire des principes de la théorie de la signification. *Op. cit.*, p. 166 (205).

14. Le développement comme le dépériement de la théorie du langage en tant que théorie de la signification dépend entièrement, affirme Heidegger, du sort de l'ontologie du *Dasein*. *Ibid.*

15. Cf. la conception phénoménologique de l'ontologie (SZ, § 28, p. 10, 21), 14.

ces théories sont appelées à échouer immanquablement parce qu'elles ont cru pouvoir se passer d'un fondement ontologique¹⁶. Heidegger se contente de ce constat d'échec purement allusif sans prendre la peine d'explicitier ni de nuancer son jugement. Il lui suffit de rejeter en bloc les conceptions qui représentent autant de points de vue possibles mais *unilatéraux* sur l'essence du langage. Pas même une théorie synthétique, — qu'il disqualifie d'entrée de jeu en la taxant de « synchrétique », — qui prétendrait embrasser en une vision globale tous les moments essentiels ne trouve grâce à ses yeux puisque même celle-ci manquerait le véritable fondement d'une théorie du langage, que seule pourra fournir l'analytique de l'être-là, seule en mesure de développer la totalité ontologico-existentielle du *logos*. Toute philosophie qui manque à sa tâche ontologique s'avère impuissante à saisir et à comprendre l'essence du langage qui ne saurait avoir d'autre fondement que l'être-là dans sa structure ontologico-existentielle, telle est la thèse qui s'esquisse dans *Sein und Zeit*. Toutes les sciences — et la science du langage ne fait pas exception — pèchent par un défaut commun : elles oublient — à leur insu ou délibérément — l'élément décisif de leur propre fondation, car il n'est qu'une seule manière d'assurer au savoir positif des assises solides, celle qui consistera à élaborer « la structure existentielle de l'être-là en général », sujet de tout discours scientifique — et dans le cas de la linguistique celle de l'être-là comme discours — sur le fond d'une analytique du *Dasein*¹⁷. Avant de questionner sur l'être du langage, c'est-à-dire sur l'être du sens, il faut questionner sur le sens de l'être, et plus exactement questionner l'être précisément qui a le sens de l'être. Les concepts constitutifs des sciences, selon le philosophe, relevant essentiellement d'une précompréhension ontologique, ou plus exactement d'une compréhension préalable de la région dans laquelle s'inscrit le champ thématique de la science considérée, ne sauraient s'établir que sur une explicitation antérieure qu'au à l'être de l'étant visé¹⁸.

Quels sont, en dernière analyse, les fondements ultimes du *logos* surgissant dans l'être de l'étant comme langage et qui seuls permettent de comprendre qu'il n'est ni simple système de signes ni plus que signe, ni pur instrument de communication, ni réductible à telle autre fonction aussi capitale qu'elle paraisse ? S'employer à répondre à pareille question, voilà qui devrait être la première des tâches de la phénoménologie du langage. L'ontologie fondamentale quand bien même on admettra qu'elle fonde et précède toute science ontiq ue réussira-t-elle

16. SZ, p. 163 (201).

17. *Ibid.*

18. « Les concepts fondamentaux sont ceux qui déterminent la compréhension préalable de la région fournissant la base de tous les objets thématiques d'une science et qui orientent par là toute recherche positive. Ces concepts ne seront donc eux-mêmes établis et « fondés » que par une investigation, également préalable, de cette région. Or comme cette région a été elle-même conquise sur un domaine de l'étant, la recherche préalable qui aboutit à la création des concepts fondamentaux ne sera rien d'autre que l'explicitation de cet étant relativement à sa constitution d'être (Grundverfassung seines Seins). Une telle recherche doit nécessairement précéder les sciences positives, et elle le peut effectivement ». *Ibid.*, p. 10 (26).

à réduire effectivement à néant les prétentions de la science ou de la philosophie du langage à ouvrir l'unique voie d'accès aux fondements du phénomène « langage »¹⁹ ? ou bien échouera-t-elle déjà à combattre la prétention à la primauté logique accordée à la théorie de la signification, restera-t-elle à sa manière sous la dépendance d'une sorte d'absolutisme du sens s'en tenant à la signification comme unique principe explicatif avec cette seule différence que la « statique du sens logique » se trouve supplantée désormais par une « dynamique » qui décrira le surgissement même de l'univers du sens dans l'être-au-monde définissant le mode d'être fondamental du *Dasein* ? Un examen de l'analyse du statut ontologique du langage dans *Sein und Zeit* permettra peut-être de jeter quelque lumière sur cette question décisive.

Le problème du langage apparaît en effet dans *Sein und Zeit* à plusieurs niveaux de la méditation philosophique ; le champ problématique qu'il couvre est exploré à partir de diverses entrées possibles toutes engageant à l'évidence un effort pour arracher la pensée à l'emprise de la métaphysique, ce qui exigeait du même coup une rupture radicale avec la « logique » incarnée dans le langage qui, depuis l'aurore de la philosophie occidentale, domine la pensée et la langue de l'homme européen²⁰. Toutefois, quoique Heidegger nous invite à demeurer « en attendant » dans la sphère ouverte de l'innommé (*Namenlosen*) provisoire afin de ne pas avoir à assumer la métaphysique latente que les concepts choisis nous imposeraient avec tout ce qu'ils charrient d'héritage confus, il ne peut laisser la pensée de l'être cheminer dans la région obscure de l'ineffable, comme dans une forêt sans chemins et sans sentiers. Aussi confie-t-il la voix de la pensée à une langue moins figée, ouverte sur l'avenir, brisant seulement les entraves que lui imposent certains concepts, certaines contraintes grammaticales. Mais pas plus que la philosophie ne peut s'inventer de toutes pièces un langage nouveau, elle ne saurait faire oublier entièrement ses origines historiques. Du reste, là n'est pas l'ambition du philosophe. Ce qui est requis, ce n'est pas tant une nouvelle langue qu'une *mutation* de notre rapport à l'ancienne. Car tout est faussé dès l'instant que nous prenons les mots pour ce pour quoi ils se donnent en apparence, à savoir pour l'expression de la pensée, pour des désignations de concepts ou d'idées, alors qu'ils ne sont signes qu'au sens où ce mot vise le geste qu'on fait, qui nous invite à suivre telle

19. SZ, p. 21 (27). — Toute ontologie « régionale » dira-t-on dès lors, — et l'ontologie du langage en tant qu'elle est la quête de l'être du sens, — faillit à sa tâche, elle se révèle au fond aveugle et se rend coupable d'une falsification de sa propre visée tant qu'elle n'a pas d'abord élucidé la question du sens de l'être.

20. Le § central est celui qui a pour titre « *Dasein und Rede. Die Sprache* » (§ 34). Titre qui risque de plonger le lecteur dans les affres de l'incertitude, ne faisant du reste que prolonger les difficultés éprouvées par quiconque est allé au-delà de l'introduction de l'ouvrage. La terminologie de Heidegger, à l'évidence, se veut « révolutionnaire » afin d'accentuer ce qu'il nommera plus tard la *rupture* avec la tradition métaphysique classique, ou avec ce qui dès à présent apparaît comme la tâche de tout effort « ontologique » nouveau, celle de la « destruction » (*Destruktion*) des ontologies traditionnelles.

direction plutôt que telle autre sans nous interdire les digressions et les détours, les sinuosités du chemin de la pensée²¹.

Quoi qu'il en soit du problème que pose dans *Sein und Zeit* la pratique du langage, d'un langage philosophique original, elle trahit indéniablement une nouvelle approche *théorique*, laquelle sera capitale même si elle paraît, au premier abord, cantonnée dans quelques analyses ponctuelles²². Car Heidegger en est convaincu, il faut enfin se décider à questionner le mode d'être propre au langage en général, il faut enfin se rendre à l'évidence qu'il serait périlleux de continuer d'accepter naïvement, comme firent la grammatologie et même la linguistique ultérieure qui pour critique qu'elle se voulut à l'égard du dogmatisme grammatical et logique toujours suspect d'allégeance à la métaphysique n'en a pas moins recueilli l'héritage, les catégories grammaticales traditionnelles, d'en chercher les fondements dans la logique qui pose le *logos*

21. Cf. la lettre-préface adressée à W.J. Richardson, *loc. cit.*, p. 11), et aussi US; p. 83 sq. et *infra*, III^e partie.

22. La théorie du langage se trouve exposée dans la première section de l'ouvrage consacré à l'analyse de ce que le philosophe nomme les « existentiels » fondamentaux, terme qu'il différencie du concept classique de *catégorie*, désormais réservé aux déterminations de l'être en tant qu'il est « *Vorhanden* » (SZ, § 9, p. 44 sq.), de l'étant qui se rencontre à l'intérieur du monde. Il entend dès lors le concept de *catégorie* dans sa signification ontologique primaire où il vise le mode préalable, a priori, sous lequel l'être de l'étant intra-mondain est d'ores et déjà visible et discible, où il vise cet acte de « *catégorisation* », cette imputation publique de l'être de l'étant qui lui est conférée a priori dans l'interpellation préalable de l'être dans le discours (*Ibid.*, p. 44). Quant à « l'existential », il désigne un caractère ontologique du *Dasein*, un moment constitutif de son existentialité.

Le paragraphe central est celui qui termine l'exposition de la constitution existentielle du « là » et appartient au V^e chapitre (dont l'objet est « l'être-à ») de l'être-au-monde comme tel. Ces indications pour ainsi dire *topographiques* sur le lieu propre du langage dans *Sein und Zeit* ne sont peut-être pas tout à fait inutiles si elles attirent l'attention sur deux faits non négligeables pour la compréhension de la thématique heideggerienne. Le paragraphe sur l'être-là et le discours couronne en quelque sorte la description des structures élémentaires fondamentales du *Dasein* humain; structures qu'on est tenté de dire proprement anthropologiques puisque les différents modes d'exister du *Dasein* examinés dans ces paragraphes, que ce soit la *Befindlichkeit* (que certains seraient enclins à traduire tout banalement par « affectivité » ou sensibilité) ou le *Verstehen* (qui peut-être n'est après tout qu'une manière d'évoquer ce que les classiques nommaient justement « *Verstand* », entendement ou intelligence voire conscience) ou encore le « *Rede* » (discours) ne sauraient être tenus pour totalement étrangers ou comportement spécifiquement humain, même si l'auteur se défend dès le départ de toute espèce de velléité d'anthropologie philosophique.

Mais la place que l'analyse de l'être-là défini comme l'étant qui à la parole n'occupe pas n'est pas moins révélatrice. Car, contrairement à ce qu'on eût pu attendre d'une analyse existentielle (et non existentialiste, encore que la nuance introduite par ce changement de voyelle ne soit guère éclairante en elle-même, hors du contexte concret de la description), le langage n'apparaît nullement dans le chapitre où on était en droit de l'attendre, celui consacré à l'être-avec-autrui (ch. IV : *Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein*), et ce à dessein, avoue l'auteur lui-même; le langage en tant qu'instrument de communication est sinon ignoré du moins relégué à la place qu'il mérite (SZ, § 34, p. 180 sq., tr. fr. p. 198 sq.). Constatation qui révèle d'entrée de jeu que la méditation de Heidegger sur le langage est déjà virtuellement ce vers quoi elle tendra de plus en plus, une « ontologie » et qu'elle n'est « phénoménologie » que sous l'aspect méthodologique et sous bénéfice d'une véritable mutation de sens.

comme prédication alors qu'elle s'est montrée incapable d'assurer ses propres fondements dont elle n'a jamais aperçu la dépendance à l'égard de l'ontologie de l'être conçu comme être-donné à la manière des choses. Il faut se défaire une fois pour toutes du substantialisme et du « chosisme » métaphysiques implicites de la grammaire et de la science linguistique. Peut-être la quête philosophique de l'essence du langage parviendra-t-elle alors « aux choses mêmes » — selon la maxime de la phénoménologie par trop célèbre pour ne pas être mal comprise — mais à condition qu'elle renonce enfin à être « philosophie du langage » au sens où l'entendait une longue tradition. Peut-être apparaîtra-t-il alors que le langage est la véritable « onto-logie » du *Dasein* et qu'en dernier ressort celle-ci n'est que la manifestation de l'Être lui-même qu'elle désignera comme l'unique lieu d'origine du *logos*²³.

23. « Il faudrait que la réflexion philosophique se décidât enfin à demander quel mode d'être (*Seinart*) il convient d'attribuer au langage. Est-il du genre de l'ustensile disponible à l'intérieur du monde, ou participe-t-il du mode d'être de l'être-là, ou bien n'est-il ni l'un ni l'autre?... La réflexion philosophique devra renoncer à la « philosophie du langage » (*Sprachphilosophie*) pour se reporter « aux choses elles-mêmes » SZ, p. 166 (205). — Mais questionner de la sorte sur les « choses mêmes » du langage, en fin de compte, c'est aller en quête du « lieu » ontologique du langage à l'intérieur de la constitution d'être du *Dasein*. Telle est la tâche en tout cas à laquelle l'auteur s'est employé à préparer la pensée dans *Sein und Zeit* (*ibid.*).

CHAPITRE PREMIER

ONTOLOGIE ET/OU PHÉNOMÉNOLOGIE

1. *Réflexions méthodologiques et topologiques. Retour aux « choses mêmes »* ou ce que les mots veulent dire.

Quelle sera la voie d'accès à ce *site* insigne du sens de tout sens que le philosophe se ménagera ? La réponse — l'unique voie possible est celle de l'ontologie — en apparence simple complique singulièrement la question elle-même tout en prenant appui sur celle-ci dans la mesure où elle questionne en même temps vers le lieux d'origine de tout questionnement ontologique. Car la question qui guide le philosophe, la question fondamentale de toute philosophie qui est celle du *sens de l'être* à laquelle se trouve tacitement entremêlée celle de l'être du sens, s'interdit elle-même la voie détournée de l'histoire de la philosophie en tant que telle bien que l'élucidation ontologique de l'étant « ontologique » par excellence, le *Dasein*, soit nécessairement une « interprétation historique »¹. Le projet est bien celui d'une ontologie sans que pour autant il faille comprendre sous ce nom chargé de signification historique une discipline philosophique particulière pareille à celles que la tradition nous a léguées. Il ne peut s'agir de remonter le long de la voie royale tracée par l'histoire de la métaphysique ni de récupérer proprement cette discipline spécifique connue sous le nom d'ontologie. Pareille méthode aurait d'autant moins de chances de réussir que la question de l'être en fait s'est progressivement trouvée enfouie dans l'oubli, et cela depuis Platon et Aristote, car la tradition, paradoxalement, fonctionne toujours comme puissance d'oubli autant que de conservation : « loin de rendre accessible ce qu'elle *transmet*, elle contribue, au contraire, de prime abord et le plus souvent, à le recouvrir »². D'où l'inefficacité, du moins en partie, de la mise en œuvre d'une méthode « historisante », inefficacité tellement avérée aux yeux de Heidegger, qu'il préconise, dans le dessein précisément de réinsérer la question de l'être dans sa propre historicité,

1. SZ, § 7, p. 27 (44) et § 6, p. 20 (36) sq., mais surtout, p. 39 (57).
2. SZ, p. 21 (30).

une mise entre parenthèses de l'histoire des disciplines ontologiques faisant en cela preuve de la même méfiance que Husserl à l'égard de toute théorie préconstruite et déjà élaborée sous la forme de système constitué. A cette tâche qui ressemble fort à une « réduction », il confère le titre de « destruction » de l'histoire de l'ontologie³, mais dont la signification positive se traduirait mieux par le terme de « déconstruction » (qu'il lui arrivera d'utiliser plus tard)⁴ de la tradition ontologique par quoi il s'agira de débayer toute la surcharge de significations qui a pu, au cours des siècles, s'accumuler et finir par recouvrir la question originelle elle-même⁵. La méthode de la destruction a dès lors un sens positif et non pas négatif, comme si elle voulait définitivement enfouir dans le néant ce passé qui est déjà fait d'oubli, bref comme s'il s'agissait d'ajouter à l'oubli qui s'ignorait comme tel une volonté expresse d'oubli portant sur un passé révolu irrémédiablement, mais continuant pourtant d'exercer sournoisement son action sur le présent. La question du sens de l'être a beau avoir été l'objet d'un oubli persistant, la tradition ontologique n'en détermine pas moins, aujourd'hui comme hier, toute la conceptualité philosophique occidentale dont la pensée actuelle, jusque dans les sciences positives se défendant contre toute suspicion métaphysique, ne cesse de se nourrir fût-ce à son insu et comme à contre-cœur.

L'impuissance de l'histoire de la philosophie à nous éclairer est en fait double : d'une part, elle résulte de l'intention avérée de l'auteur pour qui il ne s'agit nullement de restituer une discipline philosophique ancienne, et d'autre part, elle s'explique par la nature même du questionnement ontologique qui détermine en quelque sorte lui-même la « chose elle-même », l'objet thématique de l'ontologie. Dès les premiers paragraphes de *Sein und Zeit*, la « question fondamentale de la philosophie » se trouve légitimement définie par une simple analyse de la structure de signification de la « question en tant que question » qui fera surgir l'objet suprême de la thématique ontologique. L'analyse de la structure du questionnement donne pour ainsi dire spontanément et par elle-même ce qui est en question, l'*Erfragte* comme tel, c'est-à-dire « l'objet » du questionnement en même temps qu'elle nous approche de l'étant qui est en tant que sujet du questionnement défini dans son essence par sa prééminence ontologique et ontique⁶. Car la compréhension ontologique préalable que nous avons du sens ou de la question de l'être est un fait, déclare l'auteur de *Sein und Zeit*, fût-elle aussi vague et indéterminée qu'on voudra et, à la limite, proche d'une pure connaissance verbale⁷. La structure purement formelle du questionnement qui est

toujours déjà quête d'un étant dans son être et son mode d'être révélera que la question de l'être (*Seinsfrage*) est question au sens éminent. Ce qui est recherché dans tout questionnement, l'objet requis (*Gefragtes*) est dès lors ce qui fait l'étantité de l'étant, c'est-à-dire l'être. Mais ce qui est questionné (*Befragtes*), c'est l'étant lui-même qui est en quelque sorte mis à la question quant à son être; enfin le questionneur en tant que tel qu'est-ce donc sinon un comportement, un mode d'être d'un étant particulier qu'on appellera le questionnant, celui que nous sommes nous-mêmes en tant que nous est confié le pouvoir ontologique du questionnement. Ainsi ce qui est questionné dans la question de l'être, c'est l'étant auquel s'adresse le questionnement, ce dont on s'enquiert (*Erfragte*), c'est le sens de l'être tandis que ce qui est recherché dans le questionnement c'est bien l'être lui-même⁸.

Certains allègueront que voilà le tour joué, le cercle du questionnement refermé sur lui-même et qu'il n'est rien de plus qu'un cercle vicieux, viciant dans son principe la question ontologique elle-même. Mais c'est là une allégation stérile, répliquera le philosophe. Il ne saurait y avoir de « raisonnement circulaire » dans le questionnement sur le sens de l'être parce que la réponse à la question n'entend point être une déduction, ni établir son bien-fondé par voie déductive — car alors il y aurait assurément pétition de principe de cette « présupposition » de l'être — mais mettre à découvert le sol où se manifestera l'être de l'être. La « présupposition » ontologique n'est pas celle du concept de l'être mais plutôt une « pré-intention » de l'être, une visée issue de la compréhension quotidienne des étants dans leur être, compréhension qui « appartient en fin de compte à la constitution essentielle de l'être-lui-même »⁹. Si l'on peut parler de « cercle », c'est uniquement pour autant que la question du sens de l'être recèle en elle une singulière « référence » au questionnement comme mode d'être d'un étant privilégié¹⁰.

Ce qui constituera ainsi la question fondamentale de la philosophie se voit d'entrée de jeu prescrire sa méthode propre par la définition quasi formelle de la question en tant que question. Que cette méthode cependant mérite le qualificatif de « phénoménologique », voilà qui requiert incontestablement explication, d'autant plus que le philosophe lui-même met le lecteur en garde contre une mésinterprétation à laquelle il risque fort de se laisser aller. S'il qualifie de phénoménologique le mode d'approche privilégié de la question de l'être, ce n'est nullement pour indiquer par là le « point de vue » particulier sous lequel il se place ni pour signifier une quelconque dépendance directe à l'égard d'une « tendance » philosophique déterminée, comme s'il s'agissait d'exprimer de la sorte un choix personnel arbitraire. Les raisons en fait sont bien plus profondes et tiennent en dernière analyse à l'essence de la question

3. Titre du § 6 de SZ.

4. « Déconstruction », terme proposé par J. Derrida, traduit pour nous exactement « Abbau », mot auquel Heidegger recourt pour décrire la méthode de la « destruction phénoménologique » dans sa conférence d'août 1955 tenue à Sérisy-la-Salle sous le titre « Qu'est-ce que la philosophie ? » WIPH, p. 34 (29).

5. SZ, p. 22 (39).

6. SZ, § 2 à 4.

7. SZ, § 2, v. 5.

8. Pour toute cette analyse sur la structure formelle du questionnement en tant que tel, cf. SZ, § 2, p. 5-7 (20-23).

9. *Ibid.*, p. 8 (23).

10. « Rück oder Vorbezogenheit » *Ibid.*

elle-même. De plus, contrairement aux autres mouvements philosophiques modernes, la « phénoménologie » n'est en aucune façon un « point de vue » ni une « tendance » parmi d'autres, elle exprime « en premier lieu un concept de méthode »¹¹. Dès lors il faut rejeter toute interprétation qui assimile la phénoménologie à une attitude philosophique dogmatique, à une option métaphysique qui consisterait à réduire l'être de tout étant à son statut de « phénomène ». Plutôt que l'objet de la recherche philosophique, l'expression de « phénoménologie » traduit la manière dont procède la pensée.

On se gardera tout autant d'interpréter l'insistance avec laquelle le philosophe met en avant le concept de méthode comme s'il voulait rabaisser la phénoménologie au rang d'une « technique » ou d'un procédé de réflexion, toujours identique à lui-même et s'appliquant indifféremment à des problèmes les plus divers, à des objets appartenant à des « régions ontologiques » quelconques. La phénoménologie entendue comme méthode n'a rien à voir avec un artifice technique dont l'usage ne viendrait en aucune façon interférer avec l'objet auquel il s'appliquerait. Husserl déjà l'avait souligné plus d'une fois, toute méthode digne de ce nom est en relation directe avec la région ontologique des objets sur lesquels portera la connaissance, et pour être parfaitement adéquate à son domaine d'objets, elle suppose achevée « l'élaboration systématique de l'ontologie, c'est-à-dire de la doctrine des essences dont relève la catégorie d'objets en question »¹². Heidegger de son côté jugera tout aussi étroite l'interdépendance de la méthode et de son domaine d'objets. « Plus est authentique la mise en œuvre d'un concept de méthode et plus il détermine largement la physionomie principielle d'une science, plus il s'enracine originellement dans l'explication avec les choses elles-mêmes, et plus il s'éloigne de ce que nous nommons un simple procédé technique »¹³. Ainsi être phénoménologue signifie en premier lieu se laisser guider par les choses elles-mêmes, opposer à toute velléité de construction arbitraire de théories la soumission aux choses elles-mêmes, subordonner le comment de l'approche au comment de d'être même qui est visé.

« *Zu den Sachen selbst!* », tourner le dos à toutes les constructions théoriques ou spéculatives, à tous les édifices conceptuels qui en faisant surgir des pseudo-problèmes finissent par masquer ce qui est réellement en question, telle est la maxime méthodologique de la phénomé-

nologie¹⁴. « Aller aux choses elles-mêmes », qu'y a-t-il de particulièrement original dans cette formule? Rien que du banal, répliquera-t-on, sinon l'expression d'un principe apparemment évident qui va de soi pour toute connaissance scientifique sérieuse et que toute philosophie moderne n'hésiterait guère à faire sienne. Assurément c'est une évidence (*Selbstverständlichkeit*) que cette exigence ici formulée comme un principe méthodologique fondamental. Mais Husserl ne nous avait-il pas déjà appris que la phénoménologie est justement la science des évidences les plus naturelles, de celles que la conscience naïve n'ose jamais mettre en question tant elle s'en nourrit quotidiennement¹⁵? Ne nous laissons donc point impressionner par l'argument de la « trivialité » du principe, tâchons plutôt de percer la « *Selbstverständlichkeit* » de ce qui est ainsi présenté comme allant de soi. Tâchons d'élucider le « préconcept de phénoménologie » si nous voulons que la détermination provisoire de notre méthode s'avère légitime avant que l'analytique existentielle en administre la démonstration.

En apparence, le concept de phénoménologie peut s'explicitier de la même manière que celle dont on comprend des termes tels que biologie, sociologie, théologie qu'on traduira naïvement par science de la vie, de la société, de Dieu parce qu'ils désignent par eux-mêmes leur objet en même temps que le mode scientifique de connaissance qu'on lui applique. Or pourquoi l'explication ne servirait-elle pas de modèle pour la « phé-

14. La formule, incontestablement emprunté à Husserl, fit en un sens la fortune de la phénoménologie commençante; elle apparut pour la première fois dans les *Logische Untersuchungen* II (Introduction § 2) avant de devenir, en particulier depuis l'article de 1911 « Philosophie als strenge Wissenschaft » et avec *Ideen I* (cf. § 19) le mot d'ordre de la nouvelle « école » phénoménologique. Sans doute la formule n'est-elle pas spécialement heureuse en tant que telle et si on la prend à la lettre puisque — selon l'aveu de Husserl lui-même — elle risque de faire confondre l'attitude phénoménologique avec un pur et simple parti-pris pour l'empirisme réduisant, à la manière naturaliste, le domaine des « choses » connaissables aux « choses sensibles », aux choses de la nature. *Ideen I*, § 19, p. 35 (64/5). Ou bien dès lors la formule est insignifiante voulant dire tout au plus ce qui constitue la condition *sine qua non* de toute théorie et de toute science, à savoir une certaine « objectivité scientifique », ou « honnêteté intellectuelle » qui exigent que l'on fasse taire ses préjugés subjectifs, et qu'on donne la parole aux choses elles-mêmes. Ou bien elle exprime autre chose qu'un principe en quelque sorte éthique de la connaissance scientifique, et elle prend alors une signification qui n'est plus simplement méthodologique ou même programmatique. Mais elle n'est pas davantage la formule d'un « réalisme naïf ». Elle n'est en aucune façon une pré-interprétation dogmatique de la « nature » des choses ou de l'être de ce qui est. Pour voir l'être de l'être de l'étant tel qu'il se donne en lui-même — telle est l'intention ontologique qu'exprime profondément le mot d'ordre du « retour aux choses elles-mêmes » — il faut avoir brisé la tutelle des habitudes de pensées traditionnelles, de nos préjugés et préventions, des théories scientifiques ou philosophiques qui ont d'ores et déjà décidé pour nous de ce qu'il en est de l'être des choses comme de l'essence de la connaissance. Cf. H. FINK, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, *Revue internationale de philosophie*, 1939, p. 225-270, réédité in E. FINK, *Studien z. Phänomenologie*, p. 179 (199) sq.

15. Il arrive à Husserl de définir la phénoménologie comme « la science des banalités » (*Trivialitäten*) et de souligner la situation paradoxale qui est celle du phénoménologue contraint de considérer comme problématique, comme énigmatique même, et de mettre en question ce qui paraît *selbstverständlich* à la conscience naïve, ce qui lui paraît une évidence de plus naturelles et des plus certaines.

11. « Methodenbegriff ». *Ibid.*, p. 27 (44).

12. Cf. par exemple *Ideen III* (p. 23) dont il est fort probable que Heidegger ait eu connaissance. Il est manifeste, naturellement, que le concept d'ontologie chez Husserl recouvre une autre extension que chez Heidegger. L'ontologie husserlienne vise en un sens soit les ontologies matérielles soit l'ontologie formelle (distinction qui paraît dès les *Recherches logiques*) et englobe finalement les diverses « ontologies régionales » que Husserl nomme aussi « idéiques régionales » qui correspondent à l'essence pure d'une région déterminée (par exemple la région « chose » ou « nature » ou « conscience »). Cf. aussi *Ideen I*, §§ 9 à 17; sur l'ontologie au sens large, cf. *Erste Philosophie*, t. II, p. 213 sq.

13. *SZ.* p. 27 (44).

noménologie » qui serait dès lors simplement la « science des phénomènes »¹⁶ ? Rien ne semble s'opposer à pareille définition. Elle s'impose même spontanément sans que pour autant — et c'est là sa faiblesse — elle nous fasse en rien avancer dans la compréhension de ce qu'est en vérité la phénoménologie. Pas plus que nous ne serions mieux éclairés si nous nous reportions à l'histoire du concept, aux moments historiques où le concept connut sa plus belle fortune, par exemple à la « phénoménologie » de Hegel, ou encore — et cela en dépit de l'hommage que Heidegger estime devoir rendre au père de la phénoménologie contemporaine — à la doctrine husserlienne et à la manière dont s'y trouve thématisée la méthode phénoménologique¹⁷. Ce que veut dire « phénoménologie », seul le mot lui-même semble pouvoir nous le dire pourvu que nous explicitions par une analyse proprement sémantique de la signification première qu'il recèle ce que nous livrent ses composantes : *phénomène* et *logos*. Ainsi avant même que ne soit précisé le sens théorique de la démarche spécifique de l'ontologie fondamentale en tant que *méthode herméneutique*, l'explication que requiert le concept, sous l'égide duquel voguera l'ontologie heideggerienne dans *Sein und Zeit*, use d'un procédé caractéristique de la description ou mieux de l'interprétation herméneutique. Peut-être faut-il au même titre rappeler que le procédé mis en œuvre, l'analyse herméneutique du mot « phénoménologie », ne diffère guère de l'analyse phénoménologique telle que Husserl la préconisait lui aussi sous le nom de *Bedeutungsanalyse* à laquelle il attribuait, il est vrai, une fonction purement propédeutique en tant qu'elle prépare littéralement l'élucidation proprement intuitive¹⁸.

16. SZ, p. 28 (45). — Là encore Heidegger se réfère à la définition parfois proposée par Husserl, mais ce dernier avait précisé tout autrement et d'entrée de jeu le concept de « phénomène ».

17. Heidegger conclut expressément le § 7 où il expose le concept provisoire (*Vorbegriff*) de phénoménologie par un hommage à Husserl, hommage, il est vrai, où perce déjà quelque réserve : « Les recherches suivantes n'ont été possibles que sur le fondement établi par E. Husserl, dont les *Recherches logiques* ont frayé la voie à la phénoménologie. Nos explications relatives au concept provisoire de phénoménologie indiquent que l'essentiel pour celle-ci ne consiste pas à se réaliser (*wirklich zu sein*) comme « mouvement » philosophique. Au-dessus de la réalité, il y a la possibilité. La compréhension de la phénoménologie réside uniquement dans son appréhension en tant que possibilité ». SZ, p. 38 (56-7).

18. Cf. par exemple *Ideen III*, § 20. Husserl y précise la démarche de l'analyse eidétique faite à la fois d'élucidation (*Verdeutlichung*) et de clarification (*Klärung*) des concepts mis en œuvre dans la description phénoménologique. Lorsqu'il s'agit d'élucider un concept, le point de départ est une analyse verbale de la signification du mot, mais ce que je recherche est bien la signification « proprement dite » (*eigentliche Bedeutung*) que Husserl nomme parfois « erfüllende » (remplissante) ou noème, qui relève de l'intuition de remplissement (*ibid.*, p. 105). La clarification proprement dite transgresse ainsi la sphère des pures significations verbales (*Wortbedeutungen*) et tend à établir un recouvrement (*Deckung*) entre la signification et le moment noématique de l'intuition, entre l'objet noématique de la signification et celui de l'intuition (*ibid.*, p. 101). Mais, ajoute Husserl, il ne s'agit pas simplement de veiller au rapport entre signifié et intuitionné, mais aussi au rapport du mot lui-même et de ce qu'il vise en tant que tel. L'élucidation du mot (*Wortverdeutlichung*) cependant précède l'élucidation intuitive qui constitue la vraie clarification laquelle doit amener l'objet à la *Selbstgegebenheit*. *Ibid.*, p. 102.

Il s'ensuit que pour comprendre en quel sens l'ontologie peut être qualifiée de phénoménologique, il convient de questionner sans prévention ni présupposition historique le mot lui-même dans sa composition sémantique. Que veut dire « phénomène », que veut dire « logos » ? pour nous le faire entendre, Heidegger a recours d'entrée de jeu à une analyse quasi étymologique du mot en alléguant que le mot a deux composantes d'origine grecque : *phainomenon* et *logos*. Le nom grec dérive lui-même du verbe *phainesthai*, nous apprend-on, qui signifie « se montrer de soi-même » de sorte que « *phainomenon* » peut se traduire : « ce qui se montre, le patent (*Offenbare*) ou le manifeste », et pour bien entendre la signification originelle du mot « phénomène », il n'est pas inutile de se représenter le champ sémantique auquel il appartient (en grec) si bien qu'on évoquera l'idée de lumière (*phos*), de clarté, bref ce par quoi et en quoi quelque chose apparaît au jour et devient visible en lui-même¹⁹. On aura fait un pas de plus dans l'élucidation de la signification originelle du mot lorsqu'on saura — mais n'est-ce pas une manière de s'en remettre, naïvement, à l'histoire qu'on avait récuse auparavant ? — que pour les Grecs les « *phainomena* » signifiaient la totalité de ce qui est étalé à la lumière du jour ou peut être amené à la lumière, bref qu'ils les identifiaient simplement à l'étant dans sa totalité (*ta onta*).

Il y a une diversité embrouillée de sens du mot « phénomène » (*Phänomen*) qui ne se laisse débrouiller qu'à condition qu'on entende dès le début le mot dans sa signification originelle comme « ce qui se montre de lui-même ». Il apparaîtra alors en même temps que le *phénomène* désigne un mode privilégié de rencontre de l'étant. En revanche, « *Erscheinung* » vise un rapport de référence (*Verweisungsbezug*) qui est donné dans l'étant lui-même de sorte cependant que le « référent » (*Verweisende*) ne remplit sa fonction que pour autant qu'il est lui-même « phénomène », bref se montre de lui-même²⁰. On retiendra dès lors que le concept clef, celui qui définit en quelque sorte la phénoménalité du phénomène, est bien le concept de *Zeigen*, mais non pas au sens où se maintiendrait la dualité du « montrer » et du « montré » : le *Zeigen* authentique doit être entendu ici comme un montrer qui se montre en et de lui-même. Le phénomène n'indique que lui-même, l'acte pour ainsi dire primaire de se manifester.

La manière subtile dont Heidegger analyse et traduit le mot grec *phainomenon* témoigne d'emblée de sa volonté « herméneutique » de faire éclater l'originale puissance de nomination des mots, sans qu'il parvienne à effacer totalement l'impression de formalisme scolastique dont il semble imiter la virtuosité et l'art subtil des distinctions. Peut-être est-ce simplement une apparence. Lorsqu'il traduit « *phainesthai* »

19. Pour l'analyse du concept de « phénomène », on se reportera constamment au § 7 A de SZ, p. 28 (45) sq.

20. SZ, p. 31 (48).

« *Sich-an-ihm-selbst-zeigen* ». — Nous aurons à revenir sur le rôle que joue dans l'analyse du signe et du sens le « rapport de référence » qu'il faut se garder d'interpréter comme une « relation » formelle entre deux termes, ce que prouve précisément la nature primordialement « phénoménale » du référent véritable dans l'empire de l'*Erscheinung*.

par « *sich-an-ihm-selbst-zeigen* » (se montrer de lui-même), ce n'est pas pure coquetterie verbale s'il remplace dans la formule le pronom personnel réfléchi « *sich* » que l'expression pouvait laisser attendre par le pronom personnel non réfléchi de la troisième personne du singulier « *ihm* ». C'est plutôt, semble-t-il, pour écarter toute mésinterprétation, en particulier celle qui risque d'aller dans le sens d'une phénoménologie de l'esprit ou d'une théorie de la conscience de soi en conférant au « se montrer » un caractère subjectiviste à la manière par exemple de Hegel. On peut rapprocher du reste cet emploi inattendu du pronom personnel non réfléchi dans la définition « phénoménologique » de phénomène d'une interprétation que Heidegger proposera d'un emploi analogue de ce pronom dans un vers de Mörike²¹. Il explique la différence de la formule utilisée par le poète (« *in ihm selbst* ») en précisant qu'il entend s'interdire tout renvoi à une conscience de soi, à ce qui dans le langage hégélien est un « pur apparaître en soi-même », ce qui serait visé ce serait un « paraître sans conscience de soi », bref sans un « soi », même si ce paraître n'est jamais « pure apparence »²². Là aussi il s'efforce de ranimer l'originale puissance d'appellation (*ursprüngliche Sagkraft*) du mot « *scheinen* », que nous avons perdue ; il faut opposer en ce sens « *lucet* » et « *videtur* » précisément pour mettre entre parenthèse toute référence induite à la subjectivité, même lorsque « *phainesthai* » prend le sens « il paraît seulement ainsi », il le fait tout autrement que sa « traduction » latine « *videtur* » qui parle toujours « à partir d'un spectateur (*Betrachter*). *Phainesthai*, le phénomène, « ce qui se montre de lui-même » doit être compris dans un sens présubjectif et préreflexif. Le concept de phénomène dans son sens le plus originaire indique la sphère primordiale du paraître (*Scheinens*) qui fonde toute espèce d'apparaître et de phénomène au sens vulgaire du mot, et par suite entend se distancer de tout concept réflexif, kantien ou dialectique de phénomène. Se démarquant vigoureusement du concept « vulgaire » qui vise en fait l'étant accessible dans une intuition empirique, le concept phénoménologique de phénomène est d'emblée affecté d'une fonction ontologique²⁴.

La formule « se montrer de lui-même » (*sich-an-ihm-selbst-zeigen*) entend repousser toute médiateté ou médiation du montrer. Le *Zeigen* n'est pas l'acte d'un sujet réfléchissant, n'est ni un vrai *monstrare* ni un *demonstrare*, mais plutôt une véritable « épiphanie ». A plus forte raison se trouve écartée toute conception positiviste ou empiriste des phénomènes lors même que Heidegger ne craint pas de prêter le flanc à l'accusation, parfois formulée par certains, de donner dans un « réalisme naïf » accentuant l'imédiateté ontologique. Le concept phénoménologique de phénomène, même si dans sa définition « formelle » demeure indéterminée la question de savoir « quel est l'étant qui est qualifié

de phénomène », et en outre « si ce qui se montre est un étant ou un caractère ontologique (*Seinscharakter*) de l'étant »²⁵, par-delà la sphère ontique ouvre sur la dimension proprement ontologique.

Sommes-nous en mesure à présent de mieux comprendre en quel sens la phénoménologie peut être définie comme « science des phénomènes » ? Il ne le semble pas puisqu'en fait nous ignorons encore ce que veut dire « science », ou plutôt puisque nous avons indûment traduit avec quelque hâte « *logos* » comme nous l'a appris certaine tradition philosophique alors que le sens de ce mot demeure en vérité non élucidé et partant le concept même provisoire de phénoménologie non établi. Que veut donc dire *logos*, ce concept clef dont la fortune fut considérable dans l'histoire de la pensée et n'a d'égale que la plurivocité dont il fut affecté au cours des siècles depuis Platon voire Héraclite. Heidegger lui-même ne se lassera point de revenir à ce concept dont il fait miroiter, sous les figures les plus variées, la richesse en même temps que la rigueur de signification — ce qui n'est pas contradictoire. L'histoire de ce mot aux multiples significations dont la divergence traduit l'oubli progressif de sa signification primordiale apparaîtra en un sens comme paradigmatique : l'histoire de la métaphysique occidentale n'étant en dernière analyse rien d'autre que l'effort désespéré, se réalisant sous de multiples figures historiques, pour répondre à l'unique question : que signifie « *logos* », qu'appelle-t-on penser ?²⁶.

Le procédé d'éluclation auquel recourt le philosophe est identique à celui auquel fut soumis le concept de phénomène. Il s'agira à nouveau de mettre en lumière — par une analyse sémantique et étymologique passant du grec à l'allemand — la signification fondamentale du mot, celle qui est première et fondatrice de toutes les significations dérivées que l'histoire nous a laissées et qui sont finalement des traductions aussi diverses et hâtives qu'elles sont arbitraires et dissimulent en fait la signification originelle et authentique²⁷. Il ne suffira pas non plus de traduire littéralement le mot *logos* par discours (*Rede*) puisque nous ne savons pas davantage (pour l'instant) ce que veut dire ce dernier mot. En outre on aurait peine à comprendre comment concevoir le sens de ce mot pour qu'il puisse correspondre à toutes les traductions traditionnelles qu'il a reçues : jugement, raison, concept, définition, fondement, rapport. Traduire *logos* plus justement en apparence par « énoncé » (*Aussage*), ce dernier concept renvoyant cependant au concept de « jugement » (*Urteil*), ce serait encore manquer sa signification primordiale car il est clair que *logos* ne signifie pas — et en tout cas

25. SZ, p. 31 (48).

26. Cf. WHD et EMF ainsi que plusieurs essais consacrés à l'interprétation du *Logos* comme « Que veut dire penser ? » et *Logos* dans les *Essais et conférences*.

27. « *Logos wird übersetzt, d. h. immer ausgelegt als Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis.* » SZ, p. 32 (49).

Ce qui prouve bien, semble-t-il, qu'il n'y a pas de traduction neutre ou « objective » dans l'histoire de la métaphysique chacune étant une « transposition » interprétative par quoi s'opère un véritable « saut » (*Satz*) qui recèle une nouvelle proposition sur l'être de la pensée en même temps que sur l'être lui-même, comme Heidegger le montrera dans son travail SZ III, par exemple WHD.

21. « Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst » Cf. Zu einem Vers von Mörike.

Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger, publié par Emil STAIGER.

22. *Ibid.*, p. 5.

23. *Ibid.*, p. 10.

24. SZ, p. 31 (49).

pas en premier lieu — « jugement » si l'on entend par là soit l'acte subjectif de synthèse liant un sujet à un prédicat, soit l'acte psychique de « prise de position », comme entendent à l'interpréter certaines théories modernes du jugement.

Il ne reste donc qu'à remonter au sens premier, originel de *logos* à travers sa signification étymologique telle que Heidegger l'aperçoit dans l'interprétation que nous en donne Aristote. *Logos* est rattaché, par un subterfuge dont la légitimité n'apparaît pas d'emblée (s'il faut en croire les critiques que philologues et historiens furent amenés à formuler, même s'il est fait appel à une définition d'Aristote), au verbe *δηλοῦν* qui signifierait « rendre manifeste ce dont il est discours dans le discours »²⁸.

Aristote en précise encore plus rigoureusement la signification et il détermine la fonction de *logos* explicitement par le concept d'*apophantesthai* : laisser voir à partir de lui-même. Si le *logos* en tant que discours « laisse voir » ainsi à partir de cela même qui est en question dans le discours, il remplit sa fonction apophantique en tant qu'il est en même temps discours communicatif car il ne peut l'être authentiquement qu'à condition qu'il communique effectivement dans le dit (*Gesagten*) ce dont il parle, c'est-à-dire le rende accessible à l'interlocuteur du fait qu'il le manifeste ; le *logos* ne remplit sa fonction de discours authentique que dans la mesure où « ce qui est dit » est puisé dans ce dont on parle »²⁹. C'est ainsi seulement que sa fonction primordiale consiste à rendre manifeste (*offenbar machen*) au sens où cela signifie un « *aufweisendes Sehenlassen* », un « faire voir qui signale »³⁰. Concrètement, le discours pour autant qu'il constitue cet acte de dévoilement, de rendre visible, prendra la forme de la « désignation » expresse, c'est-à-dire du parler articulé se traduisant dans l'énonciation de mots. Autrement dit, *logos* devient phonè, expression vocale (*stimmliche Verlautbarung*) par la médiation de laquelle « quelque chose est donné à voir »³¹. Le

28. SZ, p. 32 (50). Ce n'est pas tant dans le *De Interpretatione*, auquel Heidegger renvoie ici de préférence, que dans la *Rhétorique* qu'Aristote semble assigner une fonction non seulement de signification mais aussi de « dévoilement » ou de manifestation au discours. « Le langage, écrit Aristote, s'il ne manifeste pas n'accomplira pas sa fonction propre » (*Op. cit.*, III, 2, 1404 b 1). On a contesté que le recours au verbe « *deleōn* » pour désigner la fonction primordiale du langage soit probant, d'autant que lorsqu'Aristote emploierait ce mot, ce serait d'une part pour désigner les sons inarticulés propres au langage animal, et d'autre part pour exprimer un « faire voir » mais au sens où il signifie un « montrer du doigt ». D'où l'on peut conclure qu'en définitive Aristote n'insiste pas tellement sur la prétendue fonction de dévoilement du discours humain. Cf. Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 112/3.

29. *Ibid.* — Nous sommes dès maintenant ainsi confrontés avec un des moments essentiels de la théorie du discours que Heidegger développera plus loin en s'appuyant à nouveau directement sur Aristote et son interprétation du *Logos*. Le § 33 de SZ qui porte en fait sur le *logos* compris comme énoncé (*Aussage*), mode dérivé de l'explicitation qui représente la fonction proprement herméneutique du discours, reprendra l'analyse exactement au même moment : à savoir à l'interprétation originelle du *logos* comme *apophantesis* ou *Aufweisung* qui consiste à « laisser voir l'étant à partir de lui-même ». *Ibid.*, p. 154 (191). Cf. aussi *infra*, ch. II.

30. *Ibid.*, p. 33 (50).

31. *Ibid.*

discours parlé est second par rapport au discours primordial qui le rend possible parce qu'il est cette manifestation primordiale des étants dans leur être³².

Les diverses références le prouvent clairement : par son analyse Heidegger en appelle explicitement à l'autorité d'Aristote même s'il entend le lire plus originellement que ne l'a fait une longue tradition en prêtant une attention plus vigilante à ce que disent les mots grecs eux-mêmes. Est-il en droit cependant d'interpréter Aristote comme si ce dernier avait assigné au discours une fonction essentiellement « apophantique » de révélation qui « laisse voir ce qui se montre en le révélant à la lumière du *logos* » ? On a opposé, à juste titre assurément, à Heidegger l'objection que le terme d'*apophansis* ne désigne pas n'importe quelle espèce de discours pour Aristote, mais seulement celui qui admet le vrai ou le faux, bref le discours dit judiciaire³³. Seul ce dernier aurait effectivement pour fonction de révéler ce que sont les choses et telles qu'elles sont. Heidegger est loin de l'ignorer puisqu'aussi bien il rappelle lui-même (en citant presque textuellement Aristote que « tout discours n'a pas pour fonction propre ce mode de manifestation au sens où il consiste à laisser voir en révélant »³⁴). Ainsi la prière — c'est l'exemple même donné par Aristote — si elle est tout de même aussi de l'ordre du discours et par suite révèle et manifeste ce dont il est parlé, c'est d'une autre manière sans doute que la proposition déclarative. Toute proposition (qu'elle soit affirmative, impérative ou optative) est discours et remplit, chacune à sa manière, — ce qui précisément fait la spécificité de chaque espèce de proposition — la fonction de désignation et de manifestation, mais tout discours n'est pas forcément une proposition judiciaire encore qu'il soit en quelque sorte traduisible en cette forme fondamentale du discours. Seule pareille interprétation du discours « apophantique » — simple « faire voir quelque chose » — permettra de comprendre comment *logos* a pu signifier finalement *Vernunft* (raison) pour toute une tradition métaphysique puisque *logos* vise précisément par sa signification première un laisser entendre (*vernehmen lassen*) de l'étant, de même qu'il a pu prendre la signification de *Grund* (fondement ou principe) parce que *logos* par l'intermédiaire de *λεγόμενον* qui dérive de *λέγω* et veut dire « ce qui est montré comme tel » renvoie à ce qui dans tout discours est toujours déjà sous-jacent ou sub-sistant, bref ce qu'en grec on nommait *ὑποκείμενον*, dont seule une traduction finalement fallacieuse a pu faire le point de départ d'une métaphysique de la substance qui marquera de son empreinte indélébile l'histoire de la pensée occidentale jusque dans la science et la technique modernes³⁵.

32. C'est ce rapport de « secondarité » du discours parlé qui apparaîtra clairement dans l'exposé des fondements ontologico-existential du langage que Heidegger proposera au § 34. Cf. *infra* ch. II.

33. P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 112.

34. Cf. *De Interpr.* 4, 17 à 3-6 et SZ, p. 32 (50).

35. SZ, p. 34 (51-2). — Heidegger décrit, dans plusieurs essais ultérieurs la mutation radicale de l'*ὑποκείμενον* en *substantia* et *subiectum*, qui est à l'origine de l'errance de la métaphysique occidentale dont l'échec est sans doute le plus grand. Cf. *op. cit.*

Toute traduction authentique des mots fondamentaux (*Grundworte*) de la pensée grecque réclame ainsi — c'est la thèse décisive qui éclate dès *Sein und Zeit* avec toute sa puissance « subversive » et ne cessera pas d'alimenter de plus en plus ouvertement la méditation heideggerienne — la déconstruction radicale des traductions traditionnelles qui ont fini par accumuler des sédiments de sens recouvrant progressivement la signification originelle des mots, et par suite nous interdisant, littéralement, l'accès à la pensée authentique du passé. Comment ne pas se rendre compte de l'égarement psychologue auquel nous entraîna l'interprétation de la structure « synthétique » du *logos*, effet inévitable d'une fallacieuse traduction de la *synthesis* définissant le *logos* en tant que discours déclaratif : loin de signifier une pure activité psychique de combinaison de représentations, une manipulation pour ainsi dire d'éléments psychiques donnant lieu à une représentation objective et posant dès lors l'insoluble problème de son accord ou adéquation avec la chose extérieure, — comme il apparaît dans certaine tradition aristotélicienne se perpétuant par delà la scolastique et Descartes jusqu'à Kant et même au-delà — le « *syn* » de la synthèse a lui aussi une signification proprement apophantique puisqu'il indique expressément un « *Beisammen* », un « être-ensemble », et la synthèse veut dire par conséquent originellement non pas cet acte de l'esprit par quoi il lie ce qui serait séparé, mais plutôt : « laisser voir quelque chose dans son être avec autre chose, laisser voir quelque chose en tant que (als) ceci ou cela »³⁶. La synthèse n'est pas en dernière analyse le fait du jugement ou plutôt le jugement — comme Hegel en fidèle interprète d'Aristote l'avait aperçu — se borne s'il est véridique à révéler l'être-ensemble des choses qui est prédonné à l'acte psychique qui l'appréhende³⁷.

On conclura de cette analyse que pour bien entendre ce que veut dire « phénoménologie », il faut en quelque sorte retraduire le terme dans sa signification originelle grecque : *legein ta phainomena* ; la défi-

consécration de la déviation historique de la pensée de l'être. Cf. par exemple le *Principe de raison* (*Satz vom Grund*) et plusieurs ch. des *Essais et conférences*, mais aussi les *Cours sur Nietzsche*, notamment le tome II (« la métaphysique en tant qu'histoire de l'Être »). Mais le problème apparaît déjà clairement esquissé dans *Einführung in die Metaphysik* (1935).

36. SZ, p. 33 (50). — Hegel fait peut-être exception s'il est vrai qu'il fut le premier à abandonner la théorie du jugement posé comme activité au sujet pensant ; son originalité sans nul doute réside en ce qu'il a tenté de promouvoir une théorie dans laquelle le jugement se présente comme un processus ontologique. Cf. surtout sa critique du jugement prédicatif et de la logique formelle, in *Wissenschaft der Logik*, livre III, 2^e section.

37. Aristote a déjà très clairement précisé ce rapport de dépendance du jugement à l'égard de la chose jugée : « Être dans le vrai, écrit-il, c'est penser que ce qui est séparé est séparé, et que ce qui est uni est uni : être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des choses... Ce n'est pas parce nous pensons avec vérité que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité ». *Métaphysique* B 10, 1051 b 3 sq. La même idée se trouve exprimée, dans des termes presque identiques, dans le *De Interpretatione* (12, 13 b 16 sq.) : « Cependant la proposition vraie n'est en aucune façon cause de l'existence de la chose ; c'est au contraire la chose qui semble être, en quelque sorte, la cause de la vérité de la proposition ». Cf. la lumineuse discussion de F. Aubenque sur la conception logique ou ontologique de la vérité chez Aristote, op. cit. p. 165 sq.

inition de la phénoménologie est toute trouvée : elle est « lecture des phénomènes » pour peu qu'on sache lire correctement le terme de *legein* qui signifie la même chose qu'*apophainesthai*, nous apprend le philosophe, et qu'au lieu de la prendre comme une sorte de construction ou de reconstruction d'un sens et par suite d'en attribuer le mérite à un sujet pensant souverain, on la rattache à la signification primordiale du mot : « laisser voir de lui-même ce qui se montre comme il se montre à partir de lui-même »³⁸. Définition insolite qui par sa forme verbale elle-même entend prévenir contre la tentation d'assimilation avec telle ou telle définition « historique ». « Laisser voir » (*Sehenlassen*), s'agit-il d'une attitude de pure passivité ? en vérité, ni pure activité ni pure passivité, mais tout de même l'exigence d'une disponibilité à l'égard de ce qui se montre ainsi à partir de lui-même. Tel est le sens formel du mot d'ordre de la phénoménologie : « retour aux choses elles-mêmes ».

« Phénoménologie », science ou « logique » des phénomènes, traduira-t-on, mais à condition que cette « logique » soit comprise comme une « saisie » qui est « monstration » (*Aufweisung*) et « dé-monstration » (*Ausweisung*) directes de ce qu'elle appréhende³⁹. C'est pourquoi parler de « phénoménologie descriptive » revient tout simplement à user d'une expression tautologique car « description » ne saurait, en l'occurrence, être prise à la manière courante banale dont on use en botanique par exemple, mais indique plutôt négativement l'interdiction de toute autre forme de détermination que celle qui se légitime par la chose elle-même. Du point de vue formel, on pourra dès lors qualifier de phénoménologique toute espèce de « monstration » de l'étant tel qu'il se montre de lui-même.

Seulement, et il faut ici revenir quelque peu en arrière, qu'est donc ce « phénomène » que la phénoménologie est appelée à « laisser apparaître » ? Qu'es-ce donc qui, en vertu de son essence, a justement besoin d'une « monstration expresse » ? Telle est la question qui renouera directement la phénoménologie avec l'ontologie. Car, manifestement, a besoin d'une monstration expresse « ce qui justement, de prime abord et le plus souvent ne se montre pas », ou, en d'autres termes, « ce qui, au regard de ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, demeure caché » et qui pourtant « appartient en même temps et essentiellement à ce qui se montre » de la sorte⁴⁰. On en vient ainsi à la conclusion paradoxale en apparence que ce qui constitue l'objet ou le thème de la phénoménologie est précisément ce qui ou bien par son essence demeure hors de toute manifestation, ou à peine manifesté retombe aussitôt dans un état de dissimulation (*Verdeckung*), ou bien encore « ne se montre que de manière détournée (*versteilt*) » ; cette chose qui se découvre en état de re-couvrement, qui se montre en se dissimulant, ce n'est pas tel ou tel étant particulier, mais bien ce qui fait

38. « Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt; von ihm selbst her sehen lassen ». SZ, p. 34 (52).

39. SZ, p. 35 (52).

40. *Ibid.*

de l'étant celui qu'il est, bref l'être de l'étant⁴¹. Il peut à ce point être retombé dans un état d'occultation extrême qu'il est radicalement oublié, et que même la question portant sur lui et sur son sens se trouve effacée⁴². D'où la conclusion à laquelle nous amène la détermination thématique de la phénoménologie : thématisant nécessairement (par une nécessité qui tient à sa nature propre) ce qui, de sa propre voix, réclame à être révélé dans la lumière de sa manifestation phénoménale, c'est-à-dire l'être de l'étant qui est ce que vise proprement le concept phénoménologique de « phénomène », la phénoménologie devient l'unique voie d'accès au thème de l'ontologie ; bien plus méthode et but se trouvent ici si intimement entrelacés que la phénoménologie apparaît comme l'auto-manifestation expresse de l'être de l'étant à telle enseigne que « l'ontologie n'est possible qu'en tant que phénoménologie »⁴³. Telle est la thèse que *Sein und Zeit* développera : phénoménologie et ontologie, loin d'être deux disciplines différentes ou même concurrentes de la philosophie, ne font qu'un et ne sont qu'un autre nom pour la philosophie elle-même qui est « ontologie phénoménologique universelle ». Car par son contenu effectif, la phénoménologie se définira elle-même comme la « science de l'être de l'étant », bref comme ontologie⁴⁴. Et ce n'est pas là une définition posée par le philosophe en vertu d'une décision arbitraire et a priori, c'est l'explication même du concept de phénomène qui la lui impose. C'est que l'être du phénomène et le phénomène d'être ne font qu'un. Contre toute conception « nouménale » de l'être, Heidegger défend la nature « phénoménologique » de l'être décelée à partir de ce qui se donne véritablement comme phénomène. L'essence du phénomène comme ce qui se montre de lui-même interdit de rechercher « derrière » le phénomène quelque chose qui n'apparaît point, pas plus que l'être de l'étant ne saurait se concevoir comme quelque chose derrière quoi se cacherait autre chose⁴⁵.

Le phénomène d'être serait-il dès lors une donnée évidente qu'il suffirait d'appréhender naïvement, spontanément ? Bien au contraire, c'est justement parce que « de prime abord et le plus souvent les phénomènes ne sont pas donnés qu'il est besoin de phénoménologie », qu'il est besoin d'un procédé de révélation expresse⁴⁶. Par opposition à

41. C'est ici que se trouve désigné pour la première fois — de façon non thématique encore — le problème de la duplicité (*Zweifalt*) de l'être de l'étant ou de la « différence ontologique » que l'*Introduction* à la métaphysique prendra explicitement pour thème. On s'aperçoit ici qu'il est à la racine même du questionnement heideggerien.

42. On devine déjà, à ce stade de l'analyse, en apparence purement méthodologique, l'importance du thème de l'oubli de l'être dans la méditation heideggerienne.

43. SZ, p. 35 (53).

44. SZ, p. 37-8 (55).

45. Le paradoxe cependant consiste en ce que « rien » ne se cache « derrière » les phénomènes puisque l'être se donne lui-même à voir, mais en même temps il peut fort bien se faire que ce qui se montre ainsi ou plutôt est appelé à se donner dans sa manifestation propre se dissimule non pas derrière mais dans la manifestation de ce qui se montre de lui-même. C'est pourquoi Heidegger dit que « phénomène » et « état de recouvrement » (*Verdecktheit*) sont des concepts complémentaires. Cf. SZ, p. 36 (54).

46. *Ibid.*

une interprétation naïvement intuitionniste de la phénoménologie alléguant qu'il n'est pas besoin d'explication ni en fait d'analyse en phénoménologie, qu'il suffit de voir, rien que de voir ce qui se donne ainsi au regard du phénoménologue dans l'évidence de l'expérience immédiate, Heidegger rappelle que l'idée husserlienne de la saisie originellement intuitive des phénomènes, le « principe des principes » de la phénoménologie selon lequel « tout ce qui s'offre à nous dans l'intuition de façon originale doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne » est tout le contraire d'une théorie de la naïveté d'un « voir » immédiat et spontané soumis en quelque sorte aux caprices de l'expérience vécue immédiate⁴⁷. C'est précisément parce qu'il n'y a pas d'évidence immédiate qu'il s'agit d'abord de se frayer une voie d'accès aux phénomènes dans leur phénoménalité. Or ce qu'en langage phénoménologique on nomme « phénomène », cela peut de diverses manières se dérober et se soustraire au regard : il peut d'une part être *recouvert* parce qu'il n'a jamais été *découvert* de sorte que nous n'en avons nulle connaissance ; il peut aussi être enfoui sous d'autres phénomènes, c'est-à-dire quoique jadis découvert être retombé dans l'état de recouvrement⁴⁸. Sans être totalement recouvert, en règle générale, l'être du phénomène demeure encore visible, dans les traces qu'il laisse, quoique seulement sous la figure de l'apparence. Mais n'y a-t-il pas là justement incitation au « dé-couvrement » phénoménologique ? Même si la dissimulation qui est « *Verstellung* », non pas « représentation » (*Vorstellung*) mais « dé-présentation », est ce qu'il y a de plus courant en même temps que de plus périlleux d'autant que le « recouvrement » peut être inéluctable, c'est-à-dire fondé dans la nature même de ce qui se dé-couvre, il ne s'agit point de désespérer car « autant il y a d'apparence, autant il y a d'être »⁴⁹. Il convient dès lors de s'assurer d'une méthode propre permettant à la fois d'ouvrir une voie d'accès au phénomène d'être et à ses structures d'être et de se frayer un passage à travers les recouvrements successifs du phénomène qui ont fini par l'emporter. En d'autres termes, comme le phénomène visé par le regard phénoménologique est toujours en dernière analyse l'être, et que celui-ci ne se présente jamais sinon sous la figure de l'être d'un étant, il faut au préalable, si l'on veut parvenir à mettre à découvert l'être lui-même, se ménager un mode d'accès à l'étant lui-même qui conduise ce dernier à se montrer à partir de lui-même. D'où la nécessité déjà signalée, s'il est vrai que la phénoménologie, par son contenu et son thème effectifs est ontologie, science de l'être de l'étant, de fonder celle-ci sur l'analyse d'un étant exemplaire, privilégié tant du point de vue ontique que du point de vue ontologique ; en un mot la phénoménologie en tant qu'ontologie requiert par elle-même une « onto-

47. Cf. E. HUSSERL, *Ideen I*, § 24, p. 52 (78) et M. HEIDEGGER, SZ, p. 36-7 (55).

48. *Ibid.*, p. 36 (54).

49. « Wieviel Schein jedoch, soviel « Sein ». *Ibid.* — Heidegger semble ici se souvenir de la formule de Herbart : « Soviel Schein, soviel Hindeutung auf Sein » que Husserl cite lui aussi dans ses leçons de 1923/24 sur la *Philosophie première* comme étant l'expression de la structure ontologique de l'expérience universelle du monde. Cf. E. HUSSERL, *op. cit.*, tome II, p. 47, notre trad. p. 66.

logie fondamentale » ayant pour thème cet étant particulier dont l'être recèle en soi en quelque sorte une irrépressible volonté ontologique et un pouvoir de révélation de l'être : Heidegger donnera à cet étant privilégié qu'est en définitive l'homme le nom de *Dasein*⁵⁰.

Phénoménologie et ontologie étant ainsi identifiées à la philosophie elle-même, on conçoit aisément qu'il ne s'était pas agi pour le philosophe d'ouvrir une « nouvelle direction à l'intérieur de la phénoménologie » husserlienne, de promouvoir sa mutation, en quelque sorte en élevant la méthode phénoménologique au rang de philosophie phénoménologique ; il pouvait d'autant moins en être question que le père de la phénoménologie avait lui-même vigoureusement œuvré, et précisément au cours de ces années d'enseignement à Fribourg où Heidegger avait pu librement assister à l'élaboration des idées maîtresses de la phénoménologie husserlienne, à la promotion de cette discipline et à sa consécration comme philosophie universelle⁵¹. Quant à la signification « méthodologique » de la phénoménologie, elle se précisera pour peu qu'on accepte de la

50. Heidegger expliquera plus tard les raisons de son choix de ce terme pour désigner l'être de l'étant humain. Ce fut en particulier pour échapper au poids des conceptions historiques de l'anthropologie philosophique, qui ont fini par occulter totalement l'être de l'homme en tant qu'il est marqué radicalement par son pouvoir ontologique ; aussi *Dasein* désigne-t-il en premier lieu non pas simplement le comportement de l'homme, mais un mode d'être spécifique. Le dépassement de l'anthropologie philosophique posant l'homme comme *animal rationale* ou comme subjectivité engage le dépassement de la métaphysique que *Sein und Zeit*, selon l'indication de Heidegger (*WIM*, p. 9 (26/7)), essaie de mettre en route. C'est parce que la métaphysique a constamment et sous les formes les plus diverses manqué la question de l'être qu'elle a envoyé l'homme lui-même dans une véritable oubliance de son propre être. Aussi le projet d'une *Überwindung* de la métaphysique implique-t-il ipso facto une méditation sur l'essence de l'homme, non pas tant parce qu'il est en quelque sorte le siège de l'oubli de l'être, mais plutôt parce que dès *Sein und Zeit* le soupçon se fait jour dans l'expérience non formulée encore de l'oubli de l'être que « la relation de l'être à l'essence de l'homme appartient bien à l'être lui-même » (*Ibid.*, p. 13 (32)). C'est afin de désigner sous un seul nom cette relation de l'être à l'essence de l'homme et la relation réciproque de l'homme à l'ouverture (*Offenheit*) de l'être que le mot « *Dasein* » fut choisi bien qu'il comportât le risque de charrier avec lui l'héritage de sa signification métaphysique. Il faut en tout cas se garder de tout prix d'interpréter ce choix comme s'il s'agissait d'une simple question terminologique, comme si ce mot *Dasein* était simplement destiné à remplacer les mots usés de la métaphysique, par exemple celui de « conscience » (*Ibid.*). Le *Dasein* comme plutôt le « lieu » même où éclôt la vérité de l'être qui réclame d'être pensé comme le signe que l'être entend se dire lui-même.

51. Cf. la note de Heidegger (*SZ*, p. 38) rendant hommage à Husserl auquel il doit d'avoir fait quelques pas décisifs en direction des « choses elles-mêmes ».

En vérité, dès avant *Ideen I* (1913), Husserl éprouva l'impérieux besoin de démontrer la vocation philosophique universelle de la phénoménologie. Nous convaincre que plutôt que simple méthode de description ou d'éclaircissement, la phénoménologie était, au sens profond du mot, un chemin du savoir qui mènera la pensée au-delà d'une pure critique de la connaissance et la rendra capable d'assumer l'immense tâche de la rénovation de la philosophie, telle est depuis 1907 (*L'Idée de la phénoménologie*) et en tout cas depuis (*La philosophie comme science rigoureuse*) l'ambition de Husserl, qu'il ne démentira plus jamais jusqu'à la fin de sa vie. La philosophie phénoménologique exprime pour lui l'idéal de la vraie philosophie qui depuis Platon nourrit tous les espoirs et anime secrètement tous les efforts de la pensée européenne. Cf. par exemple l'auto-interprétation qu'est le *Nachwort zu meinen Ideen* (1930) qui tente de dire le sens profond de son ouvrage fondamental de 1913, et aussi des leçons de 1923/24 connues sous le titre de *Philosophie als Einführung*.

rattacher à son incontournable point de départ : « la phénoménologie de l'être-là ». Le « *legen* » de la description phénoménologique nous était bien apparu comme une « lecture » explicitant (*Auslegung*) le sens des phénomènes de sorte que finalement la phénoménologie du *Dasein* bien comprise se présentera elle-même comme « *phénoménologie herméneutique* »⁵².

2. Phénoménologie et Herméneutique.

« Alles Vorauszusetzende in der Hermeneutik ist nur die Sprache »

F. SCHLEIERMACHER

La phénoménologie est-elle donc en elle-même, comme le suggère hardiment l'analyse de Heidegger, *herméneutique*, ou bien fut-il besoin, pour aller de l'une à l'autre, d'une véritable « révolution de pensée » ? Pour que pût être rendue possible ce qu'on a appelé « la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie », fallut-il que fût rompu d'abord le lien ombilical qui lia l'ontologie heideggerienne à la phénoménologie husserlienne¹ ? En d'autres termes encore, la greffe opérée par Heidegger fut-elle légitime, est-elle féconde en dernière analyse pour le projet d'une ontologie fondamentale et d'une philosophie universelle ? S'il est impossible de répondre dès à présent à la seconde question puisqu'elle implique une sorte de bilan des résultats obtenus par l'ontologie phénoménologique en tant qu'elle est résolument fondée sur l'herméneutique du *Dasein*, la réponse à la première question, en revanche, est plus aisée quand bien même, à la limite, et pour être rigoureuse en même temps qu'éclairante elle exige elle aussi un bilan, celui qui n'a guère été établi ni même tenté par Heidegger lui-même pas davantage qu'il n'a fait l'objet de travaux sérieux de l'un ou l'autre de ses disciples éminents, à savoir une réelle confrontation de la pensée de Husserl avec celle de Heidegger². Mais peut-être, après tout, le dialogue manqué entre les deux protagonistes de la phénoménologie conçue par l'un et l'autre comme l'invitation à aller « aux choses mêmes » est-il plus éclairant sur leur manière respective de cheminer de concert que toute espèce d'explication (*Auseinandersetzung*) qu'un fidèle lecteur pût imaginer entre eux.

Quoi qu'il en soit, il apparaîtra que la greffe herméneutique est non seulement légitime, mais de quelque manière exigée par l'essence même de la phénoménologie telle que Heidegger l'interprétera et la pratiquera dans *Sein und Zeit*. Il suffira, pour s'en convaincre, de se reporter à la signification originelle du mot « herméneutique », bref de mettre une fois de plus déjà en pratique la méthode dont il s'agit de faire apparaître la signification théorique. Une fois de plus la convergence d'une

52 M. HEIDEGGER, *SZ*, p. 38 (56).

1. Cf. P. RIOBUR, *Le conflit des interprétations*, Introduction, Existence et herméneutique, p. 10 sq.

2. J. BRAUFRONT donne d'intéressantes indications susceptibles d'orienter ce dialogue entre Husserl et Heidegger in *Dialogues avec Heidegger*, I, p. 170-171.

méthode proprement phénoménologique, la *Bedeutungsanalyse* et d'une méthode historiquement décelable bien avant l'apparition de la phénoménologie éclatera. Le mot, là encore, est censé nous apprendre ce qu'est la chose qu'elle désigne. Le concept d'herméneutique tout comme celui de phénoménologie s'enracine dans une préhistoire complexe à laquelle Heidegger cependant ne fera que très allusivement référence au moment où il introduit le concept dans son analyse méthodologique³. La justification que l'auteur allègue de cette indigence d'explication méthodologique est d'emblée elle-même de nature herméneutique puisqu'il soulignera que le sens du concept ne se dévoilera pleinement que dans l'accomplissement même de l'analytique herméneutique, ce qui vaut en fait pour nombre de concepts clefs (pour « ontologie », « phénoménologie », « logos », « existence », etc...). Néanmoins pareille attitude inconvenante au regard du logicien n'empêche pas Heidegger de fonder la pertinence du concept sur une élucidation « préconceptuelle », provisoire et de prendre celle-ci pour une première étape de l'auto-élucidation et auto-légitimation de la méthode herméneutique elle-même. Tout comme pour les concepts méthodologiques de « phénoménologie » et d'« ontologie », la première approche du concept d'herméneutique mettra tout d'abord entre parenthèse toute interprétation et référence proprement historiques. Si le lecteur de *Sein und Zeit* enregistre cette sorte de réduction à l'égard de l'histoire du concept, il ne peut s'en contenter, d'autant moins que l'auteur lui-même éprouvera plus tard le besoin d'explicitier certaines des sources historiques où il le puisa.

En effet le terme d'herméneutique — l'auteur lui-même nous l'apprendra — apparut pour la première fois en 1923, dans un cours sur l'« Herméneutique de la facticité », au moment même où il commença à rédiger les premières pages de *Sein und Zeit*⁴. Ce ne fut pas pur hasard, en dépit des apparences, car le titre lui était familier depuis ses études théologiques et la chose elle-même fut comprise, bien plus tard seulement, il est vrai, comme une première impulsion à la problématique d'une philosophie du langage puisqu'aussi bien c'est autour de l'idée herméneutique qu'elle se déployait, peut-être dans l'orbite des préoccupations qui à Marburg déjà le rapprochaient de Rudolf Bultmann, et qui touchaient au problème du rapport entre le *verbe* (ou le langage) de l'écriture sainte et la pensée de la théologie spéculative. Ce fut, si l'on veut, exactement le même rapport que celui qui sera au centre de l'ontologie du langage, celui entre Être et langage, seulement encore caché et inaperçu par l'auteur lui-même, comme il le confessera plus tard, et ne pouvant encore servir de fil conducteur et de guide à la pensée qui devait s'égarer sur de nombreux chemins détournés (*Umwege*) et de fausses routes (*Abwege*) avant de découvrir dans le lointain proche son chemin propre. Quoi qu'il en soit, ce questionnement s'inscrit

très exactement dans une expérience du langage qu'il est convenu de rattacher à la spéculation herméneutique⁵.

La seconde source de la « méthode » herméneutique chez Heidegger fut Wilhelm Dilthey et sa théorie de la spécificité des sciences historiques ; cette seconde source d'inspiration, reconnaissons-le, rejoignit en fait la première puisque Dilthey avait lui aussi rencontré le problème herméneutique dans son étude de la théologie et notamment de la tradition romantique de l'herméneutique qu'il apprit à connaître en particulier à travers l'œuvre de F. Schleiermacher⁶. Il s'ensuit que l'impulsion herméneutique, apparemment, vint au philosophe d'un horizon tout différent de celui dans lequel il l'inscrira au moment de *Sein und Zeit* où il essaiera d'allier intimement l'inspiration herméneutique à la méthode phénoménologique, alliance à première vue contre nature puisqu'elle tend à fondre en une seule pensée un « art » de provenance et à destination philologico-théologique et une méthode philosophique éminemment « rationaliste ». Comment parvint-il à la synthèse féconde de la « phénoménologie herméneutique » ? Sans doute en réduisant chez l'une et l'autre ce qui devait précisément les opposer, l'élément théologique d'une part et le moment méthodologique rationaliste d'autre part, et en faisant au contraire ressortir l'élément commun, à savoir leur commune référence à l'idée de dévoilement d'un sens.

Quoi qu'il en soit de cette intention de synthèse peu consciente sans doute, Heidegger se familiarisa avec l'exercice de l'herméneutique comme méthode de « lecture » dans le cadre de l'exégèse biblique puisqu'elle se présentait comme une discipline quasi « philologique » au service de la théologie, ou plus exactement comme une « science qui traite des buts, de la méthode et des règles de l'interprétation » des textes sacrés. Toutefois il ne tardera pas à élargir considérablement le champ d'application de cette discipline dans l'usage qu'il en fera lui-même, comme du reste l'y invitait la tradition herméneutique et principalement les théoriciens de l'herméneutique auxquels il fait appel, W. Dilthey et F. Schleiermacher⁷. Sous le concept d'herméneutique il comprend dès lors « la théorie et la méthodologie de toute espèce d'interprétation » s'appliquant à n'importe quelle forme d'œuvres littéraires, sacrées ou profanes, mais aussi aux œuvres d'art en général. C'est somme toute pareille définition qu'il put lire dans l'essai sur l'Hermeutik de F. Schleiermacher : « L'Hermeutik, écrit ce dernier, est l'art de comprendre correctement le discours d'autrui, notamment le discours

5. *Ibid.*, p. 96. Ce qui confirme à son tour la note explicative (datant de 1964) que Heidegger ajouta à la publication de sa conférence (dédiée à R. Bultmann) de 1928 sur « Théologie et phénoménologie ». *Op. cit.*, p. 39.

6. US, p. 96. — Dilthey avait écrit une « vie de Schleiermacher » (*Leben Schleiermachers*, 1870) où il fit état pour la première fois de la théorie herméneutique de Schleiermacher, dont on avait publié un cours inédit (de 1819) sur « Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament ». Heidegger se réfère lui aussi à ce texte significatif pour l'histoire de l'herméneutique.

7. Pour l'histoire de l'herméneutique, et notamment la contribution de F. Schleiermacher et W. Dilthey, on se reportera utilement à l'étude de H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, principalement à la seconde partie, ch. I et II (surtout p. 277 et p. 278 sq.).

3. Pour l'introduction méthodologique du concept d'« herméneutique », on se reportera essentiellement au § 7 C (Le préconcept de phénoménologie), p. 34 à 39, tr. fr. p. 52 à 57.

4. Toutes ces indications biographiques nous sont fournies par l'auteur dans son entretien avec le philosophe japonais publié in US, p. 95 sq.

écrit »⁸. Ainsi on s'aperçoit que chez Schleiermacher déjà interpréter et comprendre sont deux actes intimement liés comme le sont la parole intérieure et la parole extérieure de sorte qu'à la vérité les problèmes de l'interprétation et les problèmes de la compréhension ne font qu'un. L'herméneutique se présentant comme « l'art de comprendre », non pas « l'art de bien penser » mais pour ainsi dire « l'art de bien lire » ou de bien entendre, elle s'étend dès lors aussi bien aux textes écrits qu'à la parole en général et sans réitérer le projet de la « grammaire philosophique » jetant les règles d'un « art de bien parler » ou mieux et plus simplement d'un « art de parler » puisqu'aussi bien pour la parole que pour la pensée parler contre les règles de l'art comme penser contre les règles de la logique revient, comme nous l'ont appris les grammairiens de Port-Royal, à ne pas parler ni penser⁹, l'art de comprendre et d'interpréter qu'est l'herméneutique se fonde sur des principes tant « grammatologiques » que psychologiques. Selon Schleiermacher toute interprétation est acte de comprendre et celui-ci n'est que la contrepartie d'un acte de parole, la reproduction dans un discours intérieur de la production d'un discours proféré antérieur. D'où le lien indissociable entre rhétorique et herméneutique¹⁰, dont on comprend en tout cas qu'elle se situe entièrement dans la dimension du discours.

Le principe essentiel de la méthode herméneutique, que Schleiermacher emprunte à la tradition romantique, peut se formuler de la manière suivante : le sens d'une partie quelconque de l'œuvre ne peut se tirer que de son contexte, et à la limite de l'œuvre tout entière voire de la totalité de la littérature à laquelle elle appartient. Affirmation qui n'est pas loin de frôler le truisme, mais en même temps elle met le doigt sur ce que Heidegger nommera le « cercle herméneutique » qui caractérise le comprendre en tant que tel. En effet, logiquement il y a cercle vicieux à soutenir que la partie dépend du tout alors que le tout à partir duquel la partie doit se comprendre n'est pas donné avant la partie. L'acte de comprendre en fait est toujours un mouvement circulaire de la pensée qui avance en revenant constamment du tout à la partie et inversement va des parties au tout, le cercle du mouvement s'agrandissant constamment du fait que le tout est toujours un tout relatif et qu'il peut fort bien s'inscrire dans un tout plus vaste comme partie de celui-ci. Heidegger de son côté, nous le verrons, soulignera que toute interprétation en tant que mode dérivé du comprendre se meut toujours ainsi dans un cercle, qui, puisqu'il constitue la structure même du sens, est l'incontournable de toute compréhension. Aussi, plutôt que de tenter

8. Cf. US, p. 97 où Heidegger cite les premières lignes du cours de Schleiermacher qui y définit d'emblée l'herméneutique : « die Kunst, die Rede eines anderen, vornehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen ».

9. Cf. M. FOUCAULT, in Introduction à la republication de la Grammaire générale et raisonnée d'ARNAULD et LANGEVIN, p. XIII.

10. Cf. H.-G. GADAMER, *op. cit.*, p. 176/7. — Heidegger voit dans la rhétorique, non pas tant comme « discipline didactique », mais telle qu'elle se présente dans la Rhétorique d'Aristote, la première conception systématique de l'herméneutique de la quotidienneté de l'homme, *(Mittelalterliche)*. Cf. SZ, § 29, n. 134, tr. fr. p. 173.

l'impossible évitement, nous convie-t-il à nous y enfoncer directement et plus profondément¹¹.

Quoi qu'il en soit des règles précises de la méthode herméneutique, qui sont d'ordre tant grammatical que psychologique, il semble bien que l'art de l'interprétation vise essentiellement des textes, de préférence écrits, l'énoncé en tant que tel et non pas la chose à laquelle le discours se rapporte si bien que l'herméneute se trouve enfermé dans le cercle des énoncés ou des choses dites sans pouvoir ni vouloir le briser pour aller au-delà, se portant indéfiniment d'énoncés en énoncés, donnant l'impression de tourner en rond dans l'univers du discours. L'herméneutique assurément se définit ainsi comme l'art de comprendre l'œuvre du langage, de quelque espèce particulière qu'elle soit, et en tant que méthode de lecture de textes, elle se dispense de toute interrogation sur sa valeur de vérité, tâche que Schleiermacher avait justement assignée à une autre discipline à l'intérieur du « système des sciences » et qu'il appela « dialectique »¹².

Mais Heidegger, dans *Sein und Zeit*, a recours au terme d'herméneutique en un sens « bien plus large encore » puisqu'il ne vise par là ni la doctrine traditionnelle de l'art de l'interprétation ni la méthode d'interprétation elle-même, celle que mettent en œuvre les sciences de l'esprit ; l'extension qu'il donne à l'herméneutique — qui n'est pas simplement l'élargissement de la sphère de validité du concept — lui paraît littéralement prescrite par l'essence initiale de l'herméneia¹³. L'herméneutique de *Sein und Zeit* doit se comprendre, précise-t-il, comme la tentative de définir l'essence de l'interprétation à partir du sens originel de l'« herméneuein ». Y aurait-il arbitraire dans l'emploi du mot et en particulier dans son association intime avec le concept de phénoménologie ? Il ne le semble pas. Pour s'en convaincre il suffira de se reporter à l'étymologie du mot lui-même qui s'avère, au contraire, tout particulièrement apte à élucider en même temps le projet « phénoménologique » du philosophe.

Que veut dire en effet « herméneutique » ? Une fois de plus, sollicitons le mot lui-même, mettons-le à la question et essayons d'écouter ce qu'il nous donne à entendre. Sachons d'abord qu'il dérive du verbe grec « herméneuein », lui-même lié au nom du Dieu Hermès, fils de Zeus et son messenger auprès des mortels, auxquels il transmet le message du destin. « Herméneia » signifie dès lors le logos lui-même qui « expose » et porte témoignage de ce dont parle le message¹⁴. Mais loin d'être une

11. Heidegger rétablit ainsi la dignité du cercle herméneutique non seulement sur le plan de l'interprétation philologique et de la connaissance scientifique en général, celle dont relèvent les sciences de l'esprit comme l'Histoire, mais encore sur le plan proprement philosophique en montrant qu'il est l'expression de la structure existentielle d'anticipation (*Vorstruktur*) du Dasein lui-même. Nous retrouverons ce problème plus loin lors de l'analyse des fondements existentiels du discours. Cf. SZ, § 32 : Compréhension et interprétation, surtout p. 152/3.

12. Cf. H.-G. GADAMER, *op. cit.*, p. 173/4.

13. US, p. 97.

14. *Ibid.*, p. 120 sq.

transmission mécanique et sans pensée, l'ex-position du *logos* devient explication. Ainsi l'herméneutique ne vise pas seulement l'interprétation, mais commence avec la communication du message qu'elle signifie à ceux qui savent entendre. A quoi nous avance et que vaut, objectera-t-on, au regard de la rigueur qu'on attend d'une analyse méthodologique, pareille évocation « mythologique » ? qu'est-elle sinon un « jeu de la pensée » avec des mots énigmatiques¹⁵ ? A tout le moins à nous faire prendre garde aux mots qui nous parlent sans qu'on daigne le plus souvent les écouter.

Tel est en tout cas le sens originel du mot « herméneutique » qui contribuera à indiquer à la pensée phénoménologique le chemin de *Sein und Zeit*¹⁶. La phénoménologie herméneutique est appelée à porter message de l'être de l'étant parce que le *Dasein* ou l'homme est en lui-même de nature herméneutique et que dans son être il porte témoignage de l'être de l'étant. Aussi apparaît-il tout ensemble comme le messager et comme celui à qui s'adresse le message pour autant que dans son essence il est compréhension du sens de l'être de l'étant qu'il est lui-même comme de l'être de l'étant qu'il n'est pas. Se faire l'herméneute du *logos*, celui qui manifeste ce qu'il est dans son être, telle est la mission originelle du « phénoménologue » en tant qu'il est celui qui sait entendre ce que lui signifie l'étant en son être¹⁷.

Peu à peu nous voyons ainsi se préciser le sens de l'herméneutique de *Sein und Zeit* en même temps que se confirme la légitimité de la « greffe » de l'herméneutique sur la phénoménologie qu'opère le philosophe. L'analyse originale de la méthode « phénoménologique » avait présenté la « description » phénoménologique comme *Auslegung*, explicitation et analytique de l'être-là dans son existentialité et de l'étant en sa phénoménalité. Dira-t-on que ce fut là d'emblée une manière de sacrifier le principe phénoménologique de la primauté de l'intuition originelle, du « voir pur et simple », une manière par conséquent de faire intervenir l'arbitraire de la construction conceptuelle ? Ce serait méconnaître et le sens de la phénoménologie, tel que Heidegger l'appréhende, et le sens de l'herméneutique. La définition heideggerienne de la phénoménologie comme « lecture des phénomènes », où selon la traduction grecque qui en manifeste plus clairement la vérité, un « *legein* » ou « *apophainesthai ta phainomena* » impliquait déjà un « laisser voir ce qui se montre de lui-même ». Comment le concevoir sans que cette révélation (*Aufweisen*) du phénomène en tant que (als) phénomène ne s'accompagne d'une

15. Heidegger parle de « Spiel des Denkens » ici alors qu'ailleurs il lui arrive de qualifier l'« analyse étymologique » de « jeu de langage » ou de « jeu de mots ». Cf. par exemple WRD, p. 81 (131).

16. US, p. 122. — Si c'est la pensée phénoménologique qui ouvre selon Heidegger, la voie à *Sein und Zeit*, sans l'aide de l'herméneutique comprise dans le sens premier qu'il entrevoyait à l'époque plus qu'il ne l'explicitait au niveau de la dimension du discours, la tâche que l'une et l'autre lui prescrivaient : faire apparaître l'être de l'étant (das Sein des Seienden zum Vorschein zu bringen) n'eût pu pas même recevoir un commencement de réalisation.

17. SZ, p. 37 (55).

explicitation (*Auslegung*) et d'une différenciation de ce qui se montre ainsi en se dissimulant, bref sans la manifestation des structures et moments signifiants de l'être du phénomène ? Or ces structures et ces moments que l'analyse existentielle de l'être-là est appelée à thématiser doivent déjà être donnés non thématiquement dans l'expérience préontologique quotidienne. Loin d'être le résultat d'une construction spéculative contraire à l'esprit de la phénoménologie, l'analyse des structures ontologiques de l'existence — qui définit l'essence du *Dasein*¹⁸ — est « une affaire de l'être-là lui-même » pour autant précisément que « la compréhension de l'être est elle-même une détermination ontique de l'être-là »¹⁹. En d'autres termes, la question de l'être, elle-même contrepartie de la compréhension ontologique, n'est rien de plus que « la radicalisation d'une inclination ontologique essentielle, qui appartient à l'être-là lui-même »²⁰, un peu à la manière dont Kant disait de la métaphysique qu'elle n'était pas une science, mais une « disposition naturelle » de l'homme ; Heidegger la nomme compréhension préontologique de l'être afin de prévenir toute mésinterprétation qui consisterait à confondre l'ontologie comme analytique existentielle et thématisation expresse des structures ontologiques du *Dasein* et l'ontologie en quelque sorte préprédicative de l'être-là qui est « de lui-même » (*an ihm selbst*) ontologique, c'est-à-dire compréhension de l'être. C'est pourquoi l'analytique du *Dasein* en tant qu'elle est un mode de compréhension existentielle est néanmoins fondée sur une compréhension existentielle, c'est-à-dire en fait sur la compréhension de soi-même qui guide concrètement l'être-là dans son exister si bien que l'analytique existentielle a, en dernier ressort, un enracinement existentiel, c'est-à-dire ontique²¹. Rompre cet enracinement existentiel, — à quoi tend en un sens la méthode de la réduction phénoménologique — ce serait détruire l'ontologie comme tâche primordiale de la philosophie qui, en définitive, n'est elle-même qu'une possibilité existentielle de l'homme. Peut-être n'est-il pas inconcevable qu'on puisse voir dans cette idée de l'émergence de l'ontologie fondamentale dans l'expérience ontique existentielle le signe le plus original de la pensée

18. « Das « Wesen » des Daseins liegt in seiner Existenz », écrit Heidegger (SZ, p. 42), en mettant en garde son lecteur tout à la fois contre la tentation de prendre « Wesen » comme l'essentia ou quiddité de la métaphysique classique et l'« Existenz » banalement comme « existentia » qui signifie, du point de vue ontologique, la même chose que *Vorhandensein*, être-donné, ce mode d'être propre à l'étant subsistant, qui est radicalement différent justement du mode d'être du *Dasein*. C'est afin d'éviter tout malentendu que le philosophe écrit plus tard non plus « Existenz » mais « *Ek-sistenz* », cette façon d'être permettant mieux d'indiquer la rupture radicale avec toute métaphysique de l'opposition entre l'essence et l'existence de même qu'elle écarte toute assimilation illégitime avec une forme quelconque d'« existentialisme » du genre de celui que Sartre définissait par la formule : « l'existence précède l'essence », qui bien que renversant le principe de la métaphysique classique demeure prisonnier de la métaphysique comme oubli de la vérité de l'être. *Ek-sistenz* veut signifier que l'homme « existe » ou « west » (déploie son essence) « de telle sorte qu'il est le « là », c'est-à-dire l'éclaircie de l'être ». HU, p. 60/1 et p. 71-3.

19. SZ, p. 12 (28).

20. *Ibid.*, p. 15 (30).

21. *Ibid.*, p. 13 (24) et aussi p. 12 (27-8).

de l'être de Heidegger quand bien même les « racines » existentielles demeurent enfouies dans le sol opaque de l'existence où elles puisent cependant tout leur suc.

Cependant les structures de l'expérience ontologiques telles qu'elles sont données dans la concrétion de l'exister ne le sont pas *en tant que* telles, elles requièrent pour être thématisées expressément une seconde expérience qui les révèle *en tant que* telles. Dès lors l'explicitation (*Auslegung*) de ce qui se donne dans l'expérience préontologique est d'entrée de jeu autre chose que pure vision ou description; au lieu d'une saisie naïve s'en tenant au pur donné empirique, elle est volens volens interprétation et dé-couvrement de ce qui se montre, non seulement appréhension mais compréhension du sens de l'étant qu'elle fait paraître en son être à travers les recouvrements inéluctables qui le dissimulent au regard immédiat²².

Voilà que l'on aperçoit avec plus d'acuité le sens qu'il faut donner à l'herméneutique heideggerienne. Puisque l'étant qui a nom *Dasein* n'est jamais ce qu'il est, en vertu du privilège ontologique qui le caractérise, sans compréhension de son être propre, et par suite sans une certaine interprétation de soi-même, « le *logos* de la phénoménologie de l'être-là a le caractère de l'« *hermèneuein* » par quoi la compréhension ontologique, qui définit l'être-là lui-même, se voit annoncer le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être »²³. Ce que l'herméneutique existentielle dès lors articule est d'ores et déjà préarticulé et révélé dans la compréhension existentielle, autrement dit dans l'accomplissement concret de l'acte d'exister. Elle se contente pour ainsi dire de laisser l'être-là « lire » sur son « existentialité » propre et dire lui-même l'originale révélation de son être²⁴.

D'où l'on est enclin à conclure qu'il n'y a qu'un seul « critère » de validité du discours herméneutique en tant qu'analytique de l'être-là, à savoir celui qui réside dans l'exister du *Dasein* lui-même. L'herméneutique est littéralement un mode d'exister éminent en tant qu'expérience existentielle de l'expérience de l'existence qui en elle-même est rapport à soi. Ainsi non seulement l'interprétation herméneutique telle qu'elle est concrètement accomplie, c'est-à-dire en fait le projet de sens de l'existentialité, a sa mesure dans l'existence elle-même, mais, de plus, c'est dans celle-ci, dans l'être du *Dasein* qu'est préfigurée toute possibilité d'interprétation herméneutique en général. En d'autres termes, il n'y a qu'une façon de légitimer l'identification de la phénoménologie et de l'herméneutique : c'est que le *Dasein* se révèle en lui-même herméneutique, alors seulement le *logos* de la phénoménologie est auto-interprétation de l'existence et la « phénoménologie de l'être-là *Herméneutique*, au sens originel du mot en vertu duquel il désigne l'affaire de l'interprétation »²⁵. A ce titre et par sa fonction de révélation du sens de

22. SZ, p. 36-7 (54-5).

23. *Ibid.*, p. 37 (55).

24. *Ibid.*, p. 140 (174).

25. « Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, nämlich in dem Geviert der Auslegung bezeichnet ». *Ibid.*

l'être du *Dasein*, l'herméneutique assume en même temps la fonction de condition de possibilité de toute ontologie tout comme par son fondement dans l'étant privilégié qu'est le *Dasein* et sa réalisation comme analytique existentielle qui explicite l'être-là dans son historicité, elle jette les fondements et établit les conditions de possibilité de l'herméneutique comme méthodologie des sciences historiques.

Ainsi s'approfondit et s'élargit le sens de l'herméneutique dans l'explicitation herméneutique elle-même par quoi se découvre l'être de l'être-là et que ce dernier devient intelligible à lui-même. On cherchera en vain de longues explications « méthodologiques » de ce que Heidegger entend par « analytique existentielle » et « herméneutique du *Dasein* » qui, finalement, se donnent pratiquement comme des expressions équivalentes si bien que la définition qu'il propose prend une allure presque de tautologie. Si l'on pouvait traduire le titre de « phénoménologie » par la formule grecque « *legein ta phainomena* », c'est qu'elle renvoyait d'une part à l'analytique et d'autre part, et ce d'un même mouvement de pensée, à l'herméneutique comme accomplissement concret du *legein* et de l'*apophainesthai*, qui à son tour renvoie, par anticipation, au déploiement de l'interprétation existentielle, figure concrète du projet d'existence (*Existenzentwurf*). *Legein* et *apophainesthai*, ce « laisser voir » et montrer « en tant que » (*als*) ceci ou cela la chose même qui se montre en se voilant d'un même souffle appartiennent à l'exister comme tel. Possibilité comme nécessité de l'herméneutique de même que son accomplissement concret surgissent dès lors de l'existence tout comme ils y débouchent. Là encore se dessine l'image du cercle herméneutique : la philosophie comme explicitation herméneutique et analytique de l'existentialité du *Dasein*, non seulement prend son origine dans la facticité existentielle de l'être-là et dans sa compréhension préontologique, mais elle fait à nouveau retour à son propre fondement pour démontrer sa propre légitimité. La « définition » de la philosophie par laquelle Heidegger conclut en quelque sorte l'exposé du concept provisoire de la phénoménologie indique, dans une formule d'une clarté et concision étonnantes, ce mouvement et les rapports complexes de pensée qu'il recèle : « La philosophie est ontologie phénoménologique universelle qui part de l'herméneutique de l'être-là ; celle-ci en tant qu'analytique de l'existence a rattaché le bout du fil conducteur de tout questionnement philosophique là où il surgit et où il se réfléchit à nouveau », à savoir dans l'existence²⁶. Les mots significatifs que souligne l'auteur lui-même signalent à l'évidence en eux-mêmes le mouvement herméneutique de sa pensée, ils ne laissent subsister nul doute que c'est l'existence qui est l'origine et la fin du questionnement philosophique et du développement même de l'analytique. Aussi paraît-il vain d'attendre de l'herméneutique la démonstration de sa possibilité et de sa nécessité autrement que sous la forme de l'accomplissement de son propre projet. Comme la dialectique hégélienne, la phénoménologie herméneutique est un mouvement en cercle qui démontre sa nécessité et sa légitimité dans l'accomplissement

26. SZ, p. 38 (56).

de l'être de Heidegger quand bien même les « racines » existentielles demeurent enfouies dans le sol opaque de l'existence où elles puisent cependant tout leur suc.

Cependant les structures de l'expérience ontologiques telles qu'elles sont données dans la concrétion de l'exister ne le sont pas *en tant que* telles, elles requièrent pour être thématisées expressément une seconde expérience qui les révèle en tant que telles. Dès lors l'explicitation (*Auslegung*) de ce qui se donne dans l'expérience préontologique est d'entrée de jeu autre chose que pure vision ou description; au lieu d'une saisie naïve s'en tenant au pur donné empirique, elle est nolens volens interprétation et dé-couvrement de ce qui se montre, non seulement appréhension mais compréhension du sens de l'étant qu'elle fait paraître en son être à travers les recouvrements inéluctables qui le dissimulent au regard immédiat²².

Voilà que l'on aperçoit avec plus d'acuité le sens qu'il faut donner à l'herméneutique heideggerienne. Puisque l'étant qui a nom *Dasein* n'est jamais ce qu'il est, en vertu du privilège ontologique qui le caractérise, sans compréhension de son être propre, et par suite sans une certaine interprétation de soi-même, « le *logos* de la phénoménologie de l'être-là a le caractère de l'« *hermeneuein* » par quoi la compréhension ontologique, qui définit l'être-là lui-même, se voit annoncer le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être »²³. Ce que l'herméneutique existentielle dès lors articule est d'ores et déjà préarticulé et révélé dans la compréhension existentielle, autrement dit dans l'accomplissement concret de l'acte d'exister. Elle se contente pour ainsi dire de laisser l'être-là « lire » sur son « existentialité » propre et dire lui-même l'originale révélation de son être²⁴.

D'où l'on est enclin à conclure qu'il n'y a qu'un seul « critère » de validité du discours herméneutique en tant qu'analytique de l'être-là, à savoir celui qui réside dans l'exister du *Dasein* lui-même. L'herméneutique est littéralement un mode d'exister éminent en tant qu'expérience existentielle de l'expérience de l'existence qui en elle-même est rapport à soi. Ainsi non seulement l'interprétation herméneutique telle qu'elle est concrètement accomplie, c'est-à-dire en fait le projet de sens de l'existentialité, a sa mesure dans l'existence elle-même, mais, de plus, c'est dans celle-ci, dans l'être du *Dasein* qu'est préfigurée toute possibilité d'interprétation herméneutique en général. En d'autres termes, il n'y a qu'une façon de légitimer l'identification de la phénoménologie et de l'herméneutique : c'est que le *Dasein* se révèle en lui-même herméneutique, alors seulement le *logos* de la phénoménologie est auto-interprétation de l'existence et la « phénoménologie de l'être-là *Herméneutique*, au sens originel du mot en vertu duquel il désigne l'affaire de l'interprétation »²⁵. A ce titre et par sa fonction de révélation du sens de

22. SZ, p. 36-7 (54-5).

23. *Ibid.*, p. 37 (55).

24. *Ibid.*, p. 140 (174).

25. « Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, insofern es den Gehalt der Auslegung bezeichnet » *Ibid.*

l'être du *Dasein*, l'herméneutique assume en même temps la fonction de condition de possibilité de toute ontologie tout comme par son fondement dans l'étant privilégié qu'est le *Dasein* et sa réalisation comme analytique existentielle qui explicite l'être-là dans son historicité, elle jette les fondements et établit les conditions de possibilité de l'herméneutique comme méthodologie des sciences historiques.

Ainsi s'approfondit et s'élargit le sens de l'herméneutique dans l'explicitation herméneutique elle-même par quoi se découvre l'être de l'être-là et que ce dernier devient intelligible à lui-même. On cherchera en vain de longues explications « méthodologiques » de ce que Heidegger entend par « analytique existentielle » et « herméneutique du *Dasein* » qui, finalement, se donnent pratiquement comme des expressions équivalentes si bien que la définition qu'il propose prend une allure presque de tautologie. Si l'on pouvait traduire le titre de « phénoménologie » par la formule grecque « *legein ta phainomena* », c'est qu'elle renvoyait d'une part à l'analytique et d'autre part, et ce d'un même mouvement de pensée, à l'herméneutique comme accomplissement concret du *legein* et de l'*apophainesthai*, qui à son tour renvoie, par anticipation, au déploiement de l'interprétation existentielle, figure concrète du projet d'existence (*Existenzentwurf*). *Legein* et *apophainesthai*, ce « laisser voir » et montrer « en tant que » (*als*) ceci ou cela la chose même qui se montre en se voilant d'un même souffle appartiennent à l'exister comme tel. Possibilité comme nécessité de l'herméneutique de même que son accomplissement concret surgissent dès lors de l'existence tout comme ils y débouchent. Là encore se dessine l'image du cercle herméneutique : la philosophie comme explicitation herméneutique et analytique de l'existentialité du *Dasein*, non seulement prend son origine dans la facticité existentielle de l'être-là et dans sa compréhension préontologique, mais elle fait à nouveau retour à son propre fondement pour démontrer sa propre légitimité. La « définition » de la philosophie par laquelle Heidegger conclut en quelque sorte l'exposé du concept provisoire de la phénoménologie indique, dans une formule d'une clarté et concision étonnantes, ce mouvement et les rapports complexes de pensée qu'il recèle : « La philosophie est ontologie phénoménologique universelle qui part de l'herméneutique de l'être-là ; celle-ci en tant qu'analytique de l'existence a rattaché le bout du fil conducteur de tout questionnement philosophique là où il surgit et où il se réfléchit à nouveau », à savoir dans l'existence²⁶. Les mots significatifs que souligne l'auteur lui-même signalent à l'évidence en eux-mêmes le mouvement herméneutique de sa pensée, ils ne laissent subsister nul doute que c'est l'existence qui est l'origine et la fin du questionnement philosophique et du développement même de l'analytique. Aussi paraît-il vain d'attendre de l'herméneutique la démonstration de sa possibilité et de sa nécessité autrement que sous la forme de l'accomplissement de son propre projet. Comme la dialectique hégélienne, la phénoménologie herméneutique est un mouvement en cercle qui démontre sa nécessité et sa légitimité dans l'accomplissement

26. SZ, p. 38 (56).

de son propre tracé ; elle est — pour user ici par exception d'un langage hégélien — « le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a pour commencement sa fin comme son but, et qui n'est effectif que par son accomplissement et sa fin »²⁷.

La mutation de la phénoménologie en herméneutique n'est ainsi ni « révolution » au sein de la pensée phénoménologique ni à proprement parler l'ouverture d'une nouvelle direction ou dimension de la phénoménologie. Ce fut au contraire, jugera le philosophe plus tard en jetant un regard rétrospectif lucide sur l'évolution de sa propre pensée, la sincère tentative de « penser l'essence de la phénoménologie de façon plus originale afin de la ramener de la sorte dans son appartenance à la philosophie occidentale »²⁸. Ambition en fait parfaitement conforme à la conception même du questionnement ou du penser philosophique telle qu'elle s'affirmera de plus en plus depuis les premiers pas maladroits sur le chemin de la pensée qui se nourrit en permanence à son dialogue avec les penseurs à qui l'on doit le tracé du chemin. Heidegger abandonnera après *Sein und Zeit* aussi bien le terme de « phénoménologie » que celui d'« herméneutique ». Peut-être serait-ce abusif d'en conclure que la phénoménologie herméneutique ne fut qu'une étape provisoire et rectifiable sur le chemin de la pensée ni a fortiori, comme certains lui en ont fait grief, l'abandon du nom fut-il l'expression du reniement de l'héritage phénoménologique ; ce fut simplement, déclarera Heidegger quelque vingt-cinq ans après, afin de laisser sa pensée cheminer dans la dimension de l'innommé, afin d'échapper à l'avidité de savoir du public qui, pour s'emparer d'une pensée comme d'un objet dont on veut disposer, a besoin de l'enfermer dans une rubrique figée et déterminée par un titre garant de son savoir²⁹. Et pourtant le lecteur ne peut s'empêcher de se le demander, la phénoménologie comme méthode ou voie de la pensée conduisant à la manifestation même de l'être se serait-elle révélée inappropriée à la saisie effective de l'être, « au penser et au dire de l'être lui-même » ? Nous laisserons, provisoirement, la question en suspens d'autant qu'elle ne saurait recevoir de réponse sensée qu'à l'étape ultérieure quand bien même l'on devine dès à présent, dans maints signes que nous fait *Sein und Zeit*, que la « conversion » (*Kehre*) ou le retournement si souvent évoqué et discuté, qui finalement n'est peut-être que

le mouvement de retour de l'être-là à l'être lui-même, impliquera aussi le renversement des rapports de prévalence de *logos* et de *phainomenon*, de la pensée et de l'être, même si l'on soupçonne que l'insigne privilège dont jouit le *Dasein* par rapport à tout autre étant en ce qu'il se comprend comme le « là » de l'être est au bout du compte un *don* de l'être lui-même³⁰.

30. Sur l'idée qu'il faut dire de l'Être non pas qu'il « est » mais qu'« il y a l'Être » qui fait don de soi, le « là » du *Da-sein* n'étant qu'un autre nom de l'éclaircie de l'Être qui advient par un « décret » (*Schickung*) de l'Être lui-même, cf. surtout HU, p. 86 sq. et aussi *infra*, III^e partie, ch. I.

27. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, éd. bilingue par J. HYPOLITE, p. 48-9.

28. US, p. 95. — S'il fallait ainsi ramener la phénoménologie husserlienne au sein de la grande famille des pensées occidentales, n'était-ce pas justement qu'elle avait quelque peu oublié ses propres origines en pratiquant, peut-être à l'excès, la méthode de l'époque universelle comme une méthode de rupture en fin de compte avec son propre enracinement historique et comme privilégiant exclusivement l'exigence de recommencement radical. Ce fut du moins ainsi que certains disciples sans doute très zélés de Husserl comprirent la méthode de la réduction eidétique et transcendantale : peut-être Husserl avait-il lui-même sacrifié un temps trop facilement à l'esprit anti-historiciste, par exemple lorsqu'il écrivit : « Nous ne devenons pas philosophes par le moyen des philosophies. Il faut que l'impulsion philosophique surgisse non pas des philosophies, mais des choses et problèmes eux-mêmes » (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *LOGOS* I, p. 340, tr. fr. p. 124).

29. US, p. 121.

CHAPITRE II

EXISTENTIALITÉ DU LOGOS ET LOGICITÉ DE L'EXISTENCE EN QUÊTE DU « LIEU » DU LANGAGE

Quel est le « site ontologique » de la manifestation du langage humain, ce site insigne où s'enracine l'être-là humain ? Telle est la question à laquelle *Sein und Zeit* proposera une réponse qui, en apparence, résulte d'un détour de la pensée contournant pour ainsi dire la question et l'inscrivant comme une perspective secondaire dans un horizon qui la transcende infiniment. Certes, au premier abord, la question ne revenait à rien de plus qu'à ce que banalement on avait coutume de nommer la réflexion sur l'essence du langage même si, d'entrée de jeu, celle-ci se faisait obligation de s'élever à un autre rang que celui d'une simple « philosophie du langage » au sens où l'entendait la tradition philosophique allemande, et ce au moment même où elle tentait de circonscrire la dimension ontologique essentielle à laquelle appartient le langage humain. La tâche qui incombait ainsi au philosophe pouvait se formuler en cette question fort simple, en apparence : « en quel mode de l'être le langage en tant que langage existe-t-il réellement ? »¹. Cependant si la question paraît des plus simples, la réponse en sera d'autant plus malaisée qu'elle ne fera que susciter d'autres questions dont la simplicité sera à chaque fois garant de la complexité des réponses. Comment dès lors questionner sur le mode d'être propre au parler humain sinon en questionnant d'abord, patiemment, le parlant lui-même sur son mode d'être spécifique et ce faisant aller en quête du site où il « eksiste » en tant que parlant ? Situer ainsi son lieu propre signifie s'employer à découvrir, au sens propre du mot, les « fondements » du langage et par suite son mode de constitution ou les moments essentiels de son émergence dans le mode d'être spécifique du *Dasein*, bref dans sa structure existentielle ; en d'autres termes encore, on dira qu'il s'agit de dévoiler la *Sprachhaftigkeit* des différents moments constitutifs de l'être-là en tant qu'il se définit comme *In-der-Welt-sein*. On s'apercevra ce faisant que la voie la plus sûre, ontologiquement parlant, n'est pas la voie directe

1. Formule par laquelle Heidegger résumera en 1946 la question du langage dans *Sein und Zeit*, (G. de Man), 1941.

qui tout droit est censée conduire au but et au cœur même du langage comme manifestation de l'être du *Dasein*, mais la voie détournée qui permet en quelque sorte d'assister à l'*apophainesthai* du *logos*, à la phénoméno-logie comme « décloison » de la *Sprachhaftigkeit* de l'être de l'homme.

Or, en un sens, il y a plusieurs dimensions de la « discursivité » du *Dasein*, ou encore, plusieurs niveaux de surgissement de l'être-là comme parlant qui, selon l'auteur de *Sein und Zeit*, constitue le vrai fondement de tout langage. On observera en même temps le cercle qui se dessine ainsi entre la praxis du langage et sa théorie de même que les rapports de circularité qui s'établissent entre les divers niveaux de l'analyse du fait que l'être-là questionnant se découvre toujours déjà situé et interprété dans l'exercice même de son mode d'être et se précède en quelque sorte lui-même en vertu de sa structure temporelle propre, tous les moments ou structures que découvre l'analytique existentielle anticipent déjà, Heidegger le confesse volontiers, un préconception du langage dont il fait, dès le début, tacitement usage mais dont la légitimité ne pourra apparaître qu'à la fin de l'analyse. Tel est le cercle herménéutique qui régit nécessairement toute théorie du langage, mais dont les prémisses méthodologiques avaient déjà fait éclater l'incontournable présence. Ainsi avant d'en arriver à l'être-là comme parlant et véritable « sujet » du langage, ou au langage comme « existentiel » ou a priori du mode d'être de l'être-là, l'analyse le fait apparaître comme appartenant à ce qu'on peut appeler l'*Umweltlichkeit* de l'homme ou comme caractérisant d'une certaine façon la *mondanité* (*Weltlichkeit*) de l'être-au-monde. Pas seulement en ce sens que le langage se rencontre dans le monde à la manière des *pragmata*, des étants que Heidegger désigne sous le nom d'ustensiles en général puisque la réalité linguistique relève apparemment de la catégorie générale de l'ustensilité (*Zeug*) dans la mesure où le langage humain se présente toujours comme « totalité verbale » prenant la figure d'une langue donnée et offerte en règle générale comme un objet « intra-mondain »². Ensemble de signes matérialisés, comme se plaît parfois à le définir le linguiste, le langage est du même ordre en apparence que les choses-ustensiles que nous côtoyons quotidiennement et qui forment notre environnement ; mais aussi parce qu'avant toute parole dite, avant toute énonciation ou expression linguistique de l'expérience antéprédicative, le monde qui constitue notre *Umwelt* est d'ores et déjà investi d'une « signifiante » ou significabilité (*Bedeutsamkeit*) primordiale qui est la structure même du monde auquel l'être-là est toujours déjà « voué » par sa propre facticité d'être jeté au monde³.

2. SZ, p. 161 (199).

3. C'est ce fait qu'il est, qu'il se trouve d'ores et déjà « jeté » dans le monde que Heidegger nomme la « *Geworfenheit* » de l'être-là qui traduit « la facticité du fait contraignant l'homme de prendre lui-même en charge son être propre », ou plutôt qui exprime la manière dont le *Dasein* est « livré » littéralement à son « là », la manière dont il s'expose au « monde » et peut par suite être « affecté » par les étants intramondains, se sentir « concerné » par eux ou s'en désintéresser — ce qui serait encore une façon, fût-elle neutre, d'être concerné. Cette « facticité » propre à l'être-là n'a rien de commun, Heidegger

Or, c'est bien cette structure de signifiante primordiale, toujours déjà familière à l'être-là, qui constitue, comme nous l'apprendra l'analyse ultérieure, la condition de possibilité ontologique de tout sens permettant à l'être-là de se retrouver dans le monde en engendrant, par la médiation de la compréhension et de l'explicitation, des significations proprement dites qui fondent à leur tour la possibilité d'être de la parole et du langage⁴.

Ce qui d'emblée retient l'attention dans l'articulation même de l'analyse heideggerienne, c'est que si le phénomène langage prend son origine et se fonde dans la structure existentielle non « langagière » du *Dasein* en tant qu'être-au-monde, l'existentialité même de l'être-là, par-delà sa facticité, renvoie tacitement à la structure du discours qu'elle annonce en quelque sorte comme sa destination. Le langage se trouve ainsi fondé tout à la fois dans la disponibilité de la structure de signifiante du monde et dans les existentiels fondamentaux de l'être-là qui déterminent l'*In-sein*, dont les deux modalités essentielles sont ce que Heidegger nomme, d'une part, le sentiment de la situation (*Befindlichkeit*) et, d'autre part, la compréhension (*Verstehen*), dont le mode dérivé appelé « explicitation » (*Auslegung*) rend possible l'énonciation et la prédication, elles-mêmes en quelque sorte condition de possibilité du discours (*Rede*), qui est un existentiel tout aussi originaire que le comprendre et le sentir⁵. De plus, retenons dès à présent que les rapports de

le souligne, avec la *Tatsächlichkeit*, le *factum brutum* qui caractérise le donné, l'étant subsistant ou disponible c'est au contraire en quelque sorte ce qui constitue l'essence de l'existence de l'être-là et par suite échappe à l'opposition traditionnelle — maintenue encore dans la phénoméno-logie husserlienne — entre le fait et l'essence qui « vaut » exclusivement pour l'étant subsistant (*Vorhandensein*). Pour le problème de la « déréliction » (*Geworfenheit*) et de la « facticité » du *Dasein*, cf. SZ, § 29, p. 135 (169) sq.

4. SZ, p. 87 (114). — Phrase clef autour de laquelle on verra s'élaborer la théorie du langage esquissée dans SZ à travers l'explicitation herménéutique des moments constitutifs de l'existentialité de l'être-là. La familiarité avec la structure de signifiante (*Bedeutsamkeit*) du monde n'exige nullement une intelligence théorique capable d'appréhender les relations intervenant dans la significabilité, elle indique tout au plus la dépendance (*Angewiesenheit*) essentielle du *Dasein* à son regard.

5. Les termes de *Befindlichkeit* et de *Verstehen* dont use Heidegger pour désigner deux modalités existentielles de l'*In-sein* qui constitue le moment structural existentiel de l'être-au-monde, comme bien d'autres termes qui sans être des néologismes *strictu sensu* sont exploités par le philosophe dans une direction tout à fait insolite pour la compréhension commune, ne manqueraient pas de jeter le traducteur comme le lecteur de Heidegger dans d'indésirables incertitudes et dans l'embarras qui découragera les uns et irritera les autres.

Peut-être entendrait-on mieux ce que veulent dire ces mots si l'on pouvait faire apparaître — dans la langue dans laquelle on les traduit — le champ métaphorique vers lequel ils font signe pour qui sait être sensible à leur extraordinaire pouvoir d'évocation. *Befindlichkeit*, au lieu de renvoyer directement à son côté « affectif », sentimental que telle locution formée à partir du verbe « sich befinden » assurément suggère, s'expliciterait alors par un ensemble de significations plus neutres, indiquerait plutôt une habitude et une aptitude du *Dasein*. L'habitude (qui est une façon d'habiter dans le monde) qu'il a de se trouver là, dans le monde au milieu des étants dont il se préoccupe, et quasi qu'il fasse de s'éprouver toujours déjà *situa*, de se sentir exposé aux étants qui, parce qu'il est concerné par eux peuvent l'affecter et faire en sorte qu'il se sente bien ou mal « dans sa peau », l'aptitude aussi à se « livrer » au monde, à se laisser affecter par lui. Or

fondation qu'on décèle entre les trois moments essentiels ne sont en rien comparables à des rapports de subordination ou de dérivation. Il ne saurait être question d'affirmer que l'un ou l'autre des trois existentiels fondamentaux jouit d'un quelconque privilège ontologique sur les deux autres. Ce qui, assurément, interdit d'accorder une priorité ontologique au comprendre et au sentir qui ne possèdent aucune précellence sur le discours, dont on soupçonne, en revanche, qu'il est un phénomène plus global et constitue comme la structure téléologique dans laquelle s'inscrivent le comprendre et l'énoncer tout comme le sentir, en tant qu'il explicite réellement la disponibilité à l'être et l'ouverture (*Erschlossenheit*) au monde qui définit l'être-là humain⁶. En tout cas, c'est une fois de plus aller à l'encontre de la pensée métaphysique classique qui nous a accoutumés à établir une intangible hiérarchie entre les diverses « facultés » de l'âme et à accorder la priorité à la pensée, à l'entendement ou à la raison souveraine — pour user de concepts traditionnels que Heidegger, dès avant 1927, met en question, et pas seulement pour rompre brutalement avec une tradition conceptuelle paralysante pour la pensée de l'être, mais vers lesquels néanmoins il fait signe ne serait-ce que pour mieux souligner l'usure qu'ils ont subie et la clôture qu'ils ont fini par imposer à la pensée philosophique.

Comment une pensée qui entend demeurer aussi près que possible du sens originaire qui se dit dans les mots eux-mêmes se bornerait-elle à emprunter les allées et chemins usés à force d'être foulés du langage usuel des philosophes ? Comment une pensée qui a d'autres ambitions que narrer banalement les aventures qui arrivent aux étants se contenterait-elle des significations dans lesquelles ceux-ci se donnent ? Lorsqu'il s'agit d'entendre ce qui demeure, fût-ce partiellement, dans l'innommé et l'inédit, et qu'on doit rendre la parole à ce qui est encore célé et dissi-

devine alors que ce que vise ce mot *Befindlichkeit* est beaucoup moins le phénomène connu de l'affectivité, des sentiments qui peuvent traduire, sur le plan ontique et existentiel, cet « existentiel fondamental » — même si le philosophe pour l'illustrer évoque des modes d'existence nettement affectifs (par exemple la peur). Il y va plutôt de l'interprétation ontologique des fondements de l'« affectif » et non pas de la classification de certaines catégories des états de l'âme qu'on rangerait parmi les phénomènes psychiques, les réduisant au même coup au rang de purs épiphénomènes (Cf. SZ, p. 136-9). Il en va de même pour le terme de *Verstehen*, qui si l'on accepte de le prendre au mot, signifie plus et autre chose qu'un pur savoir intellectuel, est tout sauf un simple substitut équivoque du concept usé de « conscience » (ou de *Verstand*, c'est-à-dire « entendement ») ; il est plutôt ce mode d'être par quoi le *Dasein* est vraiment lui-même, se tenant là où d'ores et déjà il se trouve situé ; plutôt qu'un mode de connaissance ou de conscience, le comprendre est un mode d'être éminent et originel du *Dasein* qui ne peut se comprendre et comprendre le monde qu'à condition de s'y tenir fermement en s'en tenant à son pouvoir-être primordial par quoi il fait tenir ensemble le « là » qu'il est en existant et l'être qu'il a à être. C'est qu'il sait « où il en est » avec lui-même, c'est-à-dire avec son pouvoir-être (SZ, p. 143/4). *Befindlichkeit* avec ses trois caractères ontologiques essentiels (par quoi il révèle le *Dasein* dans sa dédication originelle, dans sa dépendance existentielle à l'égard du monde où il se sent concerné, et dans son propre être-au-monde) et *Verstehen* en tant que projet d'être du *Dasein*, définissent l'un et l'autre l'originelle ouverture (*Erschlossenheit*) ontologique de l'être-au-monde. SZ, p. 147-8 (183-4).

6. SZ, p. 133 (167).

mulé sous les figures déjà dites et manifestées de l'étant, point ne conviennent des mots dont toute l'ambition est de disposer de l'étant au lieu de se mettre dans une disposition d'accueil à l'égard de l'être, bref de se mettre dans la seule attitude qui convienne au parler authentique. Il est vrai cependant que la langue elle-même fait obstacle à semblable disponibilité à l'égard de ce que les mots veulent dire dans leur originalité. Comment dès lors éviter de faire violence à sa structure grammaticale et sémantique entièrement fondée sur une irrépressible tendance à l'objectivation, à la spatialisation, que Bergson avait déjà dénoncée avec vigueur, bref à la tendance métaphysique qui lui est inhérente à poser ce qu'elle vise sous la figure de l'objet, du donné, de l'étant sub-sistant en face d'un « sujet » l'appréhendant. En d'autres termes, la langue semble, par sa propre structure s'opposer à la pensée de l'être puisqu'elle privilégie tout naturellement les relations ontiques en en dissimulant en quelque sorte l'implication ontologique.

On ne saurait donc se contenter de suivre superficiellement les indications que donnent les significations objectivées dans l'usage banal quotidien de la langue, ni exiger du penseur qu'il sacrifie tout à la correction philologique de son discours, que définissent en fait des conventions répondant à des impératifs tout autres que ceux de la pensée. Reprocher dès lors au philosophe d'en « prendre à son aise » avec la langue du commun, l'accuser d'user d'un langage qui ignore les règles auxquelles doit obéir tout acte de parole qui est censé faire partager par l'interlocuteur la signification qu'il emprunte à l'univers sémantique commun, c'est en fait se méprendre sur la visée de son discours. Qui veut aller à l'encontre et au-delà de la pensée commune, comment y parviendrait-il s'il ne brise d'abord la langue qui l'enserme dans le carcan de ses relations ontiques préétablies ? Dès l'instant qu'on traverse la dimension ontique et qu'on ne souscrit pas au psychologisme dont est imprégnée notre langue, le discours semble s'alourdir d'expressions maladroites, inélégantes, inconvenantes et insolites, l'auteur manquer à la règle élémentaire de la grammaire du « bien parler ». Mais, rétorque Heidegger : « autre chose est conter des histoires au sujet de l'étant, autre chose saisir l'étant en son être. Pour cette dernière tâche, ce ne sont pas seulement les mots qui font le plus souvent défaut, mais c'est surtout la « grammaire »⁷. Qui songerait à exiger de Platon ou d'Aristote le même langage narratif que celui de l'historien Thucydide ? Il suffit de comparer tel dialogue ontologique de Platon (le *Parménide* par exemple) avec la langue que les contemporains du philosophe avait coutume de pratiquer pour se rendre compte de l'effort inouï qu'il leur imposait, et peut-être aussi pour comprendre pourquoi la recherche ontologique actuelle tendant à accéder à une dimension devenue encore plus impénétrable à la pensée ne saurait échapper à une certaine complexité voire complication de la conceptualité ni éviter une certaine « dureté » de l'expression (*Härte des Ausdrucks*)⁸.

7. SZ, p. 38-9 (57).

8. *Ibid.*

Traditionnellement on jugeait pourtant — en se flattant, qui plus est, d'être en accord avec le sens commun — que le langage ne saurait être que *second* et partant *secondaire* par rapport aux deux modalités d'existence fondamentales, le penser et le sentir. Comment en serait-il autrement puisque parler n'est-ce pas justement et en quelque manière *s'exprimer*, réagir à la façon dont on se trouve dans le monde, en face de choses qui nous sont utiles et dont nous nous servons, ou indifférentes, nous attirent tantôt et tantôt nous repoussent ? Parler n'est-ce pas essentiellement dire comment je *comprends* le monde, les autres et moi-même face à mes vis-à-vis, les choses que je vois simplement comme celles dont je m'empare pour m'en servir ? En d'autres termes, parler qu'est-ce donc sinon exprimer par le moyen du langage la compréhension que j'ai du monde et de la manière dont je la vis ? bref parler présuppose toujours déjà une expérience préalable qu'on pourra avec Husserl nommer justement expérience *antéprédicative* parce qu'elle précède toute énonciation explicite du vécu formulé dans le discours. Telle est du moins la thèse courante, celle du sens commun comme celle de certaine théorie métaphysique entièrement tributaire de la pensée représentative et de l'opposition fallacieuse entre une intériorité qui s'exprime et une extériorité exprimée, que Heidegger jugera foncièrement erronée, comme tendrait à le prouver un examen rigoureux des structures en cause pourvu qu'on ne se laisse pas égarer par les préjugés que nous impose la conceptualité traditionnelle avec son articulation préalable du champ ontique et sémantique⁹. Qui douterait que l'intelligibilité (*Verständlichkeit*) et la compréhension du monde sont toujours déjà *articulées*, et ce avant que n'intervienne le moindre effort d'explicitation et d'appropriation par un énoncé prédicatif se traduisant enfin dans un discours effectif ? Or le problème décisif qui éclate en l'occurrence dans la formulation même qu'en propose Heidegger peut s'énoncer de la manière suivante et se dénonce dans le paradoxe que l'on décèle et qu'il imputera à ce qu'il nomme le cercle herméneutique : comment affirmer tout à la fois que c'est la structure de signifiante qui recèle en elle la condition de possibilité ontologique du discours et du langage et d'autre part que c'est le discours qui constitue l'articulation de ce qui est compréhensible, que c'est bien lui sur lequel se trouvent finalement fondées l'explicitation de l'être-au-monde et l'énonciation qui « logiquement » paraissent pourtant devoir précéder l'acte propre de parler¹⁰. Elucider ce para-

9. Heidegger reviendra plus d'une fois, dans sa méditation sur l'être du langage en tant que langage, sur l'interprétation métaphysique et la représentation logico-grammaticale du langage, chaque fois pour en dénoncer « l'ontologie » implicite. Cf. par exemple US, p. 14, ou EM, ch. II et III, notamment p. 41 et 66 sq. (65/6) et (95/6).

10. Le paradoxe signalé se trouve en fait formulé dans deux passages différents du texte : c'est d'abord l'affirmation que « la significabilité elle-même, toujours déjà familière à l'être-là recèle en soi la condition ontologique de possibilité permettant à l'être-là de révéler, dans la compréhension et par l'explicitation, quelque chose comme des « significations » lesquelles, à leur tour, fondent la possibilité d'être de la parole et du langage » (SZ, p. 87), et ensuite l'idée que c'est « le discours (qui) est l'articulation de ce qui est compréhensible » et « c'est pourquoi il est déjà au fondement de l'explicitation et de l'énonciation » (Ibid., p. 107). Le paradoxe s'éclaircit lorsque l'on réalise plus précisément la compréhension de la relation d'interdépendance entre le langage et le monde.

doxe c'est justement déployer la constitution ontologique existentielle du phénomène langage ou plutôt de l'être-là comme cet étant qui se définit par son pouvoir « onto-logique », son pouvoir de dire l'étant en son être.

Toutefois, ne nous le dissimulons pas : d'entrée de jeu il apparaît que le langage, dans l'analyse de *Sein und Zeit*, contrairement aux efforts que le philosophe déploiera dans l'œuvre ultérieure, n'est pas explicitement thématisé pour lui-même et la méditation ne s'applique nullement à questionner le langage en tant que langage. Tout comme ceux à qui il reprochera plus tard de chercher les fondements du langage ailleurs que dans le langage lui-même¹¹, l'auteur de *Sein und Zeit* s'emploiera à les découvrir dans la structure ontologico-existentielle du *Dasein*. Ce qui expliquerait le moment tardif où il apparaît dans l'analytique existentielle. C'est que le phénomène langage plonge ses racines dans la constitution existentielle de l'ouverture de l'être-là et qu'il fallait par conséquent que fût décrit auparavant l'être du « là », c'est-à-dire précisément les existentiels fondamentaux du comprendre et du sentiment de la situation (*Befindlichkeit*), le premier renfermant en soi la possibilité de l'appropriation de ce qui est compris dans la compréhension. C'est alors seulement, nous assure Heidegger, une fois mises en lumière les différentes significations de l'explicitation, en particulier celle de l'énonciation (*Aussage*) avec le mode spécifique de la communication (*Mitteilung*), que nous serons conduits enfin « au concept du dire et du parler, concept demeuré jusqu'ici, et ce à dessein, hors de considération »¹². Mais en même temps il reconnaît que l'analyse existentielle sans cesse à fait usage, tacitement, du phénomène langage et ce dans l'interprétation du senti-

11. Reproche déjà formulé dans *Sein und Zeit* (p. 163) lorsqu'il enregistre l'échec des tentatives de déterminer « l'essence du langage » (*Wesen der Sprache*) à partir d'un seul de ses moments constitutifs, que ce soit l'idée d'expression ou de « forme symbolique », ce qui sans doute fait allusion à E. Cassirer dont la *Philosophie des formes symboliques* venait de paraître. La critique sera reprise avec plus de vigueur encore dans *Unterwegs zur Sprache*, qui entend mettre en œuvre une expérience du langage (*Erfahrung mit der Sprache*) dans laquelle c'est le langage lui-même qui accède à la parole (cf. US, ch. IV, *Das Wesen der Sprache*), p. 159 sq.), tout en dénonçant la conception métaphysique dominante depuis l'antiquité jusqu'à W. von Humboldt posant le langage comme moyen et instrument au service de l'homme. cf. *ibid.*, p. 244 sq. — Sur ce problème, cf. plus loin la III^e partie de notre essai.

12. SZ, p. 160 (199). Ce sont là, pour notre analyse, des anticipations à peine légitimes car elles ne prendront tout leur sens qu'une fois élucidée la structure existentielle de l'être-là et notamment une fois décelés les différents moments constitutifs du comprendre, dont il faut se garder d'oublier qu'il est un phénomène global unitaire, comme l'est la totalité de l'être-au-monde. Que le lecteur veuille bien s'armer de patience, ce qui semble-t-il, est une vertu cardinale de la pensée selon Heidegger, s'il est vrai que penser c'est « savoir questionner », ce qui veut dire en fin de compte « savoir attendre, même toute une vie ». Requête singulière, dira-t-on, à une époque où seul a valeur de réel ce qui va vite et se calcule en fonction de son efficacité ou de son rendement. Ceux qui souscrivent aveuglément et inconsidérément à cette exigence d'une époque dominée par la pensée technicienne, oublient que « ce n'est pas le chiffre qui est l'essentiel, c'est le temps convenable, c'est-à-dire l'instant convenable et la persévérance convenable », car, comme le dit le poète qui sait la valeur du temps, « le Dieu songeant déteste la croissance prématurée » (Hölderlin, *Du cycle des Titans*, ch. II, v. 157 (170)).

ment de la situation, de la compréhension, de l'explicitation et de l'énonciation. Constatation qui ne se veut en aucune façon un aveu coupable. Bien au contraire, elle entend mettre l'accent sur l'inévitable mouvement circulaire de la pensée herméneutique.

Précisons dès à présent le sens et la fonction méthodologique du *cercle herméneutique* dans l'analytique existentielle du *Dasein*. Il faut se garder de confondre les exigences de la démonstration logico-scientifique avec l'analyse herméneutique du philosophe. La démonstration scientifique n'a pas le droit, assurément, de présupposer ce qu'elle est précisément appelée à fonder; seulement, si toute interprétation, notamment dans les sciences historiques, se nourrit nécessairement de la compréhension de ses propres données, comment ne tomberait-elle pas dans un cercle qui, au regard de la logique la plus élémentaire, mérite d'être dénoncé comme « *circulus vitiosus* »¹³? Tant que le cercle de la pensée est ressenti comme vicieux, on s'appliquera — et parfois avec l'énergie du désespoir — à découvrir les moyens pour y échapper ou pour le faire éclater; on imputera son existence à la faiblesse ou à l'exercice vicié du raisonnement à moins qu'on ne l'éprouve comme le signe flagrant de l'inévitable imperfection de la pensée incapable de commencer à s'exercer sans s'appuyer sur quelque présupposé, fût-ce celui de sa propre existence, sans poser au préalable ce qu'elle proposera à l'épreuve de la mise en question.

L'analytique existentielle ne saurait éluder le cercle de la pensée dès lors qu'elle procède selon de tout autres règles que celles qui règnent dans la « *logique de la conséquence* »¹⁴. Loin d'être un cercle dans lequel se meut n'importe quel type de connaissance, le cercle herméneutique ne fait qu'exprimer la structure existentielle propre au *Dasein* en tant que « *sujet* » de l'ontologie fondamentale. Il serait, par conséquent, insensé de prétendre l'anéantir ou le réduire à un caractère vicié de la pensée même en alléguant qu'on s'y résigne comme à une tare inéluctable. Au contraire, il faut enfin comprendre que le cercle recèle en lui « *une possibilité positive et authentique du connaître le plus originel* » pour peu qu'on s'en empare convenablement, c'est-à-dire qu'on se donne pour tâche première et permanente de ne pas se laisser imposer par quelque intuition ou concept vulgaire les « *présupposés* » du comprendre, lesquels tiennent à l'acquis préalable, à la préconceptualité et aux anticipations dont se nourrit toute compréhension, et qu'enfin on les thématise à partir des « *choses elles-mêmes* »¹⁵.

Quoi qu'il en soit de la « *circularité* » herméneutique de l'analyse existentielle, elle tend à faire apparaître la parole comme « *l'articulation signifiante de la structure compréhensible de l'être-au-monde* »¹⁶. Si la formule proposée paraît à nouveau consacrer la primauté de la structure existentielle du comprendre, ce n'est qu'une apparence. En revanche, il

convient dès maintenant de corriger une autre impression que l'annonce du cheminement de l'analyse risquait de produire : la structure communicative du langage humain se trouve-t-elle exclue de l'analyse heideggerienne comme elle l'est chez Husserl, qui met entre parenthèses la fonction de communication parce que l'essence de l'expression réside selon lui dans la signification en tant que telle et non dans la communication ni dans la manifestation (*Kundgabe*) des vécus psychiques qui ne sont communiqués que par la médiation de l'acte de signification proprement dit¹⁷? Il n'en est rien, selon Heidegger, puisqu'aussi bien l'être-au-monde est inéparablement être-avec-autrui et se concrétise toujours en quelque mode de l'être-en-commun. Seulement, il semble bien aussi que l'ordre de priorité se trouve inversé : ce n'est pas la parole qui est fondée sur l'être-en-commun, au contraire, ce mode d'exister fondamental de l'être-là est toujours en lui-même discours, parole, lors même qu'il ne s'exprime pas effectivement ni ne s'explicite en « *paroles dites* » et préfère le silence au bavardage stérile, car loin qu'il soit absence ou impuissance de discours, le silence, aux yeux du philosophe, est un mode éminent du parler¹⁸.

17. Pour qui veut atteindre l'essence de l'expression dans sa pureté, il ne suffit pas de reconnaître le discours comme le milieu de l'expressivité. Dans la communication, les éléments discursifs, les mots agissent comme des gestes phoniques. On n'a que trop souvent défini la parole comme un geste. Or Husserl ne songe pas à nier une fonction à laquelle l'expression est appelée tout naturellement : la communication. Tout ce qui dans ma parole est destinée à manifester à autrui un vécu mien, a besoin de la médiation de la fonction indicative de l'expression, laquelle assume en même temps la fonction de manifestation (*kundgebende*) que le langage en tant que communication remplit tout naturellement du fait que le signe linguistique tout en étant essentiellement « *signe signifiant* » est aussi « *signe indicatif* ». Seulement, si l'on veut parvenir à la pure essence de l'expression en tant qu'exprimant une signification, il faut suspendre ce qui relève de la seule fonction de manifestation, suspendre le rapport à autrui qu'elle implique. L'existence du « *discours intérieur* » prouve que l'essence de l'expression ne peut se réduire à la seule fonction de communication car il n'y a aucun sens à soutenir que celui-ci consiste à se communiquer réellement à soi-même telle ou telle signification même s'il peut arriver que je me parle à moi-même comme à quelqu'un d'autre (RL, II, 1 § 8). Même le discours communicatif ne remplit-il pas éminemment son rôle au moment justement où le mot cesse en quelque sorte d'être pur mot, c'est-à-dire lorsque mon intérêt se dirige non pas sur la face sensible de l'expression, mais sur ce qu'il veut dire et que la face physique, littéralement, s'efface devant la face signifiée?

L'analyse phénoménologique, par une réduction progressive, est appelée à éliminer les éléments en quelque manière *inessentiels* du langage : la réalité physique du mot, la fonction de signe-indice qui s'attache à l'expression linguistique et sa réalité qu'on peut dire intersubjective, autrement dit, la fonction essentiellement communicative. C'est que, dans le phénomène unitaire de l'expression linguistique, il convient de distinguer : ce qu'elle *manifeste*, par exemple ce sentiment du locuteur, ce qu'elle *signifie* et enfin ce qu'elle *nomme*. Le souhait formulé qui donne expression à un désir, le manifeste devient autrui, le nomme, l'énonce en une proposition dont la signification est indépendante du désir puisqu'elle peut se formuler dans une intention purement formelle. Il y a d'autres expressions, par exemple les expressions logico-mathématiques, où le contenu nommé et le contenu manifesté ne coïncident pas. On voit donc bien que la signification ne se réduit pas à la manifestation : seul peut se communiquer mon désir en quelque sorte pensé, signifié par un discours, le désir lui-même n'étant manifesté que *médialement* et restant en lui-même pour soi-même inaccessible à la limite à autrui. Cf. RL, II, 1, § 6 à 10, et J. DERRIDA, *op. cit.*, II ° III.

18. SZ p. 165 (201) sq. Cf. aussi infra ch. V, R.

13. SZ, p. 152 (189).

14. SZ, p. 315.

15. SZ, p. 153 (190).

16. SZ, p. 161 (200).

Après ces indications et ces réserves, nous entrevoyons mieux comment s'articulera l'exposition du phénomène langage ou plutôt de l'être-là comme *zoon logon echon*. Car ce n'est pas par hasard si cette définition de l'homme a prévalu depuis des millénaires et jusque dans ses déformations « rationalistes » qui n'ont fait que recouvrir le sol originel d'où elle est issue. L'homme est cet étant privilégié qui se manifeste lui-même comme parlant ; il est ce vivant qui a la parole, en dispose et la manie tel un outil sans toujours s'apercevoir que ce qu'il détient ainsi est bien plus que la simple faculté d'élocution et de phonation. Réduire la parole à ce pouvoir, chercher les fondements du discours dans le « logos » ramené à son statut « logique » de proposition, ou faire du langage un pur instrument de communication, reviendrait à le soumettre à la catégorie de l'étant intramondain et fonder sa théorie sur l'ontologie de l'étant subsistant. Par contre, comprendre que la parole humaine est l'articulation du « là », c'est-à-dire de mon insertion globale dans l'exister, c'est la saisir dans toute son originalité d'existential et lui assurer des fondements ontologiques plus originels que ceux qu'elle se voit assigner par la science linguistique la plus moderne.

Toutefois, si le langage se prête ainsi à l'objectivation et à la réduction à son instrumentalité, c'est qu'il doit posséder en lui-même un mode d'être par quoi il s'intègre parmi les étants survenant dans le monde, bref par quoi il apparaît en quelque sorte sur fond de « mondanéité ». L'analyse qu'il requiert dès lors sera une approche tendant d'abord à circonvenir le phénomène langage dans sa mondanéité, prenant comme point de départ ce par quoi il s'offre à nous le plus souvent dans l'usage quotidien, puis à pénétrer progressivement sa structure d'existential en dévoilant couche par couche la constitution de la « logicité » et de son « existentialité ». Cependant gardons-nous de nous méprendre sur la signification de ce point de départ, qui n'a valeur que de position « heuristique » et n'engage en aucune façon une interprétation ontologique du mode d'être original du parler humain, à la manière dont la science linguistique tend à réduire l'objet langage à son statut d'instrument disponible à l'intérieur du monde, et dont il se borne à examiner le fonctionnement instrumental. La science ce faisant ne se préoccupe guère de la préconception ontologique qu'implique son hypothèse de travail, qui repose en fait sur l'ontologie de l'étant donné comme subsistant et disponible à un sujet capable de l'appréhender¹⁹.

Mais il ne saurait davantage être question de s'en tenir à la pure idéalité du langage en le réduisant à sa seule fonction de signification qu'on attribuerait comme pouvoir exclusif à un sujet pensant souverain. Ce serait tout autant faire fausse route et en tout cas témoigner de la même cécité ontologique en oubliant que la théorie de la signification

19. En fait la science linguistique ignore quel est l'être de l'étant qu'elle se donne pour thème, volé d'une opacité telle que même l'horizon dans lequel pourrait s'inscrire pareil questionnement est entièrement bouché. Il l'est en particulier parce que la science s'en tient à l'ontologie naïve que lui ont léguée la grammaire et la logique traditionnelles. Cf. SZ, p. 165 (203) sq.

plonge ses racines dans le sol ontologique et qu'elle s'écroule à moins que l'ontologie du *Dasein* n'en vienne assurer les fondements²⁰. Or, nous le savons, l'être-là, primordialement, « existe » comme être-au-monde si bien qu'il ne peut se manifester comme parlant qu'en réalisant par lui-même, en vertu de son essence propre, son « existence » qui le situe du côté de la mondanéité de l'être-au-monde. La première démarche qui s'impose à l'analyse a une fonction provisoire et essentiellement propédeutique : il s'agit de savoir quelles catégories ontologiques sont applicables à l'être du langage ; ou, si l'on préfère, en quel sens les catégories traditionnelles sont-elles inappropriées à l'appréhension du phénomène spécifique qu'est l'existentialité du *Dasein* en tant que parlant ? La réponse à cette question nous engagera à nouveau, est-il besoin de le souligner, dans un détour par un questionnement proprement ontologique sur l'être et ses différents modes d'être, détour dont on est en droit de se demander s'il a vraiment quelque utilité ou s'il n'est pas d'autant plus infécond qu'il n'aboutira finalement qu'à une définition négative de l'être-au-monde nous apprenant ce qu'il n'est pas tout en se présentant comme mode d'être fondamental. Il ne faut pas s'en étonner, rétorquera le philosophe, la prédominance de la description négative n'est pas fortuite. Elle tient à la particularité même du phénomène à décrire et pour s'en convaincre, il suffit de se souvenir que la « révélation phénoménologique » se caractérise en premier lieu par l'effort de débayer et de réduire tout ce qui encombre et dissimule le phénomène sous l'apparence de sa propre évidence. Le langage sous la forme de la

20. SZ, p. 166 (205). — On sera enclin sans doute à être plus réservé en ce qui concerne la fonction du sujet, telle que l'analysent certaine linguistique contemporaine, et même peut-être déjà F. de Saussure qui ne se montrent pas aussi affirmatifs, loin de là, quant à l'activité souveraine du sujet parlant dont on se demande s'il n'est pas dépossédé de tout pouvoir d'initiative réelle dans l'emploi de sa langue. C'est en ce sens du moins qu'on pourra comprendre l'insistance sur l'« inconscience fondamentale » du langage chez l'homme et la phrase bien connue de F. de Saussure selon laquelle « la langue n'est pas une fonction du sujet parlant », laquelle n'intervient activement que dans la parole (*Cours de linguistique générale*, p. 30) ; les *Sources manuscrites du C.L.G.* (éd. Godel, p. 58) confirment du reste la constatation que la langue est une « activité inconsciente » encore qu'il faille se garder de prendre « l'inconscient » saussurien, qui désigne tout au plus l'infracoscient ou « l'extra-subjectif », à la manière freudienne ou lacanienne ; s'il y a pour lui aussi, « langage sans sujet », c'est parce qu'il accentue l'aspect logique et le fonctionnement quasi autonome du système de valeurs linguistiques et des rapports tant syntagmatiques qu'associatifs que constitue la langue (Cf. par exemple J. KRISTEVA, Du sujet en linguistique, in *Langages*, 6^e année, n° 25, 1971, p. 107 sq.). On a cru pouvoir déceler dans certain mouvement de pensée contemporaine, parfois dite structuraliste, touchant aux « sciences de l'inconscient » une même tendance à égarer le sujet ou l'homme au profit des « systèmes » et champs fonctionnels dans lesquels il se trouve intégré. M. Dufrenne, dans une vigoureuse dénonciation de cet « anti-humanisme » contemporain, rapproche de ce mouvement le thème de la « dépossession de l'homme » qu'il décelé déjà dans la pensée heideggerienne où l'homme voit, selon lui, son être confié au bénéfice de l'Être, ou de ses équivalents, le logos ou le langage (*Pour l'homme*, p. 27 sq.). Mais Heidegger n'a-t-il pas répondu d'avance à l'accusation d'« anti-humanisme », qui ne date pas d'aujourd'hui, tout en reconnaissant qu'il pense un « humanisme d'une étrange sorte » lorsqu'il constate que « l'essence de l'homme est essentielle à la vérité de l'Être » (*Lettre sur l'humanisme*, p. 118-9) et qu'il accorde à l'homme plutôt que le fonction de « maître de l'étant » qu'il revendique occasionnellement l'humble dignité de « bûcher de l'Être » (ibid., p. 108-9) ?

parole et de la langue est lui aussi quelque chose qui est, appartient au règne des étants, se présente tel un objet au milieu du monde environnant et comme tel paraît bien justiciables des mêmes catégories que n'importe quel étant intramondain. Déjà quand nous formulons notre question : « qu'est-ce que le langage ? » ou quand le linguiste se demande : « qu'est-ce que le signe linguistique ? » ne voit-on pas que tout naturellement et spontanément notre façon de questionner d'emblée le traite comme une chose parmi les choses dont on nous demande de déterminer l'essence ou la *quiddité* selon les voies prétracées par l'ontologie essentialiste qui soumet toute chose à la catégorie de l'étantité (*Seiendheit*) ? Inutile d'ajouter que la réponse n'a guère de chance d'être jugée sensée à moins qu'elle ne se traduise dans une formule qui manifeste bien que le langage relève de la catégorie de la chosalité. On comprend donc pourquoi pareille entreprise dépend inévitablement de la conception préalable qu'on aura de l'être de l'étant qui détermine finalement le questionnement lui-même et ce quel qu'en soit « l'objet ». « La détermination de l'essence du langage, écrit Heidegger, et déjà le questionnement sur cette essence, se règlent toujours sur l'opinion qui règne préalablement concernant l'essence de l'étant et la saisie de l'essence »²¹. Voilà pourquoi *Sein und Zeit* nous convie à un long détour par l'ontologie fondamentale, seule capable de prévenir contre les préconceptions ontologiques qui ne pourraient qu'égarer le questionnement lui-même. Seulement il y a plus grave encore. Le cercle dans lequel nous voilà pris nous circonviert pour ainsi dire doublement car s'il est vrai que le questionnement sur l'essence du langage est toujours de quelque manière subordonné à un questionnement ontologique préalable sur l'être de l'essence ou l'être de l'étant, celui-ci n'est-il pas à son tour tributaire d'un questionnement parallèle sur le langage de l'essence puisqu'il est en un sens dépendant de la langue dans laquelle l'essence se dit car « l'essence et l'être parlent toujours déjà dans une langue » donnée et constituée historiquement²². La question du « ti esti », du « qu'est-ce que ? » se formule clairement dans l'orbite des langues occidentales, et ne peut dissimuler son origine dans la langue grecque ou latine.

Sans approfondir ici, à ce niveau de l'analyse de *Sein und Zeit* où Heidegger n'a pas encore une conscience claire de la subordination ou du moins de la co-implication réciproque de la problématique ontologique et de la problématique du langage, dont les contours certes se dessinent déjà mais ne se précisent guère avant *l'Introduction à la métaphysique*, disons néanmoins que la question « qu'est-ce que cette « chose » nommée langage ? » pas plus que cette autre question : « qu'est-ce que l'homme ? » inauguratrice de la métaphysique à son déclin, ne pouvait se formuler ni en dehors de la conceptualité édifiée dans l'enceinte de la métaphysique de la représentation reposant entièrement sur la diffé-

21. C'est là en partie la justification de l'imbrication inextricable de l'ontologie et de la théorie du langage, dont Heidegger essaiera, dans ses écrits ultérieurs à SZ, de débrouiller l'écheveau compliqué. Cf. infra, III^e partie et ED, p. 41 (64) sq.

22. « Wesen und Sein aber sprechen in der Sprache » *Ibid.*

rence ontologique et sa dissimulation, d'où dérivent toutes les dichotomies captieuses autour desquelles s'est constituée l'histoire de la philosophie (et partiellement sans doute même celle de la science) et s'est épuisée à force de vouloir les maîtriser, ni en dehors du champ sémantique de langues qui n'auraient institué en leur sein le pouvoir ontologique, celui de dire sous des figures diverses la différence de l'être de l'étant, et par voie de conséquence ne seraient pas en elle-mêmes des langues « métaphysiques »²³. Dans *Sein und Zeit* la question demeure centrée sur la puissance inaugurale du « cercle herméneutique » qui n'est peut-être pas même aperçu dans toute son extension.

Loin qu'il soit réduit à la seule sphère du discours, le cercle herméneutique est fondé dans la structure même du comprendre, et enfin du *Dasein* lui-même. Toute compréhension du monde implique une pré-compréhension de l'existence, ou plutôt est inséparable de « préjugés » pré-ontologiques, de même qu'à l'inverse l'autocompréhension du *Dasein* implique inséparablement des moments provenant de la compréhension ontique du monde, à son tour préparée en quelque sorte par le mode d'exister propre à l'être-là²⁴. Toute interprétation se meut toujours à l'intérieur de ce qui a déjà été compris et s'en nourrit constamment. Il ne peut pas en être autrement, qui songerait à le nier, du questionnement sur l'être de l'étant comme de celui qui porte sur l'essence de l'étant parlant, qui se dit inévitablement dans une langue historiquement déterminée et par là prise d'ores et déjà dans une « ontologique » donnée préalable, bref le questionnement puise d'emblée dans le fonds conceptuel d'une certaine compréhension de l'être et de l'essence. Au lieu de rester à la périphérie de ce cercle qui nous circonviert, il faut dès lors résolument y pénétrer en prenant garde de se laisser imposer les préconceptions et anticipations qu'il recèle, les présuppo-

23. J. Derrida, dans plusieurs écrits, a attiré l'attention sur ce qu'il nomme le « logocentrisme » de la pensée occidentale et sa détermination historique par la métaphysique de la présence dont il laisse en même temps entrevoir la « clôture ». (Cf. par exemple *De la grammatologie*, ch. I et II). — En fait la définition même du langage que la tradition nous a léguée — et qui paraît « toujours valable et féconde » au linguiste (R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, p. 162, qui la rattache à la définition médiévale « aliquid stat pro aliquo ») — selon laquelle le langage est un instrument servant à l'homme à exprimer et à communiquer ses vécus, ses sentiments, ses pensées et ses volontés est entièrement solidaire de la pensée métaphysique occidentale élaborant, dès ses origines, une « ontologique » qui se nourrit d'emblée de la différence de l'être et de l'étant, dont dériveront toutes les oppositions autour desquelles s'édifiera l'histoire de la philosophie et notamment sur « la différence métaphysique du sensible et de l'intelligible (Cf. US, p. 99), sur l'opposition topique de l'intérieur et de l'extérieur. Heidegger, dès la première approche du problème dans SZ, manifestera une indéniable méfiance à l'égard de cette « topique » métaphysique historiquement figée pour ainsi dire depuis Platon et Aristote. Son analyse marquera à l'évidence la rupture radicale et irrémédiable qu'il entend opérer avec la conception traditionnelle. Même au moment où il commente la première Recherche logique de Husserl « Expression et signification », il souligne tout le tribut qu'une telle distinction doit encore à la conceptualité métaphysique, qui ne peut qu'entraver le regard sur l'essence du phénomène langage. Tous les concepts directeurs des théories classiques du langage, y compris la théorie phénoménologique husserlienne, l'enferment dans l'orbite de l'opposition métaphysique de la subjectivité et de l'objectivité (US, p. 130). Cf. infra, III^e partie, Introduction, 24. 82, p. 312.

sitions métaphysiques dont il est formé. Il faut s'attacher à les désamorcer en en pénétrant le sens et la provenance ultimes²⁵. On verra le moment venu que toute la problématique de la signification ou du « sens » s'inscrit entièrement dans l'horizon herméneutique du comprendre de sorte que, dans cette optique également, la théorie de la signification ne pourra échapper à son enracinement dans l'ontologie fondamentale du *Dasein*, en tant que celui-ci se détermine foncièrement par son mode d'être primordial : le comprendre.

25. On n'oubliera pas ce faisant que la mise en garde contre le « cercle » qu'on dira vicieux, que le logicien a coutume de nous adresser, est tout aussi suspecte puisque, comme le révèle l'image même qu'on inventa pour le désigner, le cercle, elle relève ontologiquement d'une pensée s'asservissant au mode d'être de l'étant subsistant et d'une réalité définie par la spatialité. Cf. SZ, p. 153 (191).

CHAPITRE III

LE LANGAGE — MONDANÉITÉ ET USTENSILITÉ

Prenons donc le langage tel qu'il s'offre à nous « tout d'abord et le plus souvent », à savoir dans son mode d'être qui le fait ressembler aux outils disponibles dans le monde sans que pour autant nous soyons en droit de préjuger de l'être de cet étant qu'il est en le réduisant à sa matérialité et à son ustensilité. Ce qui autorise pareille méthode d'approche, ce n'est pas même l'objet « langage » en tant que tel dont nous savons qu'il n'est pas thématiquement pour lui-même au commencement de l'analytique existentielle. Par conséquent, la justification ne peut venir que de la manière dont Heidegger d'entrée de jeu dispose les moments de l'analyse phénoménologique de la structure fondamentale de l'être-là en considérant successivement les différentes composantes du phénomène global et unitaire que désigne l'expression *In-der-Welt-sein* ; quoique irréductible à des composantes réellement isolables, c'est un phénomène qui n'exclut point « une pluralité de moments structurels constitutifs »¹. Il suffit qu'on prenne soin de ne pas oublier dans la considération de l'un des moments constitutifs la fonction simultanée des autres moments, bref la considération du phénomène dans sa totalité à laquelle l'analyse thématique des moments singuliers ne doit pas porter atteinte. Or le premier moment qu'il importe d'envisager parce qu'il éclate d'emblée avec toute sa densité, c'est bien le moment « au-monde » qui nous invite à nous interroger sur la structure ontologique de l'horizon « monde » dans lequel l'être-là s'inscrit tout naturellement comme « être-au-monde ». Ce sur quoi nous questionnerons initialement n'est pas cependant le monde dans sa matérialité physique, mais ce que Heidegger nomme la « mondanéité du monde » (*Weltlichkeit von Welt*), ce qui fait que le monde est monde et qui pose les objets mondains comme choses dans le monde.

Mais nous voilà aussitôt arrêtés puisque la description qui tend à s'amorcer ici semble poser le monde comme un cadre spatial dans lequel apparaît quelque chose comme un « être-au-monde ». L'unité du phénomène se trouverait d'entrée de jeu rompue. De plus, pareille inter-

¹ Cf. SZ, ch. 17, surtout § 12, p. 53 (71).

prétation conduirait en même temps à une compréhension de l'*In-sein* de l'être-au-monde, le posant comme un rapport d'« inhérence » spatiale, comme l'existence d'un être *dans* un autre à la manière dont l'eau est dans le verre ou le vêtement dans la garde-robe. Or tel est bien le mode d'être réservé à une certaine catégorie d'étants, les choses étendues survenant « à l'intérieur du monde » et s'y trouvant juxtaposées les unes à côté des autres et n'ayant entre elles de rapports que par l'intermédiaire d'un étant qui peut « rencontrer » d'autres étants, aller littéralement à leur rencontre. Heidegger a donné à ce mode d'être appartenant à cette catégorie d'étants le nom de *Vorhandensein* (être-subsistant)². Les étants de cette catégorie ont précisément la particularité de se trouver toujours déjà insérés dans un réseau de relations pouvant s'étendre indéfiniment et dont le cercle ultime est constitué par ce qu'on nomme « le monde ».

La première question à laquelle nous aurons dès lors à répondre est celle-ci : le langage possède-t-il un mode d'être tel qu'il relèverait de la catégorie des objets subsistant dans le monde ? La réponse est, semble-t-il, aisée et d'emblée négative. Nulle part dans le monde nous ne rencontrons réellement, au point de pouvoir pour ainsi dire le toucher quelque chose comme le langage, pas même sous la figure des langues empiriques, historiquement données qu'on pourra difficilement assimiler, purement et simplement, au mode de donné qui est celui des choses que nous avons sous les yeux. Pourtant, objectera-t-on, nous rencontrons tous les jours des « objets » de ce genre, qu'on pourrait qualifier précisément d'« objets linguistiques ». Car, en dernière analyse, ce que nous appelons notre langue, ce n'est pas tant cet univers de sons éphémère, apparaissant et disparaissant à chaque instant, ni à plus forte raison ces phénomènes tout à fait irréels et échappant à notre prise que sont ces êtres signifiants dans notre tête que nous appelons les mots, c'est bien plutôt ce qui en reste une fois le bruit évanoui, autrement dit les discours réellement objectifs et matérialisés sous la forme de livres ou en général d'écrits. L'objet ou l'étant subsistant « livre » est certes un objet du même type que la table de travail sur laquelle il se trouve, mais ce qui constitue sa « propriété linguistique », ce n'est ni sa matérialité, sa réalité chosale ni par conséquent sa « localisation » dans l'espace du monde. Ce qui fait que le livre est pris pour

2. Les exemples sont de Heidegger (*ibid.*). La différenciation des régions de l'être fut déjà l'objet de la doctrine des catégories et était traitée, traditionnellement, dans une réflexion se situant à la jointure de la logique et de l'ontologie. Si la thèse de 1915 restait encore largement tributaire de la doctrine traditionnelle des catégories, SZ se distinguera là aussi par une « révolution » qui rompra radicalement avec les définitions de « l'ontologique » classique (Sur ce problème cf. *supra* la première partie de notre essai). — Quant à la signification exacte de la catégorie « ontologique » de la *Vorhandenheit* — dont la traduction française par « substance » qui veut préserver un lien avec l'idée de « substance », risque de trahir la volonté de rupture avec la terminologie traditionnelle qui anime l'auteur de SZ — elle apparaîtra plus clairement lorsque le second type d'étant, celui qui est désigné sous le nom de *Zuhandenheit*, sera suffisamment élucidé pour qu'on s'aperçoive que les deux modes d'être dont l'être-là précisément ne relève pas, ne se comprennent que l'un par l'autre.

ce qu'il est et non simplement évalué au poids que représente la quantité de papier dont il est fabriqué — bien que cette aventure puisse lui arriver et lui arrive chaque fois qu'il n'est plus traité comme un livre — c'est bien autre chose que sa matière tangible par laquelle il ressemble à n'importe quel autre objet.

Peut-être serait-il plus juste de retenir la manière d'être au monde du discours et du langage en le rattachant au mode d'être spécifique de l'étant qui joue le rôle de « sujet », d'auteur ou de destinataire du discours. Nous contenterons-nous de prendre le langage comme une manifestation du sujet parlant et par suite de le traiter selon le mode d'être propre à celui-ci : l'être-là en tant qu'être-au-monde ? En procédant de la sorte, assurément, nous échapperions à la difficulté qu'on vient de signaler, à savoir que ce n'est pas la matérialité de l'objet linguistique qui constitue sa propriété spécifique. En effet, l'être-là, s'il se définit par son « *In-sein* », n'est jamais « au » monde (*in-der-Welt*) à la manière dont un objet est contenu dans une boîte. L'« être-à » (*In-sein*), dans ce phénomène global de l'être-au-monde, ne vise en aucune façon une « inhérence spatiale » permettant une localisation dans un lieu donné, du genre de celle qui convient aux objets physiques³. Pour nous en convaincre, le philosophe se mettant à l'école du philologue recourt à nouveau à une analyse de signification, justement de la préposition « *in* » qui est censée exprimer l'inhérence spatiale, cette préposition allemande dérive d'un verbe gothique ancien *innan* qui, initialement, ne comportait aucun indice de relation spatiale, mais signifiait « habiter », séjourner, si bien que lorsqu'on considère le second élément du mot gothique « *innan* », le suffixe « *an* », on notera qu'il voulait dire justement : être habitué à, être familier de..., avoir coutume de..., d'où, par conséquent, s'est effacée toute idée de spatialité en tant que telle⁴. Si l'on tourne à présent le regard vers l'être qui est au monde, celui que je suis moi-même, on recevra une nouvelle confirmation de l'interprétation suggérée par l'analyse sémantique de la préposition « *in* » puisqu'aussi bien « *ich bin* » (je suis) signifie non pas simplement j'existe *dans* le monde, mais plutôt je suis *auprès* de (*bin* étant rapproché de « *bei* »), je suis familier de...

3. Heidegger écarte ici sans insister l'objection qu'on pourrait lui opposer en alléguant la ressemblance de la *corporeité* de l'homme avec les étants subsistants, en vertu de laquelle l'homme est *dans* le monde comme le sont tous les corps physiques. SZ, p. 54 (75). L'« anthropologie » heideggerienne, contrairement à l'anthropologie existentielle de J. P. Sartre, ne s'engage point dans la problématique définie par les rapports du corps et de l'âme ni celle du corps propre — qui a longtemps préoccupé Merleau-Ponty — parce qu'elle lui paraît appartenir encore à un niveau purement *ontique* de l'analyse, que l'ontologie fondamentale est appelée d'abord à fonder.

4. SZ, p. 54 (75). Pour l'analyse étymologique, Heidegger renvoie à Jakob Grimm, dont les étymologies « romantiques » ne sont pas toujours irréfutables. Ainsi la dérivation de « *in* » du verbe gothique « *innan* » n'est exacte que pour la forme littéraire ou fréquentative qui fonctionnait en ancien germanique comme adverbe et à laquelle remontent les mots actuels composés avec « *inne* » comme « *innwerden* », « *innehaben* », etc. Cf. *Der Grosse Duden, Herkunftswörterbuch*, p. 284 sq.

parce que j'y habite et m'y retrouve chez moi⁵ « Être », pris comme un « existentiel » et non plus comme une catégorie d'objet, signifie dès lors « habiter auprès de », vivre dans une certaine familiarité avec le monde. La manière dont l'être-là est au monde n'a rien d'une localisation spatiale, à la manière dont l'objet étendu se trouve situé à côté d'un autre objet, mais doit être comprise en un tout autre sens : « être-au-monde » signifie bien plutôt être pris par le monde, appartenir au monde non pas au sens où une partie appartient à un tout, en est un fragment, mais au sens où « appartenir » signifierait quelque chose comme « tenir à... », tenir au monde par toutes les fibres de son être, s'épanouir dans le monde, ce qui prouve en tout cas que la structure existentielle de l'être-là est radicalement rebelle à l'appréhension par les catégories ontologiques léguées par la métaphysique⁶. Quoi qu'il en soit de la non-spatialité de l'être-là, ou plutôt de la spatialité propre qui est la sienne, c'est dans ce même sens décrit par le philosophe que l'être-là humain est pris dans sa langue, qu'il y vit littéralement ; elle lui est familière parce qu'il en a l'habitude, ce qui est une manière de l'habiter qui n'a rien à voir avec le fait d'être situé dans un lieu de l'espace qu'on occupe, qu'on peut quitter et où l'on peut revenir.

Toutefois, ne nous laissons pas égarer : si l'analyse de l'*In-sein* propre à l'être-au-monde a pu nous éclairer sur le mode d'être propre à celui qui parle, nous ne sommes guère plus avancés en ce qui concerne le mode d'être du parler ou du langage lui-même, ou bien encore de ce « monde » qui soutient en quelque sorte le parler et lui assure des fondements solides. Peut-être, après tout, le langage a-t-il

5. Une fois de plus on remarque que Heidegger dès SZ pratique quasi systématiquement la méthode de l'analyse étymologique en guise d'analyse conceptuelle. Sans vouloir ici approfondir les présupposés et envisager le problème de la légitimité philosophique de pareille méthode, notons en cependant dès à présent l'utilisation constante. Remarquons en particulier que quelque trente ans plus tard Heidegger aura recours aux mêmes éléments étymologiques, dans l'essai sur *Bauen, Wohnen, Denken*, in (F.A. 1954), lorsque dans une méditation apparemment banale portant du problème de « l'habitation » et de la « crise » contemporaine du logement, il dégage la signification profonde et originelle de l'habiter humain en y découvrant une identité foncière avec l'être de l'homme : « Le vieux mot *bauen*, auquel se rattache « bin » (ich bin : je suis), nous répond : « je suis », « tu es » veulent dire : j'habite, tu habites. La façon dont tu es et dont je suis, la manière dont nous autres hommes sommes sur terre est le *buan*, l'habitation » (ibid., p. 147). Dans le même texte, l'auteur montre la constance de la pratique étymologique et l'importance qu'il attache au « dire » de la langue que l'usage immodéré que les hommes en font en tant que par instrument de communication ou d'action fait généralement tomber dans l'oubli. Ce fait « historial » est la justification véritable de l'analyse étymologique par laquelle Heidegger entend arracher le dire authentique de la langue à son silence, ou à tout le moins éveiller en l'homme l'attention à ce silence et par suite à ce dire enfoui sous les bavardages quotidiens, toutes ces paroles effrénées et habiles qui accaparent l'attention des mortels. Cf. infra, III^e partie.

6. SZ, p. 54-5 (76). En fait la difficulté consiste ici comme dans l'ontologie fondamentale en général, en tant qu'elle nous convie à passer de l'analyse existentielle à l'analytique existentielle, dans le fait que des rapports existentiels doivent se traduire en un langage et par des moyens d'expression identiques à ceux dont use la description ontique existentielle. D'où la nécessité de formuler explicitement, expressis verbis, les distinctions ontologiques que la langue courante a tendance à effacer, et ce au risque de paraître expliquer des choses qui « vont sans dire » (*Selbstverständliches*). Ibid., p. 55 (76).

réellement, comme le pense le linguiste, une existence indépendante du sujet parlant et que, par conséquent, il faut se garder de réduire celle-ci au mode d'être de l'être-là. Il convient dès lors d'interroger à nouveau la compréhension préontologique que nous avons des « choses » qui surviennent à l'intérieur du monde qui constitue notre environnement. Existente-elles toutes à la manière de celles qui s'énumèrent selon la catégorie de la *Vorhandenheit* ? Il semble, à y regarder de plus près, que les choses du monde dont nous sommes d'abord familiers, celles que nous avons coutume de rencontrer en premier lieu dans la vie quotidienne soient plutôt celles que les Grecs résumaient déjà significativement sous le nom de « *pragmata* », par quoi ils désignaient la totalité des ustensiles et objets d'usage qui nous entourent. Ces choses ustensiles non seulement nous permettent de *faire* et de fabriquer, mais encore d'être et de vivre quotidiennement. Découvrira-t-on parmi ces étants familiers de tous les jours un instrument particulier nommé « langage », saisissable par un mode d'appréhension semblable à celui qui vaut pour ces étants ?

Le langage sous aucune forme ne saurait réellement se traiter comme un phénomène pouvant se décrire selon des catégories déterminant la « réalité » ou la substantialité de la *res extensa*. Ce fut donc quelque peu abusif que de l'assimiler sans autre forme de procès aux « choses » du monde en tant que *blosse Dinge*, tout comme il devait échapper à la pure connaissance théorique dès l'instant qu'il était appréhendé dans son « instrumentalité ». Car la description phénoménologique de l'être du monde ambiant qui constitue la figure immédiate sous laquelle le monde apparaît comme thème premier de notre préoccupation, sans être pour autant objet d'une connaissance théorique — dans la mesure où celle-ci se donne elle-même comme une modalité d'être du *Dasein* qui présuppose un « être-au-monde » primordial dont la connaissance théorique ne serait qu'une sorte de mode déficient⁷ — s'attache précisément à dévoiler l'étant quel qu'il soit avant que n'intervienne une quelconque théorisation ou objectivation du phénomène visé.

7. En toute rigueur en effet la connaissance théorique est un mode déficient de la préoccupation et de l'avoir affaire au monde en ce sens que pour que l'étant intramondain se présente dans sa pure apparence (*reinen Aussehen*) et puisse devenir objet de l'appréhension théorique en tant que pure chose, il faut qu'on s'abstienne de toute manipulation et utilisation et qu'on s'en tienne à la seule attitude convenable en l'occurrence : se borner à demeurer auprès de l'étant en l'observant sous un « point de vue » déterminé afin de l'appréhender en tant que tel. En somme il faut transformer le monde de la préoccupation quotidienne et pratique en spectacle, et soi-même en spectateur pour ainsi dire désintéressé. La description que Heidegger propose de la connaissance théorique comme modalité déficiente de l'être-au-monde n'est pas sans rappeler l'analyse de l'attitude théorique chez Husserl (*Ideen II*) pour qui semblable attitude résulte d'une véritable réduction, d'une mise entre parenthèses de toutes les intentions proprement affectives ou axiologiques ; Husserl comme Heidegger — qui du reste n'ignorait nullement les recherches de son maître dans ce domaine — souligne ainsi dans *Ideen II* que ce que nous appelons « choses » dans la vie habituelle, ce sont en premier lieu des objets d'usage ou de valeur, des objets pratiques et non pas de pures choses (*blosse Sachen*), objets de l'expérience scientifique qui suppose toujours une attitude abstraite. Cf. *Husserliana* III, § 3, 4 et 11, en particulier, p. 25-7.

Ainsi l'analyse phénoménologique de l'être de l'étant que nous rencontrons de prime abord n'a que faire de « choses » neutres pour ainsi dire parce qu'elle s'oriente d'emblée d'après l'être-au-monde quotidien dans sa préoccupation la plus pratique et pragmatique⁸. En tant que telle elle se soucie d'abord de déterminer la structure d'être de ces objets d'usage qui forment l'environnement quotidien de l'homme. L'ensemble de ces étants dont l'être-là se préoccupe dans sa quotidienneté, Heidegger le désigne d'un nom quelque peu insolite : l'ustensilité (*das Zeug*)⁹, qu'il propose comme une catégorie ontologique dont relèvent toutes ces « choses » : cette pièce, ces portes et ces fenêtres, cette table et cette lampe, ce papier, ces crayons ou cette machine à écrire, tout cela en effet ne nous intéresse pas à titre de « pures choses » mais bien par leur utilité quotidienne. Il semble donc bien que ces ustensiles ont un mode d'être spécifique qui les différencie du mode d'être des objets de la connaissance théorique. Quel est-il pour que se justifie l'introduction d'une catégorie ontologique en quelque sorte pragmatique ?

La première caractéristique des ustensiles qu'on observera est pour ainsi dire négative. Les ustensiles en général ont cette particularité de ne jamais se présenter isolés, ils appartiennent toujours à un complexe d'ustensilité en vertu duquel précisément ils sont ce qu'ils sont, objets d'usage utiles à ceci ou à cela. D'où la seconde caractéristique : il est de l'essence de l'ustensile d'être quelque chose qui sert à..., quelque chose pour faire ceci ou cela, en un mot, de comporter une structure de renvoi de quelque chose à quelque chose d'autre¹⁰. Tout outil révèle en lui-même toujours un complexe d'outils et ne prend sens en quelque sorte, c'est-à-dire n'indique l'usage possible que nous pouvons en faire, que par référence à ce complexe d'ustensiles auquel il appartient. Ainsi un marteau n'est ce qu'il est, un outil servant à marteler que par référence au clou à enfoncer dans la planche, à la porte ou au fût qu'il s'agit de confectionner.

De plus le mode d'être spécifique des objets d'usage est tel qu'il interdit qu'on puisse en saisir la fonction par la simple appréhension perceptive ; il ne suffit pas de regarder l'objet pour savoir ce qu'il est, il faut pour savoir s'en servir l'appréhender activement ; l'observation « théorique » aussi attentive qu'elle soit est impuissante à nous faire comprendre ce genre d'ustensile, qui réclame une manipulation effective

pour qu'il apparaisse dans son mode d'être spécifique. Ce qu'est le marteau comme marteau, nous ne l'apprenons guère en nous contentant de le contempler, c'est en nous en servant, c'est-à-dire dans l'action même de marteler que nous découvrons son être spécifique qui réside dans son « être-sous-la-main » (*Zuhandenheit*) ou maniabilité¹¹. Maniabilité qui n'est point une propriété excédentaire de l'objet, se surajoutant à ses déterminations objectives et y faisant apparaître un coefficient « subjectif » : il est, par son essence d'ustensile, littéralement un étant « sous la main » dont la fonction fondamentale est bien d'être manié, fonction qu'on peut lire directement sur l'objet lui-même. C'est la manipulation qui lui confère sa « choséité » (*Dinghaftigkeit*) spécifique. L'examen des propriétés « objectives » de l'outil, par exemple la constatation que le manche du marteau est en bois, de telle couleur, la tête en acier, ayant telle forme ne nous découvre en rien la fonction spécifique du marteau comme outil « sous la main ». Pareille approche objective, théorique, en considérant l'outil pour lui-même, ou plutôt ses propriétés prises en elles-mêmes, occulte en même temps sa référence à d'autres étants disponibles par quoi il devient ce qu'il est : marteau ou outil servant à marteler.

Gardons-nous ici d'un malentendu : la prévalence dont semble jouir, dans le cas de cette catégorie d'étants, le comportement dit « pratique », qui est loin d'être purement « athéorique » au sens où il serait pour ainsi dire aveugle, n'est qu'une apparence ; c'est s'abuser tout autant que de croire que dans un cas, dans la connaissance théorique, on observe et on contemple, et dans l'autre, dans le comportement pratique quotidien, on agit ; l'opposition du pratique et du théorique qui repose en fait sur l'opposition métaphysique du sujet et de l'objet, de l'intérieur et de l'extérieur n'est nullement pertinente en l'occurrence et Heidegger prend soin d'indiquer à chaque fois la distance qui sépare ses concepts clefs des catégories métaphysiques traditionnelles¹². Originellement, l'observation ou la contemplation théorique est tout autant un mode de préoccupation que l'agir lequel comporte une manière de voir qui lui est propre. Il n'a nul besoin pour n'être pas aveugle d'être éclairé par les lumières de la connaissance théorique, celle-ci pour autant qu'elle se

11. SZ, p. 69 (93).

12. Heidegger montre ainsi l'omission ontologique sur laquelle repose toute la théorie de la connaissance — y compris, semble-t-il celle de Husserl — qui prend comme hypothèse de départ que la connaissance est une « relation entre un sujet et un objet » et que dès lors ne peut pas ne pas se poser le problème de la nature et de la possibilité de la mise en relation. Le problème est d'autant plus inévitable et à la limite insoluble que sujet et objet se trouvent posés dans deux sphères de l'être radicalement hétérogènes, sans que soit au préalable élucidé le mode d'être spécifique de l'une et de l'autre, ni à plus forte raison le sens de l'« immanence » de la sphère subjective et de la « transcendance » de la sphère objective. Même si l'on ne manque pas d'écarter une interprétation par trop spatialisante qui risque de prendre la sphère immanente du sujet comme une « boîte », il reste que le sens positif de « l'intériorité » n'est pas explicité et que par suite on en vient à se poser fallacieusement le problème de savoir comment le sujet connaissant peut parvenir à « sortir » de sa sphère propre pour rejoindre la sphère « extérieure » qui serait de nature toute différente. SZ, p. 60 (82-3).

8. SZ, p. 67 (90). — « Besorgen » (préoccupation), autre terme dont la signification ontologique cache une signification ontologique désigne à son tour un mode possible de l'être-au-monde ; il n'entend pas suggérer cependant que l'être-là existe essentiellement dans ses modes « pratiques » ou économiques, mais vise à faire apparaître l'existential fondamental du « souci » (*Sorge*) qui définit la structure ontologique du *Dasein*. Cf. SZ, p. 57 (79).

9. Le choix de ce terme peu usuel dans le langage écrit sinon dans une acception plutôt péjorative n'est pas fortuit. *Zeug* fait directement référence à *Werkzeug* (outil) et la plupart des exemples pour illustrer la *Zeughaftigkeit* sont empruntés à la sphère des outils : marteau, rabot, scie, etc... ; l'étymologie du mot semble confirmer ce lien primordial à l'outil. Nous préférons cependant pour notre part traduire *Zeug* par *ustensile* qui garde dans sa forme latine le souvenir du verbe « uti » : servir de, servir à, l'idée d'utilité en général.

10. SZ, p. 68 (92).

réduit au pur regard se portant sur l'objet d'un point de vue spécifique de la voile du même coup de l'ombre que projette la *theoria*. Cependant ce qui caractérise l'étant disponible, c'est que sa « disponibilité » s'efface pour ainsi dire devant l'ouvrage à produire, devant l'acte à effectuer ; l'étant disponible ne remplit jamais mieux sa fonction propre que lorsque l'être-là se préoccupe en premier lieu de la production de l'ouvrage plutôt que de thématiser en tant que tel l'être-disponible de l'étant¹³.

En fait l'ustensile se définit par sa structure de renvoi qu'il manifeste en lui-même et de lui-même, et ce dans deux directions : d'une part il fait signe vers l'ouvrage à fabriquer ou l'acte à effectuer par son truchement, et d'autre part vers celui à qui il est destiné, l'utilisateur, que ce soit le consommateur ou le producteur. En ce sens l'outil n'est outil effectivement que par rapport à ce à quoi il sert, à l'objet à fabriquer, ce *pour quoi* sont faits le marteau, le rabot ou la scie, c'est le fût à confectionner par le tonnelier, la porte à fabriquer, l'abri à construire, de sorte que l'ouvrage à faire se présente lui-même selon le mode d'être de l'ustensile et c'est lui qui figure en premier lieu comme porteur du « système de renvois » à l'intérieur duquel s'inscrit l'ustensile, de même que l'ouvrage de son côté n'est ce qu'il est qu'en vertu de l'usage qui en sera fait et du système de renvois qui s'y découvre¹⁴.

Le cercle du réseau de renvois s'étend plus loin encore. La fabrication elle-même est une utilisation de quelque chose en vue d'autre chose et par conséquent renvoie en elle-même aux « matériaux » dont on se servira, au bois, à l'acier, etc. et finalement à la forêt et à la terre, source de matières premières, bref nous fait découvrir en même temps la Nature, mais à la lumière des « produits de la Nature », la Nature comme réservoir d'énergies et puissance de production. La « Nature » ainsi se découvre en même temps que le monde environnant (*Umwelt*) et se dévoile dans sa foocière disponibilité avant de se présenter comme pur donné subsistant et susceptible d'investigation théorique. La forêt est d'abord réserve de bois, la montagne carrière et la rivière force hydraulique avant que le botaniste ne s'intéresse à la faune et la flore de la forêt ou que le géographe se préoccupe de fixer et d'établir sur ces cartes le tracé du parcours du fleuve. En même temps qu'ils forment ainsi le sol de notre monde ambiant, nos routes et nos ponts ou nos horloges dévoilent selon des directions chaque fois déterminées la Nature présente comme horizon du monde ambiant (*Umweltnatur*)¹⁵.

13. *Ibid.* — On verra plus loin que c'est selon cette particularité que le signe linguistique remplit lui aussi éminemment sa fonction signifiative.

14. SZ, p. 70 (95).

15. Le quel, de gare couvert, dira Heidegger, indique d'une certaine façon la Nature et ses intempéries, l'éclairage public tient compte de la variation de la lumière et de l'alternance du jour et de la nuit et renvoie indirectement à la « position du soleil », de même que nos horloges font usage d'une certaine régulation astronomique dans la mesure du temps et l'on pourrait multiplier à l'infini les exemples empruntés à la vie quotidienne de l'homme, qui témoignent de la co-présence de la Nature dans l'*Umwelt* quotidien. Cf. SZ, *ibid.*, p. 71 (95/6).

Telle est la thèse qui annonce dès 1926 une problématique originale qui hantera de plus en plus le philosophe : la pensée occidentale moderne concevant la Nature selon un mode de dévoilement qui est caractéristique de la pensée technique objectivant et posant la Nature exclusivement comme source et réservoir d'énergies exploitables ; elle découle en fait de l'interprétation du mode d'être spécifique de l'étant disponible, que met en lumière l'analyse phénoménologique de *Sein und Zeit*¹⁶. Il faut se défaire résolument de l'idée que les caractères spécifiques de l'étant disponible qu'on vient de déceler résultent simplement du mode d'appréhension qu'on leur applique et constitueraient comme des « aspects » subjectifs affectant des étants donnés dans leur pure objectivité. Pareille interprétation méconnaîtrait à l'évidence que le connaître lui-même n'est ontologiquement parlant qu'un mode déjà fondé de l'être-au-monde, lequel doit transcender l'étant disponible révélé dans la préoccupation quotidienne pour pénétrer jusqu'à la couche ontologique de l'étant purement subsistant qui se découvre seulement dans une attitude proprement théorique¹⁷.

Le cercle du réseau de renvois dans lequel s'inscrit l'étant disponible s'ouvre encore dans une autre direction : l'ouvrage fabriqué et l'ustensile en général ne font pas seulement signe vers ce à quoi ils servent, « au pour-quoi » de leur utilité ou encore à ce dont ils sont composés, ils renvoient tout autant et d'un même mouvement à celui qui s'en servira, à qui ils sont destinés et adaptés ; il est présent dans la fabrication, même lorsqu'il s'agit d'un objet non artisanal, issu d'une production en série, seulement alors le destinataire y est présent sous la figure anonyme de l'individu moyen quelconque¹⁸. Il s'ensuit clairement que loin d'ouvrir seulement sur un monde peuplé d'objets d'usage et indirectement sur une Nature objective, l'étant disponible institue en même temps un monde humain. Le cercle de l'ustensilité s'étend bien au-delà de l'atelier et fait surgir un mode commun où vivent ensemble producteurs et consommateurs, en un mot, révèle aussi de l'étant du genre de l'être-là avec

16. Ce thème qui témoigne s'il en était besoin de l'actualité de pensée heideggerienne, prendra de plus en plus d'ampleur, en même temps qu'il se trouve situé dans une perspective historique ou mieux historique où le destin de l'homme apparaît lié au destin de l'être ; l'homme s'asservissant progressivement au seul mode de pensée qui démontre son efficacité dans la maîtrise qu'il lui assure sur la Nature, depuis l'aurore des temps modernes, se pose comme le sujet souverain d'une Nature réduite à n'être qu'objet de son exploitation.

17. SZ, p. 71 (95). — En vérité, le thème de la primauté du *Lebenswelt* sur le monde de la science, qui n'est qu'un processus d'idéalisation, tel que Husserl l'a développé dans de nombreux textes depuis *Ideen II* (datant approximativement, si l'on considère ses différentes versions, des années 1912 à 1924/5) à la *Krisis*, n'est pas un thème étranger à la phénoménologie husserlienne pas plus qu'à l'ontologie fondamentale de Heidegger. Comme pour Heidegger, le mode de connaissance théorique, la pensée prédicative en général, est fondé sur l'expérience antipredicative, qui est fondamentalement « l'expérience origininaire du monde de la vie ». Cf. par exemple *Erfahrung und Urteil*, § 10 et aussi I^{er} et II^e sections de l'ouvrage.

18. Ici s'annonce déjà un autre thème important, celui du mode d'être inauthentique du *Dasein* dans son existence quotidienne de « On » qui se distingue par sa déchéance à la publicité (*Öffentlichkeit*) du monde commun. SZ, p. 71 (95) et aussi § 18.

son monde ambiant public encore qu'à ce niveau de l'analyse demeure inexplicitée la contemporanéité de la découverte des caractéristiques propres à l'étant disponible et le mode d'être de l'étant qui s'ouvre à la disponibilité par sa prévoyance et la circonspection dont il fait preuve, et que, par conséquent, demeure encore partiellement voilé le phénomène unitaire de l'être-au-monde qui s'y dessine.

A) LE LANGAGE COMME « Zeigzeug »

Signe et ustensilité

Nous voilà bien loin de notre point de départ, semble-t-il. Que nous a donc appris le détour par la description phénoménologique de l'être spécifique des étants intramondains selon le mode de la disponibilité et de la subsistance? Il nous a permis de mettre en lumière la structure référentielle qui définit dans son essence l'étant disponible, ce dernier se présentant essentiellement par ses renvois à un « en-vue-de- » (*Um-zu*), à ce à quoi il sert (*Dazu*). Et ce faisant les « renvois » eux-mêmes quoique présents demeureraient dans l'ombre. Paradoxalement même le renvoi ne se manifeste expressément que lorsqu'il se trouve troublé, lorsque intervient une rupture (*Bruch*) dans les systèmes de renvois découverts dans la prévoyance, qui semble alors se heurter littéralement à un vide et de ce fait « s'apercevoir pour quoi et avec quoi ce qui lui fait défaut était disponible »¹⁹. Dans l'analyse qui précède, le phénomène du renvoi (*Verweisung*) n'a été circonscrit en quelque sorte que dans ses contours extérieurs sans que se découvre effectivement sa structure ontologique. Pour que celle-ci se dévoile et que se confirme le lien intime entre renvoi et système de renvois ainsi que leur fonction dans la constitution de la mondanéité, il conviendra peut-être de s'attacher dorénavant à un étant disponible privilégié dont la fonction se ramène essentiellement à servir d'outil de renvoi par excellence. Or nous voilà, du même coup, revenus à notre thème central. En effet n'est-ce pas le langage et en particulier ce qui constitue son instrumentalité, le signe, qui paraissent remplir à la perfection la fonction d'outil de renvoi? A dire vrai l'analyse de l'être-signé en général, à laquelle s'emploie ici Heidegger, n'est en aucune façon axée sur le genre de signe particulier qu'est manifestement le signe linguistique pas plus qu'elle n'entend thématiquement expliciter la fonction signitive en tant qu'elle est censée constituer une condition de possibilité de tout langage. Sans doute cette « omission » volontaire se justifie-t-elle dans le cadre de *Sein und Zeit* dont le seul dessein est de faire apparaître le langage non pas en lui-même ni surtout pour lui-même mais en quelque manière sur fond d'existentialité, bref de mettre en lumière les fondements existentiels qui rendent possible quelque chose comme le langage humain, au lieu de se porter directement et comme naïvement au-devant de lui pour s'en emparer comme

19. SZ, p. 74/5 (99/100).

d'un objet quelconque en s'y installant avec toute l'arrogance que confère la certitude d'une pensée souveraine posant son objet, lui concédant avec condescendance une indépendance et une objectivité qu'il ne détient de fait qu'en regard de ceux qui sont ses sujets parce qu'ils se disent parlants.

C'est sans doute parce qu'elle n'a pas jugé utile de s'assurer au préalable des fondements ontologiques de l'être-signé que la science linguistique a pu, avec une flagrante insouciance dans son étude du langage, s'en remettre à un préconception naïf de signe et le privilégier au point de l'instituer en modèle générateur d'une science générale à venir, dont la linguistique ne serait qu'une partie : la sémiologie (ou sémiotique selon d'autres auteurs), une science qui « n'existe pas encore », mais dont « la place est déterminée d'avance », jugeait Ferdinand de Saussure dont le rôle exemplaire dans la promotion et l'expansion de cette discipline ne saurait guère être contesté²⁰. Pas plus que la définition instrumentale que la linguistique prend volontiers à son compte sans se soucier des implications métaphysiques que le concept d'outil ou d'instrument recèle indéniablement, la définition « toujours valable et féconde » du langage comme « système de signes » dont elle ne peut ignorer cependant l'origine dans une tradition philosophique, en particulier aristotélicienne, n'a été vraiment interrogée sur sa légitimité ni sur sa dépendance à l'égard de la conceptualité philosophique en général. Trop méfiante à l'égard de toute théorie métaphysique, elle a pris le concept de signe directement dans son fonctionnement au sein d'un système déjà constitué, le langage ou mieux la langue, laissant tout au plus au psychologue le soin de déterminer la nature de sa fonction dans la vie du sujet parlant et au sociologue celui de déterminer sa place et son rôle dans la vie sociale. S'il lui est arrivé parfois de formuler quelques critiques ou d'exprimer quelques scrupules, c'est toujours de critiques intra-linguistiques qu'il s'agit ne mettant nullement en question le concept lui-même dans son fondement métaphysique. Elle ignore en tout cas tout ce par quoi le concept de signe se trouve engagé dans la problématique de l'ontologie classique avec ses oppositions persistantes tout au long de son histoire et dont les sédimentations conceptuelles ne seront pas sans agir sur la conceptualité linguistique²¹. Elle a tout particulièrement

20. *Cours de linguistique générale*, p. 33. Sur l'expansion de la sémiotique et sa mutation en science critique voire critique de la science, cf. par exemple J. KRISTEVA, « Σημειωτική », *Recherches pour une sémianalyse*, p. 27 sq.

21. J. Derrida a mis l'accent sur la nécessité d'une « déconstruction » des concepts linguistiques essentiels, il est vrai par une méditation sur l'écriture, en soulignant en particulier leur entière solidarité avec la métaphysique classique et ses déterminations naturalistes et objectivistes qu'il voit dérivées de la différence ontologique du dedans et du dehors, du sensible et de l'intelligible; sa critique qui se situe délibérément « à l'horizon des chemins heideggeriens » et même encore « en eux » dénonce une certaine inconscience linguistique et met particulièrement au jour l'appartenance de la théorie du signe à une époque historico-métaphysique marquée par ce qu'il nomme un *logocentrisme*, dont restent tributaires les idées force de notre époque. Dénouant dans le logocentrisme la détermination historique de l'être de l'étant comme présence, il croit entrevoir néanmoins, par delà la nécessaire déconstruction de toute la conceptualité ordonnée autour de l'idée de signe, le début de l'époque du logos. Pour tout dire (voir notamment, J. Derrida, *La Grammatologie*, p. 11 et 22).

rement tenté d'effacer les difficultés que soulève la dualité du *signans* et du *signatum* (du signifiant et du signifié) quand bien même elle fait preuve parfois d'hésitations et de scrupules devant ses propres hardieses²¹.

L'analytique existentielle sans même songer un instant aux lacunes laissées dans le champ problématique de la sémiologie, reprend à nouveau le questionnement sur l'essence du signe oubliant même tout ce qu'elle pouvait retirer de la théorie de la signification, laquelle avait à son tour d'une certaine façon contribué à biffer le problème ontologique du signe. Elle appréhende ainsi le signe comme il se donne « d'abord et le plus souvent » dans l'existence quotidienne sans a priori privilégier aucune espèce de signe : quel que soit le matériau dont ils sont faits, les signes sont des choses d'usage, des ustensiles dont l'essence réside dans leur fonction d'ustensile de servir à... mais dont le caractère spécifique consiste, comme le suggère déjà leur nom, dans l'explication même du phénomène de renvoi qu'ils réalisent, bref les signes sont des ustensiles servant à signaler ou à montrer (*Zeigen*). Le mot de signe peut certes s'appliquer à bien des espèces d'ustensiles de ce genre, mais toutes se déterminent par leur structure signitive qui désigne un mode de renvoi²². Rien ne permet cependant d'identifier d'emblée le renvoi, la *Verweisung* à une mise en relation (*Beziehung*), à la manière dont on a, dans le passé, pu formaliser l'être-signe pour en faire un genre universel de relation de sorte que la structure signitive put être instituée en principe ontologique d'une « caractéristique universelle » capable de déterminer la totalité de l'étant en général²³. C'est seulement d'un point de vue formel extrême que le renvoi est une relation sans que l'on puisse soutenir que la relation est comme un genre par rapport à des espèces de renvoi que seraient par exemple le signe, le symbole, l'expression et la signification. Il faut dès lors aussitôt apporter une restriction en précisant que s'il est vrai que « tout renvoi est une relation » alors que toute relation n'a pas une structure de renvoi, on ne gagne rien à caractériser comme relation les phénomènes de renvoi, de signe et de signification qui s'y rattache, la relation étant dans tous les cas finalement un concept théorique et non pragmatique, tel qu'on le devine dans la description du phénomène du renvoi.

Qu'est-ce donc que le signe s'il faut le différencier de la structure relationnelle que recèle le phénomène du renvoi ? Quelle que soit sa nature propre, il convient de noter d'abord que le signe est bien un étant disponible intramondain qui fait partie, à l'instar de tout ustensile, d'un complexe d'ustensiles, et ce dernier est constitué fondamentalement

par sa fonction référentielle et son caractère de servir à un usage déterminé : le signe peut être qualifié ainsi de « *Zeig-zeug* », d'ustensile fait pour montrer ou indiquer. Naturellement, s'il est bien exact que le « renvoi » dans sa fonction déictique constitutive du signe est fondé dans la structure d'être de l'ustensile, dans son « utilité pour », le fait d'être utile à... ne suffit pas à faire de l'étant disponible un signe ; ce n'est donc pas l'ustensilité en tant que telle qui définira le caractère de signe de l'outil²⁴. Le marteau par exemple est lui aussi un outil constitué par son utilité pour telle et telle fonction sans que pour autant il soit en lui-même un signe (il ne le devient que lorsqu'il n'est plus que le signe de lui-même comme dans le symbole : « la faucille et le marteau » ; lorsqu'il n'est plus que symbole ou signe, il ne peut plus servir, du moins au sens propre du mot, à marteler). Il faut donc distinguer entre deux modes de renvoi : l'un défini comme utilité pour..., l'autre comme « monstration » (*Zeigen*) proprement dite. L'usage auquel invite l'outil-signe est spécial et il convient d'en expliquer la caractéristique essentielle.

Le signe sert à *montrer* ou à *signaler*, dit-on. N'y a-t-il pas dans cette proposition définissant la fonction du signe une pétition de principe ? Signaler, indiquer, objectera-t-on, qu'est-ce sinon se servir de signes pour attirer l'attention sur un objet ou sur une situation ? Pour répondre à l'objection, il est indispensable que l'on détermine d'abord le mode d'usage adéquat de l'outil-signe et la disponibilité propre qui est la sienne en tant que *Zeig-zeug*. Heidegger illustre son analyse par un exemple qui d'entrée de jeu place le surgissement de l'être-signe en deçà du contexte purement théorique où on le décrit habituellement. Pour faire comprendre l'acte de signaler propre au signal, il évoque le feu clignotant dont sont équipées nos automobiles. Comment s'en sert-on ou plutôt quelle est la manière appropriée de s'en servir ? Il est clair que là encore il importe de savoir à *qui s'adresse* le signe ou le signal, c'est-à-dire à qui il renvoie en définitive, et en tout cas de ne pas perdre de vue que le destinataire est justement un étant se déterminant par son être-au-monde, proprement « spatial » en un sens spécifique (et non géométrique) dans l'exemple évoqué²⁵. Toutefois il n'est pas réservé à celui qui déclenche le signal (en l'occurrence le clignotant), mais il sert tout autant à celui à qui il s'adresse et dont il est censé éveiller l'attention afin de l'inciter à répondre en somme par un comportement approprié. Ce qui permet encore de comprendre que « le signe n'est pas vraiment « saisi » lorsqu'on se contente de le regarder », fût-ce fixement²⁶. Le signe, en fin de compte, ne prendra signification, autrement dit ne sera saisi comme signe de... qu'à condition qu'il soit appréhendé par un être préoccupé par ce qui l'environne et qui cherche

21. Il suffit de se rappeler les nombreuses discussions autour de la thèse de « l'arbitraire du signe » qui ont longtemps occupé la linguistique contemporaine. F. de Saussure lui-même n'a pas ignoré les hésitations dont témoignent ces discussions, comme on peut s'en rendre compte à la lecture notamment des *Sources manuscrites du Cours de linguistique générale* (éclésiées par R. Godel en 1957). Cf. aussi par exemple E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, I, 3 et II, 4.

22. SZ, p. 77 (102).

23. Allusion à Leibniz qui, bien que non explicitée dans ce texte, ne fait pas de doute

24. SZ, p. 78-9 (104-5).

25. Heidegger consacre une analyse spéciale à la « spatialité » propre au *Dasein* qu'il distingue de celle qui caractérise l'étant disponible dans le monde. Cf. SZ, § 22 à 24.

26. SZ, p. 79 (105). Tant que le signe est saisi dans sa pure matérialité de chose-signe (*Zeigding*), il n'est pas compris dans sa fonction signitive.

à s'orienter à l'intérieur de son monde, dans l'usage des choses qui l'entourent, bref d'un être qui fasse preuve d'une certaine « circonspection » (*Umsicht*) et de « prévoyance ». Le signe devient signe dès l'instant qu'il permet de prendre une certaine orientation à l'intérieur de l'univers environnant, si bien que l'étant disponible qui sert de signe n'est pas appréhendé en tant que tel, le feu clignotant ne nous intéresse pas par sa luminosité, pas davantage qu'il ne se présente comme pure chose, il est immédiatement saisi comme indication de la direction que s'apprête à prendre l'automobile et comme l'invite à s'écarter de son chemin. Les signes de cette espèce rendent en quelque sorte l'étant disponible accessible dans un contexte de disponibilité assurant à l'être-là préoccupé le moyen de s'orienter²⁸.

Ainsi le signe est essentiellement caractérisé par la « production » (la présentation) d'un réseau d'étants disponibles : seul son appartenance au réseau mettra l'utilisateur en mesure de s'orienter dans son monde. Aussi faut-il se défaire de l'idée que le signe est « une chose qui se rapporterait à une autre chose selon une relation d'indication », thèse que, semble-t-il, avait développée Husserl dans la première *Recherche logique* où il avait souligné expressément que la fonction du signe-indice réside dans le fait que l'existence d'un état de choses, d'un objet appelé signe renvoie à, indique un autre état de choses ou objet²⁹. Husserl voyait en tout cas dans cette fonction du signe se présentant comme quelque chose qui sert effectivement à quelqu'un d'indication pour une autre chose le trait unitaire essentiel de l'être-signé.

Chez Heidegger, au contraire, la description prendra un caractère infiniment moins théorique et la motivation une signification plus pragmatique : le signe est essentiellement outil et non pas un objet purement subsistant offert à la seule vue, donc en quelque sorte d'essence optique, un objet pour ainsi dire neutre ; le signe, Heidegger l'affirme avec force, « est un ustensile qui fait expressément surgir dans la circonspection un ensemble d'ustensiles », qui, à son tour, manifeste en même temps la mondanité de l'étant-sous-la-main (*Zuhandene*), ce qui veut dire qu'il trahit son appartenance à un monde donné (*weltmässigkeit*)³⁰. Loin de se rattacher au domaine de la connaissance, les signes indiquent primordialement une configuration du monde de la vie, ils annoncent une structure de monde dans lequel nous vivons et auprès duquel l'être-là trouve matière de préoccupation.

Est-ce à dire que tout signe finalement serait de la catégorie des signes dits naturels ? La réponse à cette question permettra de préciser davantage le caractère spécifique du signe. En effet, à y regarder de près, il apparaît qu'il n'y a de signe finalement qu'en vertu d'une « institution de signe » (*Zeichenstiftung*). En quoi consiste le caractère institu-

tionnel du signe ? Comment s'effectue l'opération d'institution d'un signe ? Remarquons d'abord qu'elle est l'œuvre de la « prévoyance circonspecte » en tant qu'elle a besoin à chaque instant de se faire annoncer, par quelque étant disponible, le monde ambiant où elle s'exerce. Or cette tâche qui consiste essentiellement à attirer l'attention sur l'étant disponible est prise en charge par un ustensile capable en lui-même, par son caractère d'ustensilité, de remplir pareille fonction. Il faut donc produire un ustensile à même de fonctionner comme signe, c'est-à-dire de susciter l'attention car il ne peut résulter simplement du hasard ; voilà pourquoi tout signe effectif a besoin d'être « fixé », et donc établi en vertu de ce qu'on est tenté de nommer un « code », en sorte qu'il soit aisément perceptible comme signe³¹. Il faut, par conséquent, qu'il recèle en soi ce que le linguiste a convenu d'appeler une « pertinence » suffisante pour que les traits ou aspects retenus permettent sa différenciation dans un ensemble de données³².

Des signes naissent à partir du moment où l'on prend-pour-signé un objet déjà donné ou bien lorsqu'on produit expressément un tel ustensile disponible (tels sont les signes dits artificiels). Le premier mode d'institution d'un signe montre bien la fonction originnaire du signe : celui-ci ne se borne pas à intégrer un ustensile dans un complexe ou ensemble d'ustensiles, à mettre à notre disposition un étant particulier, c'est l'institution même du signe qui se révèle en mesure de nous faire découvrir un tel ensemble et par là l'Umwelt où l'être-au-monde est appelé à s'orienter³³. Ainsi lorsque le paysan dit du vent du sud qu'il « annonce » la pluie, cela ne signifie pas que ce vent est d'abord constaté comme le ferait le météorologiste, comme une sorte d'objet « neutre » et qu'ensuite il prendrait pour le paysan la valeur de signe annonciateur de mauvais temps. Au contraire, c'est la prévoyance du paysan qui découvre originellement l'être même du vent du sud avec sa signification spécifique : annonciateur de pluie³⁴.

Cependant il y a une objection qui vient ici à l'esprit : ne faut-il pas pourtant que ce que l'on prendra pour signe soit d'abord appréhendé en lui-même et pour lui-même avant le processus de l'institution de signe, avant que n'intervienne une action propre lui conférant le caractère ou la valeur de signe ? L'ustensile-signé ne doit-il pas au préalable être saisi comme étant subsistant, comme pure chose ? En d'autres termes, ne faut-il pas tout de même qu'il soit déjà donné et perceptible avant de pouvoir servir de signe ? Pour Heidegger, la réponse ne fait

31. Pour ce problème de la *Zeichenstiftung*, cf. principalement SZ, p. 80 (106/7).

32. Cf. par exemple A. MARTINET, *Éléments de linguistique générale*, 2-5, p. 37 sq. Bien entendu, le problème linguistique de la « pertinence » est plus complexe et requerrait une analyse plus approfondie, mais les données essentielles n'en sont point différentes de nature du phénomène tel qu'il est décrit par Heidegger.

33. SZ, p. 80 (106).

34. L'exemple est de Heidegger. Ce qu'il entend exemplifier, c'est avant tout la différence foncière d'attitude dont résulte l'institution du signe naturel : « vent du sud » pour le paysan dans sa préoccupation quotidienne de la culture des champs, d'avec l'appréhension météorologiste qui s'intéresse lui aussi à la direction des courants atmosphériques, mais dans une tout autre ambiance. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. Cf. RL, II, 1, § 2 et 3, p. 28 sq.

30. SZ, p. 80 (106-6). Le signe n'a rien à voir avec une chose objectivement décelable comme pure chose, mais, au contraire, il est fondamentalement déterminé par sa nature d'ustensile et sa fonction « pragmatique » qui consiste à proposer à la préoccupation un ensemble d'ustensiles tout en signifiant par là même la mondanité de l'étant-sous-la-main.

point de doute : certes, l'objet appelé à remplir la fonction de signe doit être de quelque manière donné à la perception, mais la première rencontre avec l'ustensile-signe ne saurait se faire dans une pure attitude théorique ; l'objet d'usage qu'est le signe, à l'exemple de tout ustensile, est appréhendé au premier contact comme un ustensile dont on ne comprend pas la destination, comme un étant disponible, mais dont « on ne sait que faire pour l'instant »³⁵. L'attitude théorique spécifique que supposerait la saisie de l'ustensile-signe comme « pure chose » sans signification pratique n'est pas naturelle ni immédiate. Heidegger montre ailleurs, dans une description analogue, qu'il n'y a pas de perception ou de sensation pure, en quelque sorte « démondanésé » (*entweltlichte*), dépouillée de tout horizon de monde : le bruit qui ne fait sursauter, c'est le sifflement du train, c'est l'explosion du moteur de la motocyclette qui démarre en trombe dans la rue. Ce que nous entendons réellement, ce n'est pas le bruit pur, mais toujours *plus* que la pure sensation acoustique ; il en va de même pour l'appréhension de l'étant disponible en général qui n'est jamais donné à la prévoyance circonspecte de l'être-au-monde comme pure chose³⁶.

Le signe quelle qu'en soit l'origine, qu'il soit naturel ou artificiel, a pour fonction d'attirer notre attention sur ce dont le caractère propre paraît être de passer inaperçu. Bien des signes ne sont intelligibles qu'à celui qui les a institués car ce qu'ils doivent montrer est quelque chose qui concerne la préoccupation quotidienne qu'il a de son monde ambiant. Aussi n'est-il pas étonnant que le signe tire pour ainsi dire son pouvoir de frapper l'attention de la « discrétion du complexe d'ustensiles « naturellement » disponible dans l'usage quotidien »³⁷. Plus le signe est grossier, peu déterminé ou ses traits peu pertinents, plus est grande l'extension de son champ d'application et plus est limitée sa compréhension (ou son usage). On résumera cette brève analyse en soulignant que le signe est toujours « un étant ontiquement disponible qui en tant qu'ustensile déterminé, fonctionne en même temps de manière à annoncer la structure ontologique de l'être-disponible, du système de renvois et de la mondanité »³⁸. On devine ainsi dès maintenant le rôle capital que jouera le langage humain, ustensile-signe, privilégié par excellence. Onti-

35. SZ, p. 81 (106-7).

36. Cf. par exemple EM, p. 26 (45). — Heidegger y constate qu'il nous est impossible en fait d'avoir des sensations pures de couleur ou de lumière ou de sons, et à plus forte raison difficile et inhabituel de décrire ce qui est sensible, qui n'est pas un donné de l'expérience vécue immédiate. C'est en ce sens aussi que Merleau-Ponty écrit que la pure impression est non seulement introuvable, mais littéralement imperceptible et impensable, que chaque qualité sensible est habitée par des significations, elles-mêmes surgissant sur fond de monde, ce monde humain qui est comme la patrie de toutes nos perceptions et de toutes nos pensées (*Phénoménologie de la perception*, p. 10/1 et p. 32). Ce rouge que je perçois ne serait pas ce qu'il est s'il n'était le « rouge laiteux » du tapis sous mes pieds. Et Sartre déjà avait renchéri par avance en concluant tout uniment que la sensation, cette « notion hybride entre le subjectif et l'objectif », cette « existence bâtarde » n'était qu'une invention, une « pur rêverie de psychologue » (*L'être et le néant*, p. 377/8).

37. SZ, p. 81, (107).

38. SZ, p. 82-3, 108-9.

quement il appartient bien à l'étant disponible et à la catégorie des ustensiles servant de signes, puisqu'aussi bien il se trouve enraciné dans l'*Umwelt* en tant que « milieu » de la préoccupation et de la circonspection de l'être-au-monde. Ontologiquement, en revanche, en tant qu'il relève de la fonction de signe, il est fondé dans la structure de renvoi pour autant qu'elle est constitutive de la disponibilité en tant que telle.

B) LANGAGE ET STRUCTURE DE SIGNIFICATION

Du signe à la signification

Tout étant disponible se rencontre et se dispose au sein d'un monde qui dessine les entours de l'être-au-monde si bien que l'être de tout ustensile — et l'outil-signe ne fait pas exception — se donne toujours peu ou prou explicitement dans une relation ontologique au monde et à sa structure ontologique, la « mondanité » (*Weltlichkeit*) : le « monde » est l'incontournable *a priori* qui est toujours déjà « là » dans la disponibilité même des étants intramondains ; quand bien même il n'est pas d'entrée de jeu découvert comme tel, il n'empêche qu'il « peut apparaître au jour » dans certains modes de notre commerce avec le monde ambiant¹. Or, l'analyse vient de le montrer, l'étant disponible se révèle dans son ustensilité par la structure ontologique du renvoi, le signe étant apparu comme l'ustensile de renvoi privilégié. Comme tout étant disponible il a été caractérisé par l'utilité à (*Dienstlichkeit*) et l'applicabilité à (*Verwendbarkeit*) de sorte que ses formes concrètes lui sont prescrites par ce à quoi (*Wozu*) il sert, par sa destination à tel ou tel usage. Or, la destination propre du signe semble bien être de signaler, d'indiquer, de montrer. D'où on est tenté d'induire que c'est une *propriété* du signe que de « signifier ». Ce serait là pourtant une conclusion hâtive s'il est vrai que la « propriété » désigne toujours une détermination ontologique pouvant convenir aux choses appréhendées dans leur pure subsistance. Le signe ne saurait se voir assigner la « propriété » de signifier, pas plus que le marteau n'a la propriété de marteler. Tout au plus dira-t-on que l'étant disponible, l'ustensile que sont le signe et le marteau, est apte ou inapte à telle ou telle utilisation².

1. Heidegger prend soin plus d'une fois de souligner cet « apriorité » du monde dans sa mondanité par rapport à tout étant intramondain sans qu'il songe un instant à la fonder sur l'idée réifiante et spatialisante d'un monde posé comme « cadre » ou contenant de toute chose. Le monde n'est pas cet espace tout englobant qu'il a longtemps paru être aux théories cosmologiques classiques, pas plus que le monde lui-même n'est dans l'espace. Il faut se défaire de toutes les interprétations faussement « ontologiques » que nous a léguées l'histoire de la philosophie et qui en fait réduisent le problème de la « mondanité du monde » à une question antique, se révélant par là même incapables de surmonter les antinomies dans lesquelles elles s'embarassent. SZ, p. 83 (109) ; pour le problème spécifique de l'ontologie du « monde », cf. §§ 19 à 24, et aussi VWW, p. 19 sq. (104) aq.

2. SZ, p. 83 (109-10).

Si l'on ne peut parler de propriété, que signifie donc la structure de renvoi, de la « référence » à (*Verwiesenheit*) qui affecte le signe comme tout étant disponible? La réponse paraît simple : le signe appartient à cette catégorie d'étants qui sont découverts dans leur être, et sont ce qu'ils sont pour autant qu'ils se rattachent à quelque chose d'autre : l'étant disponible est un étant qui « a une fin qui de lui-même le rattache à quelque chose d'autre ». Pour désigner ce caractère ontologique de l'étant disponible, Heidegger a recours au terme quelque peu archaisant et énigmatique de « *Bewandnis* » (finalité)³. Ce qu'il en est de l'étant ainsi défini, c'est en quelque sorte sa destination par laquelle il s'inscrit toujours dans un tout ou un système de finalité (*Bewandnisganzheit*) qui nous l'apprend. Il y a dans cette constatation tout autre chose qu'une proposition ontique qu'on énoncerait au sujet de l'étant intramondain. C'est la détermination ontologique de l'être de cet étant qui est visée en l'occurrence. Il s'ensuit que le concept de *Bewandnis* qui est censé exprimer le « ce à quoi de l'utilité » de l'étant disponible doit être débarrassé de ses résonances ontiques pour que soit mis en lumière, dans sa pureté, le rapport de renvoi dont le caractère d'être se montre comme « finalité ». L'exemple que donne Heidegger permettra peut-être de mieux comprendre en quel sens non « finaliste » il entend ce terme : ce qu'est l'outil que nous appelons marteau ou rabot, c'est sa finalité, ce à quoi il est destiné et à quoi il sert qui le détermine, mais cette utilité et finalité qui est la sienne renvoie à nouveau, en vertu de la destination propre de l'étant disponible, à un autre étant ayant lui aussi sa destination propre ; si le marteau est

3. SZ, p. 84 (110). — Une fois de plus, la traduction fait problème : comment éviter que les concepts qui décrivent le caractère ontologique de la *Zuhandenheit* n'orientent la pensée et la ramènent dans les voies prétracées par une tradition dont il s'agit précisément de se « délivrer »? La traduction recourant aux concepts de « fin » et de « finalité » pour rendre les tournures délibérément insolites et quelque peu archaisantes dont use Heidegger va à l'encontre, semble-t-il, de l'intention du philosophe, telle qu'elle s'exprime sans équivoque dans ce langage « révolutionnaire ». On peut se demander du reste si le traducteur se sentant littéralement désarmé devant l'exigence de cette « révolution » de palais que Heidegger déclenche au sein de la langue philosophique a d'autres ressources que la résignation.

L'explication que Heidegger donne lui-même ici du terme de *Bewandnis*, qu'il rattache à la locution peu usitée aujourd'hui et en tout cas plutôt figée : « *bewenden lassen mit etwas bei etwas* », ne permet guère au lecteur d'être mieux éclairé. Quelles que soient les explications et les périphrases qu'on imagine pour rendre compte du sens de ce mot insolite de *Bewandnis*, on peut douter qu'il suffise de s'en remettre à des équivalents linguistiques suggérés par la langue courante. Quant au contexte philosophique, s'il ne contribue pas toujours à accroître les difficultés de compréhension du fait de la multiplication d'ouvertures et de perspectives qu'il recèle, il ne lève pas pour autant les équivoques attachées à la métaphoricité de la langue allemande. De plus le clivage que Heidegger entend maintenir en permanence entre l'ontique et l'ontologique ne peut qu'accroître encore l'ombre que jette l'usage inhabituel de mots déjà obscurs en eux-mêmes. Ainsi « *Bewandnis* » n'est guère plus intelligible lorsqu'on sait que « *Bewendenlassen* » veut dire, sur le plan ontique, « laisser l'étant disponible être tel qu'il est et *sein* qu'il soit tel » (*ibid.*). Il reste que le choix de « finalité » et de destination qui ont une résonance métaphysique aussi considérable en français peut paraître des plus malheureux ; en tout cas il paraît licite de s'interroger, malgré les remarques judicieuses des traducteurs, sur la pertinence des équivalents proposés. Cf. SZ, trad. fr. p. 293.

destiné à servir à marteler, cette opération qui manifeste sa finalité à elle-même pour fin la consolidation de telle planche dans laquelle le menuisier enfonce des clous, cette dernière opération ayant à son tour une finalité propre : la construction par exemple d'un abri contre les intempéries, et ainsi l'on voit se dessiner le tout finalisé (*Bewandnisganzheit*) qui, en dernière analyse, est seul capable de donner « signification » à l'outil ou à l'étant disponible particulier ; c'est le système de finalité qui régit pour ainsi dire la destination de chacune des parties ou des éléments se rattachant au tout : l'activité s'exerçant dans l'atelier du menuisier ou les travaux des champs à la ferme fournissent ainsi le « tout finalisé » dans lequel s'inscrit chacun des outils qui s'y rencontrent⁴.

La finalité qui définit ainsi l'étant disponible puisqu'elle ne peut se découvrir que sur le fond d'une découverte préalable d'un tout finalisé comporte par là même une multiplicité de renvois, qui dessine l'articulation du « monde » en tant que champ à l'intérieur duquel surviennent les étants disponibles. Mais si l'on poursuit de renvoi en renvoi les lignes qui se trouvent tracées dans le tout finalisé, on en arrive en fin de compte à un étant qui n'est plus de la catégorie des étants disponibles intramondains, à une destination ultime, on aboutit à un « *Wozu* » qui ne s'inscrit plus dans une finalité ultérieure, et qui constitue pour ainsi dire le point de fuite des perspectives de finalité que dessinent les lignes de renvoi : cet étant pour lequel il ne saurait y avoir de destination au-delà de lui-même parce que pour lui il y va toujours de son être propre et qu'il « existe en vue de lui-même » est l'être de l'étant qui a nom *Dasein*⁵. Nous voilà renvoyés de la structure de finalité de l'étant disponible à l'être du *Dasein* qui est l'unique étant « en vue de qui » (*Worumwillen*) sont tous les autres étants définis par leur utilité à leur finalité.

4. SZ, p. 84 (110). Bien que la description de SZ ne se réfère point ici au phénomène linguistique, on pourrait songer à illustrer ces rapports de rattachement de l'étant disponible à un tout finalisé par le fait bien connu de la dépendance des éléments linguistiques (qu'ils soient de nature phonétique ou sémantique) au système auquel ils appartiennent ; le problème qui y est sous-jacent est bien celui de la priorité du tout sur la partie, de l'autonomie du système linguistique par rapport aux éléments, que la linguistique moderne, qu'elle adhère ou non explicitement au principe structuraliste, n'a cessé de mettre en avant depuis F. de Saussure, qui cependant a pu à son tour en découvrir des esquisses jusque dans la linguistique de l'époque romantique, par exemple chez Wilhelm von Humboldt. La linguistique contemporaine reconnaît parfois aujourd'hui la dette qu'elle a envers ce grand penseur, comme par exemple N. Chomsky lorsqu'il écrit : « L'insistance mise par les structuralistes à parler du langage comme d'un « système où tout se tient » est, d'un point de vue conceptuel au moins, une bouture directe de la recherche de la forme organique dans la linguistique humboldtienne ». Cf. *La linguistique cartésienne*, p. 52.

5. SZ, p. 85 (112). — La difficulté des rapports forts complexes que Heidegger décèle sous la notion, tout aussi difficile à traduire de *Bewandnis* définissant l'être de l'étant intramondain se dénonce déjà dans les adverbies pronominaux qui les décrivent : *wobei*, *wozu*, *wofür*, *worumwillen*, dont le traducteur ne rend compte qu'en s'aidant de périphrases plus ou moins compliquées. Loïn qu'il y ait un simple problème de style, on soupçonne dès maintenant l'incidence qu'aura pour l'ontologie cette pratique du langage chez Heidegger, par laquelle il entend ouvrir une première brèche dans la dépendance « grammaticale » de la pensée de l'être. Pour l'instant, bornons-nous à enregistrer certaines données stylistiques qu'on expliquera peut-être un jour en montrant comment le langage

L'être-là interviendrait-il donc *activement* dans l'articulation et la disposition des étants ? En fait, il faut écarter ici la dichotomie du passif et de l'actif qui vaut sans doute au niveau ontique, mais non pas au niveau proprement ontologique auquel Heidegger tend à situer son analyse. Si « destiner quelque chose à sa fin » (*Bewendenlassen*) signifie déjà ontiquement parlant « laisser un étant disponible être tel et tel qu'il est », la signification ontologique qu'il faut donner à cette proposition renvoie à nouveau au *Dasein* et à la « délivrance a priori » de l'étant disponible en tant que disponible et par suite à la condition de possibilité pour que l'être-là puisse jamais rencontrer un tel étant⁶. Or il semble bien que ce soit un mode d'être propre au *Dasein* — et ce en vertu de sa structure temporelle d'anticipation — qu'il ait toujours déjà, a priori, délivré ou mis à découvert l'étant disponible en faisant apparaître un monde ambiant avec ses structures de renvoi multiples. Car « fondé sur ce en vue de quoi il est, l'être-là se rattache toujours déjà à quelque chose qui s'inscrit dans une finalité qu'il lui destine » de sorte que si l'horizon ultime où s'inscrit tout étant sous le mode de la finalité est le phénomène de monde, l'être-là doit toujours déjà avoir révélé ou découvert a priori le tout finalisé et la structure de monde à laquelle il se renvoie lui-même⁷. Ainsi la destination d'un étant disponible quelconque se fonde finalement sur la précompréhension ontologique du *Dasein* en tant qu'être-au-monde, sur le fond de laquelle il dispose d'une précompréhension des rapports de renvoi qui s'instituent dans le tout finalisé. L'être-là, lorsqu'il comprend le complexe référentiel, rattache ses propres possibilités d'être au « réseau de finalité ». Il témoigne ainsi d'une originaire familiarité (*Vertrautheit*) avec le monde, qui est constitutive de son être en tant qu'être-au-monde. Pareille familiarité avec le monde veut dire familiarité avec l'ensemble des rapports de rattachement, même si elle implique ce par quoi l'être-là se laisse en quelque sorte renvoyer à soi-même, elle n'implique pas nécessairement une clarté théorique des rapports révélés constitutifs du monde en tant que monde⁸.

S'il est vrai qu'à l'essence de l'être-là appartient ainsi une originaire compréhension de l'être-au-monde, dans laquelle il se tient toujours déjà, il est clair que l'analyse même de la structure de mondanéité du monde réclame par elle-même une analyse préalable du phénomène du comprendre alors qu'en fait au niveau où elle se situait l'analyse du monde ambiant ne pouvait qu'anticiper sur « l'être-à » (*In-sein*) de l'être-au-monde en tant qu'existential⁹. Se tenant familièrement dans les rapports constitutifs du monde en tant que monde, le comprendre se les

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. SZ, p. 86 (113).

9. Voilà une autre illustration de la présence du cercle herméneutique dans l'analyse existentielle de l'être-là dans son être-au-monde. On s'aperçoit en même temps que le cercle tient essentiellement à la structure même du mode d'être fondamental du *Dasein* : le comprendre. SZ, p. 152 sq.

pro-pose comme ce à quoi il se rattachera¹⁰. Or c'est ce caractère spécifique des rapports de renvoi ou de rattachement que Heidegger nomme « signification » (*Be-deuten*) parce que c'est à travers eux en quelque sorte, grâce à sa familiarité avec eux, que l'être-là se donne originairement à comprendre, « se signifie à lui-même son être et son pouvoir-être eu égard à son être-au-monde »¹¹. Que voilà singulière interprétation d'un concept dont la nature théorique n'avait guère été mise en question jusqu'ici. Qu'il faille prendre soin de le détacher de toute référence directe à un sujet ou à des actes propres à un sujet souverain donateur de signification, c'est ce qui appert d'emblée dans cette analyse. La distance qu'elle dénonce entre elle et toute théorie « subjectiviste » ou rationaliste de la signification se manifeste dans l'explication même du concept et dans la fonction qu'il assume dans l'analyse de la mondanéité du monde. Heidegger propose en effet de désigner sous le nom de *Bedeutsamkeit* (significabilité) l'ensemble des rapports au travers desquels l'être-là se donne à comprendre son être-au-monde. Ces rapports de rattachement se nouant en un tout finalisé constituent la structure de signifiante du monde, ce à quoi l'être-là est toujours déjà voué en tant que tel, et qui lui est d'ores et déjà familier. Hors de cette familiarité originaire avec la signifiante du monde, point de découverte de l'étant qui se rencontre sur le mode d'être de la finalité ; elle est au sens propre du terme la condition de possibilité ontique pour qu'un étant disponible puisse surgir sur fond de monde et s'annoncer dans sa destination d'ustensile¹². Telle est la structure de signifiante originelle du monde à laquelle l'être-là en tant qu'il est est d'ores et déjà assigné.

Il y a un enseignement qu'il conviendra ici de mettre à profit parce qu'il nous permet de renouer avec la problématique « ontologique » : plutôt que d'une conclusion, il s'agira d'une nouvelle anticipation sur l'analyse future destinée à nous conduire directement jusqu'aux fondements ultimes du parler humain. Heidegger souligne lui-même l'importance du résultat auquel est parvenue l'analyse de la mondanéité du monde montrant dans la « significabilité » toujours déjà familière à l'être-là « qui constitue la condition de possibilité ontologique » des significations proprement dites, lesquelles fondent à leur tour « la possi-

10. SZ, p. 87 (113). — Comme le montre le contexte, c'est le comprendre qui comme tel — comme mode d'être de l'être-là — se tient et s'épanouit finalement dans sa familiarité avec la structure de finalité qui détermine le monde comme système de renvois ; mais le comprendre, dans sa « présence au monde », se présente pour ainsi dire à lui-même ces rapports qui dessinent la structure de monde, et il se les présente comme l'horizon à l'intérieur duquel s'orienteront toutes ses intentionalités (*Verweisen*).

11. SZ, *ibid.* — On pourrait être surpris par le choix du verbe « *be-deuten* » (signifier) pour désigner le caractère relationnel des rapports de renvoi décrits tout au long de ce paragraphe. En soi, le mot « *bedeuten* » fait signe plutôt en direction de l'idée d'interprétation (*Deutung*) que vers celle de « signe » auquel se rattache, par contre, le mot « signification » par lequel on a coutume de le traduire. La légitimité du choix apparaîtra pleinement à la lumière de l'analyse de l'émergence du sens dans l'existential du comprendre. Cf. *infra*, ch. IV.

12. SZ, p. 86-7 (113-4).

bilité d'être de la parole et du langage »¹³. C'est la structure de significabilité du monde qui fournit en quelque sorte à l'être-là les moyens de révéler quelque chose comme des « significations » en accomplissant le mode d'être fondamental qui est le sien en tant qu'être-au-monde : le comprendre et l'explicitier dans lesquels s'enracine le pouvoir-être primordial du *Dasein* qu'on nommera son pouvoir « onto-logique ».

Telle est la thèse que Heidegger entend fonder progressivement à travers le dévoilement phénoménologique de l'existentialité de l'être-là. Bien que se présentant pour l'instant comme pur présupposé cette thèse non démontrée mérite considération en raison des conséquences qu'elle entraîne — et qu'on peut déjà entrevoir dès maintenant — pour la théorie du signe et de la signification qui, traditionnellement, passe pour le fondement de la théorie du langage. Notons tout d'abord que l'analyse de *Sein und Zeit* ne prépare pas directement à la théorie du langage, contrairement à l'accoutumée, et quoi que puissent suggérer les termes de signe et de signification dont la genèse dans la structure de mondanéité de l'être-là les dispose dans un champ problématique tout différent en apparence. Pas plus que la signification constitue ce que le signe indique ou manifeste, elle n'est ce que l'expression exprime de sorte qu'à première vue le problème de la signification paraît ici se poser hors de tout rapport soit avec le problème de l'expression soit avec celui du signe, même si ce dernier a été partiellement thématisé en tant qu'ustensile privilégié de la fonction de renvoi qui définit l'étant disponible dans sa disponibilité. Tout bien considéré, l'analyse de Heidegger semble être l'inverse de celle de Husserl : si chez ce dernier ce qui fonde le signe et la signification, ce sont en fin de compte les actes signifiants qui confèrent signification aux signes et en quelque manière sens aux choses du monde, Heidegger prendra le problème à rebours parce qu'il privilégie les structures existentielles qu'on serait tenté de qualifier d'« objectives » — si l'analytique existentielle ne s'employait avec vigueur à repousser la dichotomie pernicieuse du subjectif et de l'objectif — au détriment des catégories et structures théoriques subjectives qui l'emportent chez Husserl¹⁴.

13. SZ, p. 87 (114). — Voilà la phrase clef de la théorie du langage esquissée dans SZ : elle indique en même temps les rapports de fondation ontologique entre les différents moments constitutifs du phénomène global « langage ».

14. Husserl a toujours privilégié, malgré l'attention qu'il a portée aux couches pratiques et axiologiques de la conscience de signification, la structure logico-grammaticale du langage principalement dans les *Recherches logiques*, et l'acte signifiant est presque toujours analysé en termes logico-théoriques ; l'étude du langage s'est imposée à lui comme une nécessité découlant de la tâche spécifique du logicien et c'est pourquoi il n'a cessé de le considérer d'un point de vue logique et épistémologique. Ce qui prédominait c'était la *logicitè grammaticale* du langage et même l'analyse de l'expression en tant que telle, qui en appelle aux concepts de signe et d'indice, est commandée par le théorique s'il est vrai que même la fonction indicative du signe, le *Zeigen*, est déterminée comme un acte intentionnel (un *Meinen*), d'essence double et théorique.

On pourrait être tenté de corriger quelque peu cette interprétation en alléguant que même dans les *Recherches logiques* la signification ne se réduit pas à un acte purement théorique de position d'idéalité. On sait que l'acte signifiant ou l'intention de signification

Le problème tel qu'il préoccupe Heidegger pourrait se formuler de la manière suivante : comment le « logos » éclôt-il à partir d'une structure du monde, ou comment mettre en relief dans l'être-au-monde la structure « logique » qui fonde tout acte de donation de sens explicite du discours humain ? alors que Husserl, à l'inverse, cherche à redonner au *logos* un enracinement dans l'articulation du préprédicatif. Progressant de réduction et réduction, Husserl tend à mettre au jour tout à la fois l'idéalité et l'en-soi de la signification et les actes conférant signification qui procèdent d'une subjectivité constituante souveraine, posée comme source unique de tout sens. Ce qui, au contraire, est primordial dans l'analyse de Heidegger c'est que le premier moment qu'on décèle dans la genèse de la signification est déjà un ensemble structuré et non indifférencié, comme le montre la théorie de la *Bedeutsamkeit*, cette dernière étant en effet tout ensemble structure du monde et constitution existentielle de l'être-là comme être-au-monde. A chaque moment de l'analyse progressant de l'étant disponible comme ustensile à l'outil-signe et de là à la structure de signifiante du monde, source ultime de toute signification énonçable dans le discours, Heidegger s'efforce de préserver l'unité du phénomène global de l'être-au-monde au risque de produire parfois une impression de vertige devant le cercle dans lequel la pensée se sent irrésistiblement emportée. Le premier moment sans doute paraît de nature pragmatique : le signe se donne comme un outil qui sert à, vaut pour... et a par suite dans la fonction de renvoi son fondement ontologique ; le « référent » cependant n'est pas tant un objet donné perceptible qu'une « situation » globale, une structure de renvoi et un réseau de relations dans lequel l'être-là se trouve toujours déjà plongé par son être-au-monde. Au lieu de partir de la structure prédicative du jugement instituant des relations, nous retrouvons la structure signifiable régissant le « monde » dans le renvoi qui précède le signe, lui-même d'abord appréhendé comme outil, et l'on est ainsi conduit de l'outil en général au signal et enfin au signe en tant que tel. L'analyse passe ainsi nécessairement par un stade que l'on dira *prélinguistique* puisque signe et signification se trouvent l'un et l'autre enracinés dans

est toujours la visée d'un rapport à l'objet et le phénomène de l'expression est décrit comme un enchevêtrement complexe de relations. Les actes distingués par la description : les actes expressifs comme tels, d'une part, l'intention de signification d'autre part et les actes remplissant la signification « ne forment pas dans la conscience un simple agrégat », mais au contraire « une unité intimement homogène » (RL, II, 1, § 9, 10, p. 42 sq. et p. 45). Ce qui semble indiquer que la signification est en dernière analyse fondée elle aussi sur des actes non proprement théoriques ou doctiques puisqu'ils s'associent intimement à des actes intuitifs de remplissement ; même s'il est vrai également que Husserl ne se lasse pas d'insister sur la non-coïncidence entre l'expression, la signification et l'objet, même si c'est bien dans l'intention déictique que réside essentiellement la signification, il reste que l'intention de signification se réalise et s'accomplit réellement dans un acte de perception, comme Husserl le fait ressortir dans l'analyse de l'unité intime que forment l'intention et remplissement de la signification (Cf. RL, III, ch. I, § 5).

Dès *Ideen I*, Husserl éprouvera le besoin de dissocier de la signification le sens qui vise toute la sphère noético-noématique et pas uniquement comme la signification, la sphère du prédicatif de l'expression proprement dite (cf. RL, I, § 12).

le monde que Heidegger décrit comme un horizon ouvert par un « jeu de renvois » dont le résultat, pourrait-on dire, est précisément la structure « signifiable » du monde. Il y a ainsi à la fois « déréalisation » de l'outil et « désubstantialisation » du monde et de l'étant intramondain pour autant que le second n'est ce qu'il est que par le tout finalisé dans lequel il s'inscrit et le premier autre chose qu'un espace plein relevant de la catégorie de la substance. Que pareille « ontologie du monde » et de l'étant intramondain ne soit pas sans conséquence sur la conception du langage, tombe sous le sens. On en déduira en effet que les significations dites et explicitées à partir de la « signifiante » générale du monde par la compréhension et le discours ne peuvent être thématiques comme des sortes de copies conformes de choses substantielles, pas plus qu'elles ne sont semblables à des « êtres pensés » ou des « entités mentales », des espèces d'images telles qu'il arrive au linguiste de les concevoir¹⁵. Il appert très clairement, dès *Sein und Zeit*, qu'il faut se résoudre enfin à renoncer à l'habituelle conception de la signification, et par là même du langage et de la parole, selon laquelle ils ne sont rien de plus que l'expression médiate des choses ou des événements et pour ainsi dire « la réplique de l'étant qui est vécu »¹⁶.

Quel résultat positif la première étape de l'analyse qui a pris pour point de départ la réalité concrète du monde des choses qui nous entourent nous a-t-elle permis d'enregistrer ? Tout d'abord nous avons dû constater que le monde dans sa mondanité est la condition première d'un mode d'être fondamental du *Dasein* humain dans lequel s'origine la possibilité d'être du discours et de la parole en tant que modalités d'articulation explicite de l'être-au-monde. L'acte fondamental du discours qu'on a coutume de thématiquer sous le nom de « signifier » (*Be-deuten*) est apparu par avance non pas comme un acte appartenant à un sujet parlant souverain, mais comme n'étant rien d'autre que l'articulation préalable du système des rapports de signifiante qu'est « le monde », à l'intérieur duquel se dessinent les multiples directions de renvois possibles qui constituent la structure du monde dans sa mondanité. Toutefois, en même temps que la structure de signifiante du monde comme condition de possibilité de tout système de significations dicibles s'est révélée une catégorie apparemment privilégiée d'étants intramondains, à laquelle le langage s'est trouvé assimilé directement par ce que certains ont pu nommer son « instrumentalité » : les étants disponibles avec leur caractère d'être spécifique, l'ustensilité. D'où une objection qui portera du reste sur la légitimité du point de départ de l'analyse et son parti-pris qu'on serait enclin à qualifier de « réaliste » voir de « pragmatiste ». De quel droit prendre le langage par son aspect proprement instrumental et le monde dans sa pure ustensilité ? N'est-ce pas sacrifier à une espèce de « pragmatisme » à la mode ou de conception du monde et de l'homme,

15. Par exemple F. de SAUSSURE qui pose le *signifiant* comme une « image acoustique » et le *signifié* comme « concept », autre entité psychique trahissant le « psychologisme » qui sous-tend secrètement son analyse.

16. M. Heidegger, *EM*, p. 4 (95).

qui a délibérément opté pour une « ontologie » réaliste voire matérialiste et réduit l'être du monde à son ustensilité et sa disponibilité pour l'être-là humain ?

Notons d'abord que l'objection selon laquelle l'analyse proposée privilégierait illégitimement le monde pragmatique oublie le caractère provisoire qu'a l'analyse du monde comme *Umwelt* pratique. Il ne s'agit en aucune façon de transformer toutes choses du monde en purs ustensiles ou objets d'usage pour l'homme. Ustensilité et disponibilité sont en fait des titres provisoires qu'éclaircit et relaie déjà les concepts de « finalité » (*Bewandtnis*) et de « signifiante » (*Bedeutsamkeit*). Si Heidegger prend pour point de départ de son analyse le monde pratique du travail artisanal ou des produits de son activité, la raison véritable en est à chercher dans les principes de sa méthode phénoménologique lui enjoignant de faire apparaître le monde et les choses du monde tels qu'ils se montrent « de prime abord et le plus souvent »¹⁷. L'expérience originaire du monde est bien celle que nous en avons dans l'existence quotidienne. En fait, la manière dont le monde se trouve thématisé d'entrée de jeu, au détriment de toute interprétation théorique spéculative mise entre parenthèses, ne contraint nullement la phénoménalité du phénomène du monde dans la pureté non spéculative et athéorique d'un monde définitivement réduit à sa quotidienneté et son ustensilité. Simplement il se trouve tout d'abord envisagé dans l'horizon de la familiarité quotidienne avec le monde lui conférant toujours déjà valeur et signification, bref le « monde » dans lequel l'être-là se découvre d'ores et déjà installé apparaît comme étant « de quelque manière » déjà doté d'une structure de signifiante. Il s'ensuit que le résultat décisif de l'analyse de la structure du monde n'est aucunement l'interprétation concrète de l'étant intramondain comme étant disponible et ustensile, mais, en revanche, la mise en lumière de la structure de renvoi primordiale de la finalité et de la significabilité rendant seulement possible semblable interprétation pragmatique du monde comme une possibilité que l'être-là en tant qu'être-au-monde projette lui-même dans l'accomplissement de son « existence ». Heidegger soulignera expressément le caractère provisoire de l'analyse du monde comme *Umwelt* et de l'étant intramondain comme *Zuhandensein* et *Zeug*. La description ontique des choses sous leur visage d'ustensiles et d'étants disponibles n'a qu'un caractère d'exemplification devant faire apparaître les structures ontologiques sous-jacentes.

C) LANGAGE ET ÊTRE-AVEC-AUTRUI

Le thème qui guida l'analytique existentielle de l'être-là, dans sa phase préparatoire, fut la question de la constitution fondamentale de cet étant, autrement dit l'*In-der-Welt-sein*, pris comme phénomène global, sans

17. « *Zunächst und Gemeist* », la formule souvent mise en avant dans SZ exprime le parti-pris phénoménologique de l'analyse et la primauté de l'expérience quotidienne.

que tous les moments constitutifs en fussent également mis au jour. Au contraire, d'entrée de jeu se trouva privilégiée l'analyse de la composante « monde » et cela parce que l'être-là est tout d'abord et le plus souvent révélé à lui-même dans son mode d'être dominant où il se découvre sous l'emprise de son monde¹. Il s'ensuivit que l'analyse existentielle devait nécessairement se dérouler dans un horizon limité par la place éminente qu'occupe dans la révélation de la « mondanité » du monde l'étant intramondain relevant de la catégorie de la disponibilité et de la substantialité. Limitation assurément provisoire et purement euristique que devait faire éclater déjà la description du monde sous sa figure la plus familière et la plus immédiate, celle du *Umwelt* quotidien qui faisait apparaître dans le mode d'être de l'étant disponible et sous sa structure de finalité une référence essentielle à d'autres étants que ceux rencontrés sur le mode de la disponibilité. En effet l'ustensile révèle en lui-même la présence implicite voire explicite de son producteur ou de son fournisseur et au même titre celle de son consommateur ou utilisateur². Ainsi est-il indéniable que dans le système d'ustensilité que forme le monde ambiant je rencontre spontanément les « Autres », et je ne les découvre ni à la manière des objets d'usage ni à la manière des choses purement subsistantes : au contraire, les Autres pour moi sont là eux aussi avec moi et comme je le suis moi-même à la manière de l'être-là. Si bien que « le » monde qui est celui que je découvre en tant qu'être-au-monde est toujours « monde commun » (*Mitwelt*) en même temps qu'il se donne toujours déjà comme un système de signification structuré et « l'être-à » (In-sein) du *Dasein* un « être-avec » (*Mitsein*) les Autres dont l'être en soi est immédiatement éprouvé par moi comme « coexistence » (*Mitdasein*)³. Les « Autres » viennent à ma rencontre littéralement à partir du monde lui-même dans lequel je me trouve en raison de la préoccupation et de la circonspection qui me rattachent à lui, ils n'apparaissent pas en premier lieu sur fond de différenciation d'avec moi-même puisqu'aussi bien le plus souvent on ne se distingue pas de ceux parmi lesquels on se trouve. Ils sont eux aussi là comme moi et ils sont là avec moi de sorte que cet « aussi » indique une identité d'être et doit être compris existentiellement et non pas catégorialement.

« L'être-là, dans son essence, est « *Mitsein* ». Il y a là une constatation phénoménologique qui prend une signification ontologique existentielle. Elle ne se borne pas à constater le fait de la socialité de mon existence ni le fait psychologique de l'indistinction initiale du Moi et de

1. Sur tout ce problème, cf. le ch. IV, notamment l'introduction et le § 26. SZ, p. 113 (144) sq. et 117 (148) sq.

2. « La » description « du monde immédiat, par exemple celle du monde du travail (*Werkwelt*) de l'artisan, avait déjà montré que les autres, ceux à qui « l'ouvrage » est destiné, sont « coprésents » (*mitbegegen*) dans les ustensiles et le travail les produisant. De même on rencontre dans les matériaux utilisés le producteur ou le « fournisseur » des ustensiles comme quelqu'un qui « sert » bien ou mal son client. Le champ par exemple le long duquel nous nous promeons se montre comme étant la propriété d'un tel ou d'un tel, qui le cultive convenablement ; le livre que je lis a été acheté chez... tel libraire, m'a été offert par... tel ami, etc. » SZ, p. 117/8 (149).

3. SZ, p. 116 (150).

son environnement immédiat, que décrit la psychologie de l'enfant : même l'être-seul, la solitude est un mode d'être — certes déficient — de l'être-avec-autrui⁴ ; et jusque dans la possibilité que j'ai de me retirer dans ma solitude se révèle l'originel être-avec-autrui. Il s'ensuit que l'être-avec et la facticité de la coexistence (de l'être-en-commun) ne sont pas fondés dans la survenance simultanée d'une pluralité de « sujets » dans un même monde ; autrement dit nulle « explication » théorique n'est à même de nous convaincre, par une sorte de démonstration de l'existence d'autrui, de l'originel « être-avec-autrui » qui définit ontologiquement l'être-là que je suis comme moi-même, et que je ne puis être qu'en vertu de la structure essentielle de mon être, l'être-avec⁵.

La compréhension ontologique du *Dasein*, parce que dans son être il est « être-avec » (*Mitsein*), recèle d'emblée la compréhension d'autrui sans que celle-ci soit un type spécifique de connaissance : c'est plutôt un mode d'être originellement existentiel, condition de possibilité de toute connaissance d'autrui. L'être-avec-autrui doit ainsi se décrire comme un moment constitutif de l'être-au-monde, le *Dasein* pour autant qu'il est à le mode d'être de l'être-en-commun, si bien que l'être-à-l'égard-des-autres est proprement un rapport ontologique irréductible, autonome, qui n'a pas besoin d'attendre qu'une hypothétique « intuition d'autrui » vienne en confirmer la réalité ou la possibilité⁶. C'est au contraire l'intuition d'autrui qui est fondée sur l'originel être-avec qui constitue l'être du *Dasein*. Contre Sartre, Heidegger semble ainsi affirmer avec force la priorité de l'ontologique sur l'ontique et l'existentiel : s'il est vrai en un sens qu'on ne constitue pas autrui, mais qu'on le rencontre, on ne le rencontrerait pas s'il n'était déjà présent dans l'être même que je suis en tant qu'être-avec, s'il n'était un de mes propres possibles⁷.

Les Autres, pour la préoccupation s'affairant dans le monde qui fait figure de milieu ambiant pour nous, « sont ce qu'ils font » et se découvrent d'abord comme indissociables du monde pragmatique (*Werkwelt*) dans lequel l'homme s'oriente et déploie son existence quotidienne⁸. Mais nous avons beau savoir ce qu'il est et même comment il est, nous ignorons toujours qui est cet étant qui est sur le mode de l'être-là. Sans doute répondra-t-on tout naturellement, en vertu d'une « évidence » phénoménologique souvent mise en valeur et posée comme fondement absolu de toute autre espèce d'évidence, depuis Descartes jusqu'à Husserl, que « l'être-là est cet étant que je suis moi-même », bref le sujet qui à travers tous les changements des vécus perdure comme le même, l'iden-

4. SZ, p. 119 (150).

5. SZ, p. 118 (149).

6. SZ, p. 123 (149) sq.

7. Cf. J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 288 sq., surtout p. 307.

8. SZ, p. 126 (154). Ainsi les Autres non seulement viennent à ma rencontre littéralement dans ce monde pragmatique au milieu duquel je vis, sous la figure de producteur, fournisseur ou consommateur des étants disponibles dont je suis préoccupé, mais encore ils ne sont tout d'abord que cela, cette activité qu'ils accomplissent comme tels. Cf. SZ, p. 117 (149).

tique⁹. Or cette prétendue évidence ontique du Moi-sujet toujours déjà « donné pourrait fort bien se révéler illusoire : il se pourrait, juge Heidegger, que justement le « qui » de l'être-là quotidien ne fût pas celui que je suis moi-même »¹⁰. Il se pourrait que là encore nous fusions victimes de notre tendance à la dissimulation de la problématique ontologique qui se trouve recouverte du voile de la « *Selbstverständlichkeit* » ontique.

Ce n'est jamais un « pur sujet sans rapport au monde » qui est donné de prime abord : puisque les Autres sont toujours déjà là avec l'être-au-monde que je suis, il paraît tout à fait inconcevable que puisse être donné ontologiquement un « Je » isolé, sans la présence des Autres, bien plus, c'est en tant qu'être-avec autrui que primordialement et de prime abord l'être-là s'apparaît à lui-même de sorte que son souci immédiat semble être non pas d'établir la communication avec les Autres, puisqu'aussi bien il vit d'ores et déjà dans un monde commun qu'il partage avec les Autres, mais, au contraire, de « se distinguer d'avec les Autres ». En d'autres termes, l'expérience immédiate que l'être-là prend de lui-même et l'image de lui-même qu'il aperçoit dans son être-au-monde est bien celle d'un « être-avec autrui » et non point celle d'un « Je » solitaire voire solipsiste. Son premier souci dès lors le pousse à se distinguer, soit positivement soit négativement, pour « s'égaliser aux Autres et effacer toute différence, soit au contraire, pour l'accentuer et s'affirmer différent d'eux » ; dans l'un et l'autre cas, l'être-là comme être-en-commun primordial a, à son insu, le souci de la « distance » (*Abstand*) à l'égard des Autres, et il l'a d'autant plus qu'il se découvre dans la coexistence quotidienne assujéti à la domination des Autres qui disposent réellement des possibilités d'être du *Dasein*¹¹. L'assujétissement sera d'autant plus tenace et profond que les Autres sont en fait indéterminés, restent en quelque manière dans l'anonymat, et que de surcroît « on » fait soi-même partie de ces Autres ; rien de surprenant par suite qu'on contribue ainsi à consolider et étendre leur pouvoir sur soi. Les « Autres », qu'on appelle ainsi pour dissimuler sa propre appartenance

9. SZ, p. 114 (145). Naturellement, le « *subjectum* » ne doit pas être entendu au sens proprement « subjectiviste » moderne mais plutôt au sens propre de « *sub-jectum* » où il désigne ce qui est soujacent et fondement en lui-même.

10. SZ, p. 115 (146) sq. — Toute la difficulté à maintenir distincte la problématique ontologique et l'analyse partant d'« évidences » ontiques tient à ce que l'être-là dans sa facticité et sa déchéance est lié à la compréhension préontologique de l'ontique. Il ne s'élève à une compréhension ontologique, possibilité même de son être, qu'à travers une compréhension déterminée et concrète. Les moments existentiels et ontologiques ne se manifestent et n'apparaissent, en vertu de leur propre essence, que sur fond d'expérience ontique quoique là encore en quelque sorte négativement, comme une possibilité de soi-même distincte dans le phénomène ontique. D'où la vigilance méthodologique que réclame le philosophe de son lecteur afin qu'il se garde de confondre sans plus le plan de l'ontique, sur lequel s'appuie l'analyse, avec la signification ontologique qu'elle est appelée à mettre au jour.

11. SZ, p. 126 (158). — C'est par le souci qu'il a de sa distance à l'égard des Autres que, paradoxalement, l'être-avec dans son mode concret de l'être-en-commun avec les Autres assujétit l'être-là à la domination des Autres. Distance (*Abstand*) signifie ici en même temps, dépendance, assujétissement (*Abhängigkeit*).

essentielle à eux, ce n'est donc pas un tel ou un tel ni davantage soi-même, ni quelques-uns parmi la totalité de tous les Autres : ce qui les définit le mieux, précisément, c'est le « On » anonyme, « neutre », dira Heidegger en rappelant le sens étymologique de ce mot (« *ne utrum* » : ni l'un ni l'autre) qui s'épanouit dans l'indistinction et l'anonymat (*Unauffälligkeit*), et y déploie d'autant plus facilement sa « dictature » qu'elle n'est ressentie comme étant exercée ni par moi ni par tel ou tel autre, mais littéralement par « personne » et « tout le monde ». Nous voyons les choses, nous en parlons et en jugeons quotidiennement comme « On » les voit, les juge et en parle ; nous apprécions et condamnons ce qu'on condamne ou apprécie, bref nous vivons dans la vie de tous les jours comme *On vit*. Le sociologue parlerait sans doute de l'appartenance au groupe social, de rôles sociaux qu'on joue et qui servent de normes au comportement. Voilà à quoi l'on conforme sa vie, à cette existence moyenne et son expression, l'opinion publique, ce que trahit encore la tendance irrésistible que l'être-là éprouve au nivellement, dirions-nous à la standardisation, de toutes ses possibilités d'être, de tous ses « projets » qu'il élabore sur le fond de son être-jeté dans sa facticité d'être-au-monde en proie à la domination du « On » : tout ce qu'est pour lui le monde et sa propre existence s'interprète à partir de l'interprétation anonyme que résume l'être-en-commun avec les Autres dans l'anonymat du « On ». Jamais « on » n'a vraiment tort non pas parce qu'on disposerait d'une compréhension particulièrement perspicace mais plutôt parce qu'on n'a pas besoin d'avoir vraiment raison pourvu qu'on n'aille pas « au fond des choses » et qu'on s'en tienne à un niveau suffisamment superficiel où toute opinion paraît valoir n'importe quelle autre puisqu'aucune n'est réellement éclairante. L'opinion publique insensible aux nuances ravale ainsi toutes choses au même niveau médiocre, finit de la sorte par tout affadir et obscurcit ce qu'elle allègue à force d'être indifférente à tout discernement¹².

Mais pourquoi l'être-là s'abandonne-t-il si aisément à la dictature du « On », pourquoi renonce-t-il si allègrement à soi au profit d'une « omniscience » anonyme à laquelle « on » ne cesse d'en appeler comme à une autorité incontestée ? C'est que l'être-là, dans sa quotidienneté, n'a nul scrupule à se soumettre à la « normalité » qui est une véritable « normativité » du « On » précisément parce qu'il allège sa tâche, parce qu'il se sent « déchargé » du poids des responsabilités de son être : l'« On » peut lui ôter ce poids et répondre de tout et à sa place parce que précisément personne n'est appelé à répondre et à se porter garant de quoi que ce soit¹³. Plus l'être-là a tendance à la facilité, plus « On » lui rend service en lui évitant la responsabilité de tout choix de son pouvoir-être qu'il laisse au « On » en faisant ce qu'*On* fait ou tient pour convenable de faire. Comment s'étonner dès lors que l'empire du « On » ne

12. SZ, p. 127-8 (160). — Comme Heidegger le précise, la domination du « On » ne découle pas d'une compréhension plus pénétrante et d'un rapport plus original aux « choses », mais au contraire d'une volonté d'abstention d'aller « aux choses mêmes », d'une indifférence pour tout ce qui est différence de niveau et nuance.

13. *Ibid.*

cesse de croître et de s'affermir ? Chacun y participe mais personne n'en est réellement responsable, car personne ne pose de question sur ce qu'est le « On » soi-même (*Man-selbst*). Tant que l'être-là est familier de lui-même par la grâce du « On » anonyme avec tous ses discours dont il reçoit la compréhension qu'il peut avoir de lui-même comme du monde puisque c'est elle qui articule d'ores et déjà toute structure de signification, il ne ressent, dans sa facticité d'être, nulle inclination à être soi-même. Il lui suffit de prime abord et le plus souvent d'être ce qu'on dit qu'il est si bien qu'avant de vouloir être soi, il se complait à être « les Autres » sur le mode impersonnel du « On » à partir duquel il se rencontre lui-même et s'apparaît sous sa figure la plus familière. « Je » suis réellement tout d'abord et le plus souvent ce que les Autres ont décidé que j'étais¹⁴. Ce serait cependant s'abuser sur le sens de ce procès que Heidegger semble instruire ici, comme s'il voulait dire que l'être-là se comprenant soi-même à partir du monde commun prédonné dans sa quotidienneté et la « médiocrité » du « On » était ce faisant victime d'une faiblesse ou d'un vice affectant sa facticité ; en fait, c'est de lui-même « dans son mode d'être quotidien, et de prime abord, qu'il se dérobe et se dissimule à soi-même » en se jetant corps et âme dans le monde de ses préoccupations¹⁵.

Il a beau dire et aller clamant partout à haute voix « Je, Moi », il ne fait ainsi que confirmer sa volonté de fuir devant lui-même, de trahir son attirance pour le « On » où il peut trouver refuge. Le langage et la parole fonctionnent ici comme un piège, dans lequel on se prend, servant plus à dissimuler qu'à révéler l'être que nous sommes, ou se faisant complice du On anonyme qui nous investit. Plus nous disons ce que nous croyons être, moins nous le sommes, comme s'il suffisait d'être, en silence, pour être authentiquement ce que nous sommes : Moi. Dans ce « Moi », ce qui s'exprime en vérité, c'est le *Soi* que je ne suis pas réellement¹⁶. Ces discours incessants mettant en avant, infatigablement,

14. « Jeder ist der Andere und Keiner er selbst », écrit Heidegger. Chacun est l'Autre et personne n'est vraiment lui-même puisque nous faisons tout pour nous « divertir » et nous disperser dans l'anonymat du « On ». C'est en un sens la même formule, mais avec néanmoins une nuance péjorative — nonobstant les protestations répétées de l'auteur — que le philosophe retrouve pour décrire ce que le poète avait éprouvé mais sans doute positivement lorsqu'il s'est exclamé : « Je est un Autre ». Heidegger en vient en tout cas à souligner dans cette analyse la distance entre moi et moi-même, distance creusée pour ainsi dire par la présence des Autres en moi ; c'est du moins ainsi que je déploie ma vie quotidienne où le plus souvent et tout d'abord spontanément je ne suis pas « moi » mais les Autres. *Ibid.*, p. 128-9 (160-2).

15. L'être-là se laisse en quelque sorte lui-même annoncer l'ontologie de son être à partir du « monde » où il se retrouve lui-même comme étant intramondain, à côté d'autres étants disponibles ou simplement subsistants. Il se révèle ainsi impuissant à se révéler lui-même dans sa propre ipséité, non pas par la faute d'un Autre — entendu au sens propre du mot — mais littéralement par sa propre défaillance, qui lui vient du pouvoir qu'il a et auquel il s'adonne de se dissimuler à soi-même et par suite de manquer inévitablement dans l'existence quotidienne le rendez-vous qu'il sait pourtant avoir avec lui-même. SZ, p. 130 (163).

16. *Ibid.*, p. 322. — Ce Moi que je suis est celui qui s'oublie soi-même dans sa constante préoccupation d'être-au-monde. Pour que s'exprime le *Soi* enfoui sous le bavardage et l'affairément du « On », il faut une reprise de soi dont « on » est le plus souvent incapable dans l'existence quotidienne.

tous ces « Moi, Je » ne font que masquer l'oubli de soi dans lequel s'enfoncé l'être-là. Heidegger interprétera à son tour, en usant jusqu'au même concept que celui mis en honneur par la pensée de Hegel (ou de Marx), cette perte de l'être du *Dasein* s'abandonnant au monde et à l'existence confortable et facilitée par les rassurantes évidences du « On » comme une « aliénation » (*Entfremdung*). Toutefois il ne lui donne pas le sens d'une relation des consciences face à l'irréductible altérité de l'Autre, luttant chacune pour la mort de l'autre afin de s'affirmer soi-même, pas plus qu'il ne l'interprète comme résultant de certaine structure socio-économique : aux yeux de Heidegger, il ne s'agit nullement d'un état de fait dans lequel le *Dasein* se verrait arraché à lui-même par la faute des Autres. Il la conçoit plutôt comme une irrésistible inclination de l'être-là sollicité à se comparer ou voulant s'égaliser à tout et comprendre tout, qui le pousse à se dissimuler à soi-même son propre pouvoir-être soi et par suite à se rendre étranger à soi-même. L'aliénation dans laquelle l'entraîne la déchéance à la fois tentante et apaisante pour lui à force non point d'inactivité et de repos, mais d'affairement et d'agitation effrénée au dehors, conduit l'être-là à être captif de lui-même, de cette part de lui-même qu'il n'est pas, mais par quoi il est les Autres, le monde¹⁷.

Les Autres ne sont pas vraiment autres puisqu'aussi bien j'en fais partie moi-même, ce n'est pas comme ces autres choses corporelles qui existent hors de moi et en face de moi, avec lesquelles il faudrait inventer de complexes et aléatoires moyens de communication. L'Autre n'est pas plus, comme chez Husserl, un véritable *alter ego*, une sorte de double de moi-même attendant d'être constitué en son être par une subjectivité transcendante souveraine, qu'il n'est cet Autre radicalement autre — que décrit la dialectique hégélienne — qui se comporte primordialement comme irréductible *Widersacher*, un contradicteur figé dans son inaliénable altérité que seule une « lutte à mort » parviendrait à réduire encore que ce fût au prix de la soumission si ce n'est de la mort de l'un des deux, à moins qu'ils se résignent au bout du compte à une fragile et précaire reconnaissance mutuelle¹⁸. C'est la structure intersubjective (terme qui traduit sans doute imparfaitement voire incorrectement le phénomène visé par la *Mit-Struktur*) qui l'emporte dans l'analyse existentielle. L'être-là s'appréhende lui-même d'emblée comme « être-en-commun-avec-les Autres » et se comporte constamment en se rappor-

17. SZ, p. 178 (218-9). — On notera que Heidegger s'abstient de toute référence à l'usage que le concept « Entfremdung » connaît dans l'histoire de la philosophie. Peut-être cette discrétion s'explique-t-elle non seulement par sa volonté de « déconstruction » historique, mais surtout par le fait qu'il entend ce terme dans une signification contraire à l'acception traditionnelle. En un sens, l'*Entfremdung* me fait davantage encore devenir moi-même puisque, loin de m'arracher à moi-même et à ma facticité, elle me replonge toujours plus dans ma propre inauthenticité, où je me retrouve prisonnier de moi-même. Ce n'est pas l'Autre que je deviens par ce mouvement de la déchéance, mais celui que je suis et avec qui j'ai d'ores et déjà une longue familiarité.

18. SZ, p. 177 (218) sq. et *infra*, ch. V, B. et G. W. F. HUGO, *Phénoménologie de l'esprit*, B., ch. IV et *ibid.* J. P. BATAINE, *L'Être et le monde*, II, p. 101, ch. 11.

tant aux Autres ; rapport improprement nommé ainsi dans la mesure où il suggère la présence séparée de deux termes à relier de quelque manière ; il n'est en rien identique au rapport que je tends à nouer avec moi ou que, virtuellement, j'entretiens avec moi-même, pas plus qu'il n'en est une projection analogique. L'être-avec et à l'égard des Autres est un rapport d'être, d'être-là à être-là qui est constitutif de l'être que je suis moi-même sans qu'il apparaisse comme une projection en autrui du rapport d'être à l'égard de moi-même. Heidegger désigne ce rapport fondamental d'être par le terme de « souci » (*Sorge*) qui exprime à la fois la préoccupation (*Besorgen*) que le *Dasein* a pour les étants subsistants et le souci qu'il a des Autres¹⁹.

Pourtant la conclusion à laquelle nous conduit l'analyse de la primauté de l'être-avec (*Mit-sein*) qui caractérise le *Dasein* dans son mode d'être fondamental ne laissera pas de nous surprendre : elle souligne en effet l'attitude foncièrement ambiguë qui est celle de Heidegger face au problème du langage comme structure de communication fondamentale de l'être-là. Elle se manifeste tout d'abord par l'absence ou le lieu vide du langage dans l'analyse de l'être-avec-autrui, que nous avons dû noter. Elle se confirmera, à un stade ultérieure de l'analyse, dans la manière originale dont le philosophe décrira les deux modes fondamentaux de la parole, lorsqu'elle est « réponse » et lorsqu'elle se fait *silence*, l'acte de répondre étant pris comme une sorte de « réplique » ou de « contre-discours » qui prend origine dans « le comprendre » commun et préalable du dit partagé dans l'être-avec-autrui²⁰. Pour qu'il y ait discours répondant, il faut que soit déjà instituée une mise-en-commun du déjà-compris et explicité. En d'autres termes, il semble bien que la langue doive se précéder elle-même pour que la parole comme dialogue des sujets parlants soit possible. Mais alors que toute l'analyse du rôle capital du « *Mitsein* » tend à l'y pousser, Heidegger n'accordera que peu d'attention au caractère « dialogal » ou dialogique du discours (sur lequel la conférence du « Hölderlin et l'essence de la poésie » de 1936 fondera l'essence du langage voire l'essence de l'être-homme). Sans doute il ne cessera pas de souligner l'importance du rapport avec autrui, la fonction constitutive et fondatrice que l'entendre remplit pour le discours et le langage, corrélat indispensable du parler qui suppose toujours déjà un vis-à-vis ; et pourtant Autrui n'est pas appréhendé dans son rôle de vis-à-vis et de répondant, mais plutôt comme interlocuteur et « col-locuteur ». Car même lorsque le discours se fait « contradiction », il discourt au sujet de ce dont il est parlé et est par suite une

19. Le concept de « souci », capital dans l'analyse existentielle, met l'accent sur l'être dynamique et temporalisant du *Dasein* qui se montre par là constamment « en avant de soi », projet d'être enraciné cependant dans l'avoir-été et l'être-auprès de », tout en soulignant de plus un autre trait dominant de son « ex-sistence » : celui par quoi il est d'ores et déjà « au dehors », auprès des choses et en souci des Autres. Ce qui met fin à la querelle métaphysique quant aux rapports d'immanence ou de transcendance de la conscience à l'égard du monde et des Autres tout comme se trouve suspendu le débat sur la prééminence du théorique ou du pratique, l'un et l'autre étant un mode du « souci ».

20. SZ, n. 164 (202) so. Sur ce problème des modes du discours. Cf. surtout *infra*, ch. IV.

sorte de « Ent-gegnung » qui va contre en venant à la rencontre, avant d'être « Ent-spechung »²¹.

Ainsi dans *Sein und Zeit* s'esquisse déjà la conception qui prévaudra dans les textes d'après-guerre où la structure proprement dialogale du langage cède de plus en plus le pas à la structure « monologuée » du dire du langage. En mettant en avant le fait primordial que l'être-là est toujours déjà auprès de ce qu'il se donne à comprendre et qu'il l'est fondamentalement dans l'être-avec les Autres tout en prenant sa part de la structure de signifiante s'explicitant en significations auxquelles les mots viennent s'allier, Heidegger privilégie l'être-ensemble des « col-locuteurs » sur l'être-soi du sujet parlant ou écoutant. C'est que comprendre, nous le verrons, n'est pas tant entendre autrui, se projeter en lui et tendre à coïncider avec ses vécus expressifs que s'entendre avec lui sur la chose comprise si bien que le langage est comme le milieu, l'espace de rencontre et d'inter-locution de moi et d'autrui appelés à communiquer dans l'entente dessinant d'avance une structure d'unanimité (*Ein-verständnis*). La communication par la parole, à la limite, ne sera qu'une illusion ou une apparence car elle suppose déjà que les interlocuteurs participent tous deux des mêmes structures de signifiante et s'appréhendent dans un même univers signifiant. Sans doute l'être-là parle en s'énonçant ou s'exprimant *soi-même*, mais cette expression de soi s'accomplit nécessairement d'ores et déjà dans un monde commun à l'intérieur duquel il rencontre d'autres locuteurs, effectifs ou potentiels, qui lui portent la contradiction et où l'on ne sait plus qui parle et qui répond. Le parler mien et l'entendre d'autrui, ou inversement, finiront par apparaître comme les deux pôles, « les deux moments d'un seul système moi-autrui » dont l'auteur et porteur n'est pas un sujet souverain et pur mais une « subjectivité » anonyme, qui ne dit pas son nom²².

21. Cf. *infra*, III^e partie, ch. III et IV.

22. La formule est de Merleau-Ponty (*La prose du monde*, p. 27) qui dans nombre de textes s'emploie à mettre en lumière cet « intermonde » et système ouvert d'interlocution qu'est le langage humain où ne domine plus un sujet « pur » absolu mais un système de sujets incarnés. Le sujet parlant est comme installé dans son corps et dans son langage et quand je parle ou quand j'écoute c'est un discours « qui se parle en moi » auquel je réponds, qui m'interpelle, m'enveloppe et m'habite, « à tel point que je ne sais plus ce qui est de moi, ce qui est de lui » (*ibid.*, p. 28). Il y a comme un double mouvement par quoi se constitue le langage : l'un par quoi je me projette en autrui ou plutôt dans cet univers anonyme qu'il m'ouvre, l'autre par quoi « je l'introduis en moi » et l'identifie comme le répondant de cette parole anonyme qui m'interpelle. « Il n'y a de parole, ajoute enfin Merleau-Ponty, que pour un « je » qui porte en lui ce germe de dépersonnalisation » qui fait que je me dépouille de mon Moi pour devenir à la lettre Autrui (*ibid.*, p. 29).

CHAPITRE IV

LANGAGE ET EXISTENCE

A) L'ENRACINEMENT EXISTENTIAL DU DISCOURS

Peut-être conviendrait-il ici de corriger à nouveau l'impression fâcheuse dont on a du mal à se défaire, l'analyse se mouvant tantôt sur un plan *existentiel* et tantôt sur le plan *existential* et tend à dévoiler des structures ontologiques à partir de données appartenant à l'ordre de l'ontique voire de l'empirique. Nous abandonnant par trop au cheminement questionnant de *Sein und Zeit*, nous semblions d'autant nous éloigner de notre thème spécifique qui devait nous guider tout au long : l'éclosion de l'être du *logos* en tant que langage. Pourtant il n'en était rien. Heidegger le confesse volontiers : il a constamment mais tacitement fait usage du phénomène langage dans l'analyse des modes constitutifs du « là » de l'être-là dans lequel celui-ci se tient toujours d'ores et déjà : la *Befindlichkeit* et le *Verstehen* ainsi que ses modes dérivés que sont l'explicitation et l'énonciation¹. Aveu qui nous prescrit en quelque sorte notre tâche présente : expliciter et thématiser, dans la description de ce qu'il nomme les existentiels fondamentaux, ce qui relève essentiellement des structures propres au langage en tant que tel. La tâche s'impose d'autant plus impérativement que le sentiment de la situation et la compréhension sont déterminés de façon originaire et identique par le discours. Comment en serait-on surpris s'il est vrai que l'ensemble de l'analyse décrit la manière pour ainsi dire dont l'être-là est son « là » — expression qui nous est familière, mais dont il faut se garder de retenir la seule signification spatiale² — c'est-à-dire la manière dont il est ouvert au monde autant qu'à lui-même puisque précisément il n'est là pour lui-même que dans

1. L'analyse thématique l'a littéralement escamoté. SZ, p. 160-I (199).

2. Dans sa signification courante, ce mot « là » (*da*) sans doute ne s'entend que par référence à d'autres adverbes de lieu : ici, là-bas. En fait les déterminations du « lieu » de l'être-là ne se comprennent qu'à partir de la spatialité existentielle et sont ultimement fondées sur l'être-au-monde en tant que tel. Cf. SZ, p. 132 (164) et aussi les §§ 22 à 24.

la mesure où est là pour lui « l'être-là » du monde³. Il y a toujours pour le *Dasein* de quelque manière réciprocity de sa présence au monde et de la présence du monde.

Toutefois une objection vient ici à l'esprit : la manière dont le langage est apparu dans le monde comme un étant intramondain appartenant à la catégorie dite des étants disponibles, plus exactement des ustensiles risque de laisser entendre qu'il y a une prééminence de la structure d'intelligibilité (*Verständlichkeit*), c'est-à-dire du comprendre sur le « prendre comme » puisque, en effet, la « significabilité » du monde sur laquelle se fondent significations et parole est indissociable de la compréhension, comme l'analyse le montrera à l'évidence ; en d'autres termes, elle est indissociable de la révélation des rapports de rattachement qui constituent l'ensemble finalisé dans lequel s'inscrit l'objet-outil. N'y a-t-il pas là survivance de quelque « intellectualisme » que Heidegger s'efforcera, peut-être en vain, de surmonter ? En fait il y parvient. Il échappera au reproche de sacrifier lui aussi à l'intellectualisme impénitent des philosophes en mettant en évidence l'implication réciproque du comprendre et du se sentir en situation. Le sentiment de la situation n'est pas quelque obscur état psychique irrationnel, mais jouit toujours d'une certaine compréhension, de même qu'à l'inverse le comprendre est toujours déjà *disposé* (*gestimmt*) par quelque humeur⁴.

1. « Être-là » et se trouver en son « là ».

S'il est vrai que le « mode d'être essentiel » du *Dasein* est ce que Heidegger nomme son « être-à » (*In-sein*) par quoi il vise un mode d'être par lequel l'être-là se rapporte à son être propre, il semble que la mise en lumière des moments constitutifs de cet être ne puisse s'ancrer que dans la compréhension ontique ou préontologique que cet étant prend de lui-même. Car l'être de cet étant pour lequel il y va de son être en son être propre est précisément le *Dasein* en tant qu'il a à être son « là »⁵. Or, selon Heidegger, il y a deux modes selon lesquels l'être-là est son « là » : la *Befindlichkeit* et le *Verstehen*, les deux existentiels fondamentaux dont l'analyse sera chaque fois confirmée par l'interprétation d'un mode existentiel concret important. Il ne peut s'agir cependant que d'une confirmation phénoménale, c'est-à-dire exemplifiant à l'aide du phénomène concret une structure ontologique exemplaire. En

fait la confirmation phénoménale ultérieure ne justifie le point de départ de l'analyse qu'à condition qu'on en admette la structure circulaire telle que nous l'avons déjà entrevue à plusieurs reprises. La possibilité d'une analyse des déterminations ainsi dégagées dans l'expérience existentielle doit déjà être donnée dans la compréhension préontologique elle-même si du moins la description doit avoir une signification ontologique et pas seulement ontique. Aussi Heidegger fonde-t-il la détermination du *sentiment de la situation* comme mode de révélation ontologique de l'être-là explicitement dans l'expérience ontique d'un phénomène psychique fort courant et familier qu'on est enclin à désigner par un terme tout aussi courant et familier dans le langage quotidien : le sentiment, l'état d'âme même si ces expressions comportent le risque d'une interprétation psychologisante que l'auteur cherche à éluder en ayant recours à des concepts tels que *Stimmung* (humeur) et *Gestimmtsein* (être-disposé)⁶. Il est toute une gamme de ces sentiments ou états affectifs allant de l'égalité d'âme à l'irritation, de l'indifférence à l'ennui ou à la peur et à l'angoisse, cette disposition fondamentale de l'être-là⁷. Cependant pour ce qui est de la signification ontologique de la *Befindlichkeit* — et partant de la fonction méthodologique qu'elle remplit pour l'analytique existentielle — ce qui est visé effectivement ne peut se définir tout d'abord que négativement. Aussi le philosophe s'emploie-t-il à démarquer l'existential du sentiment de la situation d'un simple « état psychique », d'une propriété ou d'un pouvoir appartenant à l'être-là, tout comme il souligne sa non-coïncidence avec ce qu'on nomme ordinairement les « sentiments » ou les affects en général, bref, ce qui relève de la sphère du vécu psychique, qui, sans doute, ne sont pas sans rapport avec le sentiment de la situation mais seulement dans la mesure où celui-ci constitue comme leur condition de possibilité ontologique sans pouvoir être identifié avec eux.

6. Ce qui constitue la difficulté de l'analyse existentielle — que nous avons signalé en son temps — c'est la tendance nécessairement psychologisante du langage habituel dans lequel Heidegger ne peut manquer de décrire le phénomène visé. Tous les termes qu'il trouve à sa disposition sont marqués inévitablement par leur signification proprement ontique et risquent à chaque instant d'occulter le regard « ontologique ». Même le choix d'expression insolites comme *Befindlichkeit*, *Geworfenheit*, *Erschlossenheit*, etc. ne parvient pas à écarter tout danger de mésinterprétation ontique, à moins qu'on n'accepte de prendre ces mots dans leur signification la plus originelle, et donc la moins sujette à l'interprétation existentielle habituelle, sans parler de la métaphoricité spatialisante qui affecte la plupart de ces termes.

7. Le domaine dont relève pareille « psychologie des sentiments » ou états affectifs est assez peu exploré. Certes, ces phénomènes sont depuis longtemps fort bien connus dans leur réalité ontique, et ont bien des fois été pris pour thème de la réflexion philosophique. Seulement on a moins prêté attention au fait pourtant assez surprenant que l'interprétation ontologique de ce qu'il est convenu d'appeler l'affectivité n'a guère progressé depuis Aristote et les Stoïciens. Bien au contraire, puisque sentiments et affects ont été rabaisés au rang de purs phénomènes psychiques, sorte d'épiphénomènes accompagnant les actes représentatifs et volitifs. Il fallait attendre la recherche phénoménologique (en particulier Husserl et Scheler qui recueillait de fécondes impulsions de saint Augustin et de Pascal) pour que la voie fût à nouveau ouverte pour une étude originale, et même cette dernière se révélait insuffisante pour la mise en évidence des fondements ontologiques des phénomènes en cause. S7, p. 134 (166) sq. Cf. aussi WIM, p. 30 sq.

3. Telle est la signification qu'exprime le mot « là » l'essentielle « *Erschlossenheit* » de l'être-là. Notons que l'être-là (*Da-sein*) du monde n'est pas à prendre dans l'acception existentielle dans laquelle on parle du *Dasein* en tant que tel, visant, selon Heidegger qui justifie ailleurs le choix de cette expression centrale de SZ, tout à la fois et en un seul mot le rapport de l'être à l'essence de l'homme et le rapport essentiel de l'homme à l'ouverture (*Offenheit*) de l'être comme tel : le *Dasein* dit la région d'essence où se tient l'homme en tant qu'homme. Cf. WIM, Introduction (1949), p. 13.

4. SZ, p. 142 (178).

5. SZ, p. 133 (167). C'est en ce sens que Heidegger dira du *Dasein* qu'il est son « *Erschlossenheit* », son ouverture au monde et sa révélation de lui-même, qu'il est « illuminé en lui-même » en tant qu'il est ouvert au monde, c'est-à-dire en tant qu'être-au-monde.

Cependant il faut se garder aussi d'oublier que la *Befindlichkeit* n'est qu'une des structures existentielles dans lesquelles se tient l'être du « là ». Au sentiment de la situation appartient de façon tout aussi originaire le comprendre par quoi l'être-là sait où il en est de lui-même. L'implication réciproque des deux existentiels fondamentaux est telle qu'on observera tout aussi justement que « le sentiment de la situation jouit toujours d'une certaine compréhension de soi » — fût-ce sur le mode négatif, celui d'un refoulement — de même qu'à l'inverse « le comprendre est toujours disposé par quelque humeur » — fût-ce sur le mode de la « mauvaise humeur » (*Verstimmung*) dans laquelle l'être-là devient « aveugle à soi-même »¹⁶. Il convient en tout cas de retenir le comprendre comme le second mode constitutif originaire selon lequel l'être-là est son « là ».

Et néanmoins, bien qu'il y ait imbrication réciproque du sentiment de la situation et du comprendre, il semble bien que ce dernier jouisse d'un certain privilège et doive être conçu comme le mode fondamental de l'être du *Dasein* en ce sens que celui-ci se trouve révélé à lui-même en tant qu'être-au-monde dans la structure du « en vue de... » (*Worumwillen*) définissant le comprendre en tant que révélation. Ce qui tend à suggérer que la significabilité du monde est, en dernière analyse, fondée sur la compréhension. Or, nous l'avons vu, « la significabilité est ce en fonction de quoi le monde comme tel est révélé » et ce en vue de quoi le monde est. C'est cet étant « pour lequel, en tant qu'être-au-monde, il y va de cet être lui-même »¹⁷. Si telle est la définition essentielle du *Dasein*, elle confirme que ce dernier est révélé à lui-même en se situant à l'intérieur d'un ensemble de rapports de rattachement qui lui sont d'ores et déjà découverts. C'est cette double ouverture (*Erschlossenheit*) sous la forme, d'une part, du « en vue de quoi » (*Worumwillen*) et, d'autre part, de la « significabilité » qui constitue l'existential du comprendre, condition de possibilité de toute espèce de connaître.

2. Être et comprendre.

Mais jusqu'ici, encore que le comprendre original ait déjà implicitement joué son rôle dans l'analyse existentielle, nous avons omis de le thématiser en lui-même et de préciser en quoi il est un existentiel fondamental. La signification courante et ordinaire du mot « *Verstehen* » (comprendre) là encore risque de nous égarer. On pourrait en effet être tenté de le prendre dans son sens banal où il s'identifie à un mode particulier de connaissance en l'opposant par exemple à cet autre mode spécifique du connaître qu'on désigne généralement sous le terme d'« expliquer » (*Erklären*) à la manière dont W. Dilthey avait distingué comprendre et expliquer réservant le premier aux réalités proprement humaines, celles précisément où intervient des structures de signification. Ce serait indéniablement faire erreur car l'un et l'autre modes de connaître

visés par la distinction diltheyenne doivent, au contraire, s'interpréter comme « des modes existentiellement dérivés du comprendre originel »¹⁸. Il faut le souligner expressément, le comprendre est un *mode d'être*, et non pas un mode de connaître, et qui plus est, c'est un mode d'être plus fondamental que tout autre mode de connaître, que celui s'exprimant par exemple dans une compréhension conceptuelle.

Gardons-nous d'identifier le comprendre originel avec les diverses déterminations négatives que suggère le concept sur le plan ontique. Ainsi le comprendre n'a rien à voir avec une faculté intellectuelle, un pouvoir dont l'être-là humain serait doté à côté d'autres facultés qui lui seraient propres, qui viendrait en quelque sorte se surajouter à son mode d'être comme étant subsistant et l'élèverait ainsi au rang d'un être-là, comme si l'on disait de l'homme qu'il existe à titre d'être vivant ou d'animal, et que de surcroît il est pourvu d'une faculté constituant sa différence spécifique par rapport aux autres animaux : la faculté dite intellectuelle (entendement ou raison) se définissant essentiellement par un pouvoir de compréhension. Pour comprendre le comprendre il faut une fois de plus se reporter, de préférence, à un sens plus originel du mot et l'on notera qu'il a aussi une signification plus existentielle que conceptuelle. On constatera ainsi que même dans le langage courant « *Verstehen* » renvoie en effet à un « savoir y faire », à un « s'entendre à quelque chose », et par conséquent finalement à un « savoir faire » ou mieux un « pouvoir être » plutôt qu'à un savoir proprement intellectuel¹⁹. Aussi l'objet de ce savoir ou pouvoir n'est-il justement pas un quelque chose de déterminable selon la catégorie de la chosalité, mais bien plutôt un mode d'être. La compréhension, précisera Heidegger, en ce sens est l'être d'un pouvoir-être qui lui fait savoir « où il en est de lui-même » tout en étant en même temps « savoir-être-au-monde »²⁰. Pareil « savoir » n'a dès lors rien de commun avec une pure perception ou conscience de soi-même. Ce qui revient à dire que non seulement il est révélation de monde en tant que « signifiante possible », mais encore que tout étant disponible se découvre en même temps comme étant « dans mes possibilités », c'est-à-dire en tant que « pouvant être utilisé »²¹. Ainsi ce pouvoir sans objet que définit le *Verstehen*, parce qu'il est pour ainsi dire le pouvoir de son pouvoir, doit être interprété comme l'être-possible originel de l'être-là. Mais s'il renvoie de la sorte à une « possibilité », ce ne saurait être une pure possibilité « logique » (caractérisée par l'absence de contradiction) pas davantage qu'une possibilité

18. SZ, p. 143 (178). — La référence à Wilhelm Dilthey est manifeste encore que Heidegger, dans ce paragraphe, ne désigne pas nominativement son illustre prédécesseur, fondateur d'une épistémologie des sciences de l'esprit opposées aux sciences de la nature. Il lui rendra cependant hommage plus loin (cf. § 77, p. 397 sq) pour sa perspicacité herméneutique. Heidegger souligne que déjà chez Dilthey, « l'herméneutique est l'auto-fundation (*Selbstaufklärung*) de cette compréhension et constitue la méthodologie des sciences historiques seulement dans sa forme dérivée » (SZ, p. 398).

19. SZ, p. 143 (179).

20. SZ, p. 144 (180).

21. SZ, *ibid.*

16. SZ, p. 142 (178) et aussi p. 136 (171).

17. SZ, § 18 et p. 143 (178).

existentielle, celle selon laquelle un étant subsistant peut être ou ne pas être donné, bref est fondamentalement affecté de contingence. Enfin, lorsqu'on dit que « le comprendre, en tant que pouvoir-être, est de part en part imprégné de possibilité » on n'entend nullement par là que le *Dasein* serait affecté d'un pouvoir arbitraire, d'une sorte de *libertas indifferentiae*; ce serait oublier que l'être-là est, en tant que se trouvant en situation (*befindliches*), en tant qu'être jeté, toujours déjà en proie à des possibilités déterminées, qu'il s'en empare ou qu'il les néglige. Ce que Heidegger formule en précisant que « l'être-là est son propre pouvoir-être auquel il est livré lui-même, il est de part en part possibilité sur le mode de l'être-jeté »²². Si l'on tient à tout prix à rapprocher la possibilité d'être, propre au *Dasein*, de l'idée de liberté, c'est alors au sens où elle signifierait « possibilité d'être libre pour son pouvoir-être le plus original », au sens où Nietzsche déjà mit en avant qu'être libre ne signifiait pas tant être libre de, délivré et libre de toute contrainte, que plutôt libre pour devenir ce que l'on est au plus profond de son être²³. Si liberté il y a en ce sens, elle consistera pour l'être-là à se savoir livré à sa possibilité d'être laquelle n'est rien de plus que ce pouvoir de « se retrouver soi-même dans ses possibilités »²⁴.

Cependant, pourquoi, demandera-t-on, le comprendre renvoie-t-il toujours à des possibilités ? Heidegger répondra à cette question en précisant dès maintenant quelle est la structure existentielle du comprendre — avant même que ne soit explicitée la structure temporelle de la révélation de l'être-là en général et du comprendre en particulier²⁵. « Le comprendre, dira-t-il, a en lui-même la structure existentielle du projet » (*Entwurf*)²⁶. Il « pro-jette » l'être du *Dasein* vers ce en vue de quoi il est, mais tout aussi originellement vers la significabilité en tant qu'elle constitue la mondanéité du monde parce qu'il y a toujours « réciprocité » entre le comprendre de l'existence comme telle, de l'être-là comme pouvoir-être de soi-même, et le comprendre du monde en tant que tel car le projet concerne toujours « l'ouverture » de l'être-au-monde dans sa totalité. On observera même que l'être-là peut en premier lieu se comprendre à partir de son monde — et c'est même ainsi qu'il se com-

prend « tout d'abord et le plus souvent » ; mais le comprendre peut aussi bien, assurément, se « pro-jeter » dans son intentionnalité propre, c'est-à-dire être en vue de soi-même, et on le dira alors authentique tandis que dans l'existence banale quotidienne, l'être-là se comprend le plus souvent de manière inauthentique²⁷. Il n'y a là nulle péjoration du mode d'être quotidien de l'être-là se révélant dans son comprendre de soi-même à partir du monde puisqu'aussi bien le monde, nous le savons, fait partie absolument de l'être-soi du *Dasein* en tant qu'il se définit par son être-au-monde.

Ajoutons ici une nouvelle mise en garde. Lorsqu'on dit que l'être-là est jeté au monde sur le mode du « pro-jet », il ne s'agit en aucune façon de prendre ce mot de projet dans son sens habituel où il désigne la conception préalable d'un but, l'élaboration d'un plan préconçue, ce qui serait encore une façon de ramener le projet à sa signification ontique et existentielle au lieu de le prendre dans son acception existentielle. Ce serait méconnaître que « l'être-là s'est toujours déjà projeté et demeure projet aussi longtemps qu'il est »²⁸. D'où on tirera une caractéristique frappante de l'être-là — quand bien même elle n'apparaîtra en pleine lumière qu'une fois mise au jour la structure temporelle fondamentale de l'être-là — qui le distinguera à nouveau radicalement de l'étant subsistant, dont l'être se réduit à son être donné, lequel n'est jamais autre que ce qu'il est. Le *Dasein* comparé au *Vorhandensein* est constamment « plus » qu'il n'est en fait, ou plus exactement il n'est ni plus ni moins qu'il n'est en fait : il n'est jamais plus qu'il n'est dans la mesure où un pouvoir-être essentiel appartient à ce qu'il est en fait, à sa facticité ; il n'est jamais moins que ce qu'il est parce que dans sa qualité d'être possible « il est toujours existentiellement déjà ce qu'il n'est pas encore dans son pouvoir-être » ; et c'est pourquoi — « parce qu'il est ce qu'il devient ou ne devient pas » — il peut, en se comprenant, dire de lui-même : « Deviens ce que tu es ! »²⁹. Ainsi ce vers quoi l'être-là se pro-jette, ce sont ses propres possibilités, et c'est à partir d'elles qu'il

27. On sait l'importance de cette opposition de l'authentique et de l'inauthentique dans l'analyse existentielle de l'être-là : tous les modes d'être du *Dasein* pouvant se réaliser selon leur authenticité (*Eigentlichkeit*) ou leur inauthenticité ; la difficulté consiste cependant à appréhender cette opposition sans que les modes inauthentiques soient interprétés sans aucune nuance péjorative. Ce serait simplifier tout autant que de dire : le comprendre authentique est celui qui s'origine dans le Soit, le sujet, le comprendre inauthentique dans le monde car le *Dasein* est toujours déjà « au monde », qui appartient au « *Selbstsein* » de l'être-là, et « le comprendre de l'existence comme telle est toujours déjà comprendre du monde » (SZ, p. 146). « En un sens strict », inauthentique (*uneigentlich*) signifie que l'être-là ne se comporte pas en vue de son être propre mais en se laissant aller au monde, le mode d'être authentique étant celui par quoi le *Dasein* est explicitement son être propre. La difficulté sans doute — n'est-elle pas permanente dans ce texte de Heidegger ? — est d'éviter de tomber dans une interprétation moralisante ou même simplement anthropologique de la problématique de l'authentique et de l'inauthentique, au lieu de les prendre comme deux niveaux de la compréhension ontologique.

28. SZ, p. 145 (181). Sur le rapport de la « transcendance » du *Dasein* et son être comme « projet » (*Entwurf*), c'est-à-dire aussi comme projet de monde (*Weltentwurf*), cf. VWG, p. 42 (142) sq.

29. SZ, *ibid.*

22. SZ, p. 144 (179).

23. « Nicht frei wovon?... frei wazu ? » s'exclame Zarathoustra. Cf. *Also sprach Zarathustra*, I. Teil, Vom Wege des Schaffenden. Pour le problème de la liberté chez Heidegger, cf. VWG, IV et V et VWG III, p. 39 ; cf. aussi l'essai de R. GUILLEAD, *Être et liberté*. Une étude sur le dernier Heidegger, préface de P. RICQUEUR.

24. SZ, p. 144 (180).

25. Cf. SZ, p. 144 (180).

26. Cf. SZ, ch. IV, *Zeitlichkeit und Alltäglichkeit*, principalement les §§ 67 à 69.

27. SZ, p. 145 (181). — Nous avons déjà souligné qu'*Entwurf* rime avec « *Geworfenheit* » qui définit la facticité de l'être-là révélé dans le monde existentiel de la *Befindlichkeit*. Nous retrouvons là encore l'implication réciproque du comprendre et du sentiment de la situation. Aussi le projet de son propre pouvoir-être est-il livré à la responsabilité de l'être-là en tant que « jeté » dans son « là ». Il « aperçoit » ses possibilités à partir desquelles il est dans une certaine « disposition » (*Gestimmtheit*). Tout le caractère énigmatique de l'être du *Dasein* se résume dans la question de « l'être de l'être-au-monde à la fois jeté et projetant » (*Sein des geworfen-entwerfenden In-der-Welt-seins*) (SZ, p. 148 (184)).

sè comprend nécessairement sans que ces possibilités soient déjà par là même thématiques et appréhendées en tant que telles. Heidegger dira ainsi en un langage que J.P. Sartre a fait volontiers sien que dans le comprendre le *Dasein* « est ses propres possibilités » ; d'une certaine manière l'être-au-monde est ce qu'il est en découvrant le monde comme reflétant l'ensemble de ses possibilités de dévoilement en vertu desquelles il y a un monde.

Si l'on revient un instant à l'analyse générale du comprendre et à son privilège de structure existentielle fondamentale, on pourrait être tenté de la rapprocher de la conception « optique » prédominante dans la tradition philosophique : dès le commencement, celle-ci n'a-t-elle pas privilégié le « voir » comme mode d'accès à l'étant « et même de l'être », ajoute Heidegger, et ce jusqu'à la phénoménologie husserlienne qui elle aussi s'en est rigoureusement tenue au « principe des principes », bref au privilège de la pure « intuition » qui repose en fait sur la priorité ontologique de l'étant posé comme subsistant³⁰. En vérité, il convient, une fois de plus, de se garder d'un malentendu. Si Heidegger explique le comprendre comme existentiel par son « caractère projectif » en spécifiant qu'il constitue ce qu'il désignera par le terme apparemment courant et traditionnel de « visée » (*Sicht*) de l'être-là, ce n'est point d'un « voir » perceptif qu'il s'agit, pas davantage qu'il ne signifie un voir de l'esprit³¹. Le terme de *Sicht* (visée) a pour lui une signification existentielle et indique cette particularité de la révélation du « là » qui rend possible toute rencontre de l'étant accessible tel qu'il se dévoile en lui-même. La « visée » que prend ainsi l'être-là se concrétise dans ses modes fondamentaux par quoi il se rapporte aux étants autres que lui-même comme à lui-même, et qui pour cette raison furent, par anticipation, nommés par référence au mode fondamental de la visée : la circonspection (*Umsicht*) de la préoccupation, le respect (*Rücksicht*) qui caractérise la sollicitude pour autrui et enfin la « visée » de l'être lui-même en vue duquel le *Dasein* est tel qu'il est³². Cette dernière qui se rapporte primordialement à l'existence, Heidegger la nommera la « *Durchsichtigkeit* » (transparence), terme insolite par quoi il entend

30. SZ, p. 147 (183). — Bien qu'il ne soit pas nommé, l'allusion à Husserl est parfaitement transparente, comme l'atteste tout ce passage.

31. *Ibid.* Cela nous autorise, nous semble-t-il, à adopter, pour rendre le mot allemand « *Sicht* », le terme, devenu usuel et parfaitement notoire dans les écrits « phénoménologiques », de « visée », à l'encontre du mot plus simple assurément et plus courant de « vue » qu'adoptent les traducteurs. Il nous paraît de plus manifeste que Heidegger, dans cette analyse, « en vue le problème husserlien de l'intentionnalité et des modes de visée de la conscience s'exemplifiant chez Husserl dans le mode de visée éminent qu'est « l'intuition », tant sous sa forme sensible qu'idéatique ou catégoriale. Sur la priorité de l'intuition chez Husserl, cf. par exemple *Ideen I*, § 24.

32. *Ibid.* — Afin de maintenir une certaine harmonie dans la traduction des différents modes fondamentaux de la visée, nous avons essayé, sans doute en demandant à notre tour au lecteur français un effort — qu'il jugera excessif autant que vain — d'attention à l'étymologie des termes employés, de faire apparaître, dans la traduction, l'idée de la « vision » qui reste parfaitement lisible dans les mots allemands respectifs alors que la manière dont, normalement, on tendrait à les rendre en français risque d'effacer le fond sémantique commun.

caractériser ce qu'on a coutume de comprendre par « connaissance de soi » (*Selbsterkenntnis*) à condition de l'entendre correctement comme l'appréhension de la révélation de l'être-au-monde dans sa totalité à travers ses moments constitutifs essentiels³³.

En soulignant ainsi qu'en dernière analyse toute espèce de visée quelle qu'elle soit est primordialement fondée sur le comprendre en tant qu'existential, Heidegger entend mettre fin à la primauté ontologique traditionnelle de l'intuition, même de celle que privilégie la phénoménologie husserlienne sous le nom d'intuition des essences (*Wesensschau*) ; elle aussi n'est rien de plus qu'une forme dérivée du comprendre. On devine dans ces conditions pourquoi le « voir » ne saurait, selon Heidegger, avoir nulle priorité sur « l'entendre » comme mode d'accès à l'étant, et même à l'être comme tel, puisqu'il ne peut s'agir dans les deux cas que de deux formes dérivées d'un même mode d'être fondamental de l'être-là : le comprendre. En définitive, on ne saurait décider de la valeur et du rang de ce mode de voir phénoménologique que lorsque sera explicité le concept d'être et de structure d'être, en un mot lorsque l'ontologie fondamentale aura assuré des fondements conceptuels à la phénoménologie de la perception³⁴. On comprend de la sorte aussi que le projet de l'être-là vers ses possibilités d'être anticipe déjà une certaine compréhension de l'être, mais l'anticipe de manière non explicitée dans un concept ontologique. Telle était déjà la thèse que l'auteur avait exposée, il est vrai sous une forme encore « dogmatique », dès le paragraphe introductif de *Sein und Zeit* relatif à « la primauté ontique de la question de l'être »³⁵.

Si Heidegger, par le rôle éminent conféré au comprendre et à l'explication qu'il en donne — le comprendre est comme la « visée de l'être-là (*Sicht des Daseins*) » — semble assumer l'héritage métaphysique pla-

33. SZ, p. 146 (182). — Le choix de ce terme de *Durchsichtigkeit* — pour lequel la traduction ne permet pas, malheureusement, de préserver le lien avec le mode fondamental de la visée (*Sicht*) — s'est imposé au philosophe pour autant qu'il voulut renvoyer à l'unité et à la globalité du phénomène en cause, sur laquelle il a mis l'accent plus d'une fois au cours de l'analyse ; en même temps que la « totalité structurale » (*Strukturganze*) il s'agit à chaque fois de mettre en lumière les différents « moments structurels » (*Strukturmomente*). Cf. SZ, p. 131 (164/5).

34. SZ, *ibid.* On retrouve ici le problème, déjà effleuré dans l'introduction où furent esquissés les rapports d'implication réciproque et herméneutique de l'ontologie et de la phénoménologie, notamment au § 7 où Heidegger développe l'idée de « la méthode phénoménologique » de son questionnement. Mais à présent il semble que les rapports se soient inversés puisque la méthode phénoménologique ne peut légitimement s'exercer qu'une fois assurée des concepts ontologiques sur lesquelles elle se fonde, tâche précisément réservée à l'ontologie fondamentale. L'avenir montrera toutefois que même l'ontologie fondamentale est impuissante à venir à bout de sa tâche tant que n'aura pas été accomplie la vraie « *Kehe* » de la pensée qui la portera directement du *Dasein* au *Sein* lui-même ; c'est ce « tournant » qui s'annonce dès 1935 (EM) sinon déjà, moins explicitement sans doute, en 1930 dans *Vom Wesen der Wahrheit* où point le premier « retournement » (*Umkehrung*) de la pensée métaphysique s'exprimant dans la formule : « l'essence de la vérité est la vérité de l'essence », qui conduira à un questionnement plus intensif « sur la vérité de l'être et non plus seulement de l'étant ». *Op. cit.*, p. 26 (193) sq.

35. SZ, § 4.

tonicien de la précellence ontologique du voir, du théorique, bien que le concept soit vidé de son contenu spéculatif au point qu'il coïncide presque avec l'idée de « Sichten » (trier, passer au crible) qui fait signe du côté du pratique, ce n'est qu'une apparence, comme l'atteste entre autres la critique de la conception naïvement intuitionniste de la méthode phénoménologique. Ailleurs il confirmera la dénonciation du primat philosophique du voir en soulignant que ce n'est pas à proprement parler la « vision » mais plutôt l'entendre (*hören*) qui fonde l'être-en-commun. On peut conjecturer que si le langage — et toutes nos langues métaphysiques — se trouvent comme envahis par la métaphysique de la lumière et la prédominance qu'elle instaure du voir préparé par le mode existentiel fondamental du comprendre, l'effort de la pensée devra aller dans le sens d'une restauration des droits de l'entendre sur le prendre et le voir comme mode d'accès privilégié à l'être, il est vrai en dépouillant l'entendre tout autant que le comprendre de toute signification corporelle³⁶.

B) 1. DE LA COMPRÉHENSION À L'EXPLICITATION

Le comprendre apparaît ainsi comme le mode d'être fondamental du *Dasein* se révélant comme projet de son être, pouvoir-être plutôt que savoir théorique lors même que selon son mode inauthentique, dans l'existence quotidienne, il est primairement compréhension du monde. Cependant si l'explicitation de la constitution existentielle de l'être du « là » par le « projet jeté » de l'être du *Dasein* n'en a fait qu'accentuer le caractère énigmatique, combien doit paraître plus énigmatique encore, à ce stade de l'analyse de l'être-là, la manière dont le comprendre se fera véritablement « onto-logique », c'est-à-dire la manière dont le pouvoir-être originel du comprendre se révélera « pouvoir-dire » encore qu'on ne soit pas loin de deviner que ce dernier existentiel a même dignité ontologique que le comprendre et le sentir, et ce d'autant que l'on sait déjà que l'unité phénoménologique du phénomène de l'être-au-monde requiert des rapports de fondation ou de détermination réciproque entre

36. SZ, p. 146 (182), et aussi *infra*, III^e partie, ch. 3. — Il arrivera plus tard à Heidegger de se défendre contre l'interprétation « optique » que semble suggérer le terme « Lichtung » de l'Être, comme si seule l'image de la lumière devait en l'occurrence emporter la compréhension. En fait « Lichtung » (qu'on traduit souvent, et apparemment à tort, par « éclaircie ») comme le verbe « lichten » ne font pas vraiment signe vers le « lumière de la raison », le lumen naturel de la métaphysique classique. « Lichtung » qui est selon lui un emprunt au français et devrait se traduire par « clairière » se rattache à « licht » qui a même origine que « leicht » (léger) et par suite indique plutôt l'espace dans la forêt qui a été débarrassé des arbres et donc se trouve comme découvert. Ce qui est premier, c'est cette « ouverture (*Offene*), cet espace libre (*Freie*) plutôt que l'idée de lumière, de luminosité, qui au contraire présuppose la clairière dans l'obscur sous-bois. Enfin, et nous voilà renvoyés à l'entendre, l'ouvert, la clairière n'est pas seulement libre pour la lumière et l'ombre, mais est aussi bien pour la voix qui retentit et dont l'écho va se perdant, comme pour tout ce qui sonne et résonne et dont le son s'en va mourant. « Lichtung » est l'ouvert pour la présence et l'absence. Cf. ZSD, p. 72 (127).

les différents moments constitutifs¹. Pour que la mutation du comprendre en pouvoir dire s'effectue, il faut — et il suffit, semble-t-il, — dès lors que le comprendre s'explique soi-même, qu'il « se donne forme à soi-même » et parvienne en quelque sorte à soi-même²; en d'autres termes, et en un langage métaphysique que Heidegger répudie, il faut que le comprendre prenne conscience de soi en se posant ou en développant les moments de sa propre constitution. Or c'est là précisément une possibilité qui lui échoit en vertu de sa nature propre d'existentiel car loin d'être un phénomène purement statique à la manière d'une propriété dont l'être-là serait affecté une fois pour toutes, le comprendre comme projet recèle en soi le pouvoir dynamique de se développer en ses propres possibilités. Cet autodéveloppement du comprendre que Heidegger désigne par un terme dont le choix judicieux n'apparaîtra qu'ultérieurement n'est cependant pas une mutation au sens où elle signifierait la transformation de la compréhension en autre chose³. Bien au

1. Heidegger souligne plus d'une fois la nécessité qui s'impose à l'analyse existentielle d'anticiper le phénomène de l'être-au-monde dans sa globalité structurale; elle s'explique essentiellement par le risque, que fait courir l'analyse des moments particuliers, de faire éclater et s'émettre en éléments dissociés le phénomène unitaire. SZ, p. 131-3 (164-7).

2. SZ, § 32. — Heidegger parle de « *Ausbildung* » qui signifie à la fois développement et formation.

3. SZ, p. 148 (184).

« *Auslegung* », tel est le terme choisi par Heidegger, dont la traduction française par « explicitation » risque de voiler une fois de plus bien des nuances de signification importantes. Comme la suite du paragraphe le montrera, *Auslegung* signifie aussi « interprétation » et renvoie à toute la problématique de l'herméneutique du comprendre. L'interprétation, au sens où l'entend le philologue et sans doute aussi le philosophe lorsqu'il se fait l'interprète de la pensée d'autrui, n'est qu'un mode dérivé du comprendre et de l'explicitation. Nous avons déjà pu entrevoir les difficultés que suscite le problème herménéutique du comprendre au regard d'une pensée purement logique (cf. *supra*, ch. I). L'*Auslegen* est littéralement le processus par quoi ce qui est compris « se dépêche » en ses moments constitutifs et fait du même coup apparaître l'articulation possible du phénomène compris (cf. plus loin § 33, p. 154 sq.). On verra enfin le rôle capital que jouera le capital du verbe « *auslegen* » dans la théorie du *Logos* heideggerienne et dans sa méthode étymologisante. Savoir si le rôle central que jouera le concept d'« *Auslegung* » dans l'analyse existentielle à la fois confirme sa provenance phénoménologique et herménéutique et prolonge la conception husserlienne de l'*Auslegung* comme méthode phénoménologique fondamentale et de sa fonction stratégique exigerait une analyse tant historique que systématique de ce concept chez Husserl et chez Heidegger qui dépasserait le cadre de notre problématique. On notera que l'*Auslegung* remplit chez Heidegger primordialement une fonction ontologique universelle, déterminant le comprendre et donc un mode d'être fondamental du *Dasein* avant de prendre une signification proprement méthodologique dans la définition de l'herméneutique, proprement caractérisée comme une « affaire de l'explicitation ». Reconnaissons cependant la place méthodologique éminente qu'occupe le concept d'*Auslegung* également chez Husserl qui définit, dans les *Méditations cartésiennes*, la phénoménologie transcendantale comme « universelle und eidetische Selbstauslegung » de l'ego (*op. cit.*, p. 180 et aussi § 41) lui proposant comme tâche d'« expliciter le sens que ce monde a pour nous avant toute philosophie » (*ibid.*, p. 177) et précisant que « le problème de l'explicitation (*Auslegung*) phénoménologique de l'ego monadique... embrasse tous les problèmes de la phénoménologie de la constitution voire de « la phénoménologie en général » (*ibid.*, p. 103). Sur ce problème de la présupposition herménéutique de la phénoménologie husserlienne et la fonction de l'*Auslegung* dans la mise en œuvre du projet philosophique de la phénoménologie transcendantale, cf. P. RICHAUX, *Phénoménologie et Herméneutique*, Publications du Centre de Recherches phénoménologiques.

contraire, dans l'explicitation (*Auslegung*) le comprendre devient littéralement lui-même tout en s'appropriant et en faisant vraiment sien ce qui est compris sans que pour autant elle soit déjà d'emblée une prise de connaissance du compris. Ce qui est compris en fait et explicité, ce n'est pas tant tel objet de connaissance donné que l'être même de l'être-là dans son pouvoir-être. D'où il s'ensuit que l'explicitation n'est rien de moins que « l'élaboration des possibilités projetées dans la compréhension »⁴. L'explicitation dès lors n'est rien d'autre que le comprendre en lui-même en tant qu'il s'appréhende *explicitement* comme pouvoir de révélation de l'être-au-monde dans la double acception de l'expression : le monde se révèle à lui comme structure de signification à partir de laquelle l'être-là se donne à comprendre soi-même. L'être-là préoccupé découvre ainsi le monde déjà compris, ce qui veut dire qu'il l'explicité en tant que tel et qu'il appréhende *expressément* (*ausdrücklich*) l'étant intramondain visé dans la compréhension du monde⁵. Ainsi lorsqu'un étant disponible est explicitement compris, il est explicité ou mieux posé dans ce « pour quoi » (*wo-zu*) il est, à quoi il est destiné ; tout étant intramondain est ainsi susceptible d'être appréhendé *comme* ceci ou cela, *comme* table ou *comme* bureau, etc... lorsqu'il est objet d'une compréhension explicite. C'est ce que Heidegger nomme « la structure de l'en tant que » (*Als-Struktur*) qui détermine tout étant compris et « constitue l'explicitation »⁶ ; elle est *comme* telle en quelque sorte la structure existentielle d'où émergeront sens et signification.

Mais quel est exactement le processus en cause ? Dirait-on qu'à la question, sans doute encore non explicitement formulée dans un discours verbal, quant à la nature de tel étant disponible que s'adresse l'être-là dans sa préoccupation, l'explicitation l'amène à répondre en indiquant ce à quoi il peut bien servir ? Pas exactement, répliquera le philosophe. La réponse au questionnement circonspect n'est pas simplement l'indication du nom de ce quelque chose, au contraire c'est la compréhension de l'objet nommé « *comme* ce *comme* quoi doit être pris ce qui est en question »⁷. En fait, ce qui est compris l'est de telle sorte que pour être ce qu'il est il doit toujours déjà être accessible de manière qu'on puisse dégager expressément ce qui en lui apparaît *comme* cet « en tant que » qui le définit.

On aurait tort, par conséquent, de se croire ici d'emblée au cœur même de l'analyse du discours ou du langage encore que tout se passe comme si l'explicitation du comprendre ne pouvait s'accomplir qu'au

4. SZ, p. 148 (185).

Il faut se garder dès lors d'identifier l'explicitation à une opération de connaissance de l'objet compris dans son appartenance à la structure de signification et du tout finalisé.

5. SZ, *ibid.* — Bien entendu, comme l'atteste la note précédente, il n'est pas question d'assimiler « le monde déjà compris » à une connaissance théorique élaborée du monde posé comme totalité des réalités ; la compréhension du monde ici visée est en quelque manière une « précompréhension ontologique » de sa structure de signification à l'intérieur de laquelle survient toute compréhension explicite des étants intramondains. La compréhension est l'originaire révélation « du » monde et l'ouverture primordiale de l'être-là « au » monde.

6. SZ, p. 149 (185). — La structure de l'en tant que constitue *comme* la condition de

7. LZ, *ibid.*

niveau de la parole au moins implicite. Il n'en est rien quand bien même les termes utilisés à dessein par Heidegger dans sa description de la formation du comprendre pouvaient le suggérer. Il n'est pas besoin, soulignons-le, que l'explicitation prenne « la forme de l'énonciation verbale »⁸. Pour percevoir tel objet sous mes yeux ou à la portée de ma main comme le stylo sur le bureau, ai-je besoin réellement de l'appeler par son nom ou du moins de le savoir et de le penser, bref de me le dire en quelque sorte à moi-même ? Il ne le semble pas, nous assure Heidegger en rejoignant par là la thèse husserlienne sur l'existence d'une expérience antéprédicative, prélinguistique. Il se réfère du reste directement à Husserl lorsqu'il ajoute : « Tout voir simple antéprédicatif de l'étant disponible est déjà en lui-même compréhension et explicitation »⁹. En revanche, voir un objet sans le prendre du même coup pour ceci ou cela n'est guère attitude naturelle ; elle suppose au contraire une modification artificielle d'attitude par quoi on réduit l'objet d'usage à n'être plus que pure chose. Les choses de notre proche environnement que nous percevons en nous occupant d'elles comportent d'entrée de jeu l'indication d'une structure de « l'en tant que ». Nous l'avons déjà vu à l'occasion de l'analyse de l'être des étants disponibles, la chose du monde n'est jamais d'abord purement chose privée de toute signification pragmatique pour devenir ensuite seulement ustensile, objet disponible : elle est d'emblée chose-ustensile. En d'autres termes, l'objet perçu dès l'instant qu'il est appréhendé *comme* ceci ou cela a sens pour moi, même s'il est vrai que ce dernier n'est pas *ipso facto* un « sens dit ». Il y a dès lors, selon Heidegger, possibilité de perception antéprédicative ou prélinguistique tandis qu'il n'y a pas de perception pure ; toute perception inclut a priori la présence explicite des rapports de renvoi, l'indication de la destination (*Um-zu*) de la chose perçue, qui relèvent de la structure du tout finalisé au sein duquel et à partir duquel l'étant perçu est compris¹⁰. On se rappellera l'analyse où Heidegger montre l'être de

8. SZ, *ibid.* — Il y a là plusieurs constatations : d'une part, l'explicitation intervient déjà dans la préoccupation quotidienne se souciant des choses-ustensiles avec lesquelles l'être-là est en rapport « tout d'abord et le plus souvent » et qui forment son environnement quotidien ; lorsque je « vois » le marteau à portée de ma main et que je la tends pour m'en saisir, je l'ai déjà appréhendé *comme* marteau, et donc explicité *comme* outil servant à donner des coups de marteau ; mais d'autre part, il n'est pas besoin pour cela que la signification qu'il a dans ce contexte : outil à marteler soit nécessairement fournie déjà dans un énoncé, dans une proposition en déterminant et en exposant tous les éléments intervenant.

9. SZ, p. 149 (185). — Une fois de plus, la traduction risque de fausser le sens de l'analyse. Comme l'indique la typographie même (*verstehend-auslegend*) dont use Heidegger, tout voir antéprédicatif est d'emblée et inévitablement compréhension et explicitation du perçu. Il n'y a pas, comme risque de le suggérer la traduction française, de succession des deux moments : *comme* s'il y avait d'abord compréhension du donné, puis explicitation de son sens d'objet d'usage par exemple. En fait, dans l'expérience quotidienne, il s'agit d'un seul et même processus que seule l'analyse parvient à défaire en ses moments constitutifs.

10. SZ, p. 149 (186). C'est le voir antéprédicatif qui, selon Heidegger *comme* selon Husserl, reçoit en soi déjà une manière de comprendre et d'interpréter, de signifier puisqu'il renferme en soi les rapports de renvoi dans leur expressivité même et tels qu'ils appartiennent à l'ensemble finalisé à l'intérieur duquel se rencontre tout objet intramondain.

l'étant disponible défini par son appartenance à un complexe d'ustensiles, qui seule donnera sens à l'outil particulier. Le donné « antépédicatif » est déjà articulé en lui-même avant que n'intervienne une articulation proprement prédicative de son « sens » dans un énoncé qui le thématise. Il appert ainsi que l'articulation de ce qui est compris et explicité comme ceci ou cela précède effectivement l'énonciation thématique proprement dite qui elle ne fait que précisément « donner expression » à l'étant explicité en tant que ceci ou cela, par quoi il se donne comme marteau ou table ayant telle ou telle utilité, telle valeur ou signification pour nous. La structure de « l'en tant que » dès lors n'apparaît pas seulement avec l'énoncé proprement dit imposant à l'objet compris son articulation propre ; au contraire, l'énoncé lui-même n'est possible qu'à condition que ce qui est à exprimer soit déjà « pré-donné » comme exprimable¹¹.

Telles sont les données qui permettent de qualifier d'absurde l'idée de l'apriorité de la perception pure sans explicitation de l'étant appréhendé comme ceci ou cela, comme si l'explicitation du comprendre devait toujours être précédée d'une saisie « neutre » de l'objet posé comme purement subsistant, comme pure chose sans indication aucune relative à son « utilité ». Pareille perception pure suppose en fait, Heidegger le soulignera à plusieurs reprises, une attitude abstractive dans laquelle l'étant intramondain est comme dépouillé de sa « structure d'en tant que » (*Als-Struktur*), et d'abord dépouillé de toute ustensilité. Peut-être même serait-il plus juste de noter que ce dont se trouve privé la pure perception en se dépouillant de la structure de l'en tant que, c'est tout simplement de la compréhension en tant que telle : à la limite un tel percevoir équivaut à un « ne plus comprendre » ; ou du moins c'est pur artifice que de poser de la sorte l'étant intramondain en le détachant de son contexte, en l'isolant ou l'enfermant pour ainsi dire dans sa pure « substantialité » (*Vorhandenheit*), voire en le réduisant à la pure extériorité à la manière cartésienne (*res extensa*)¹².

11. *SZ*, *ibid.* — N'y a-t-il pas là d'entrée de jeu une manière de souligner l'enracinement antépédicatif des articulations discursives que mettra en œuvre l'énoncé proprement dit dans la forme du discours s'énonçant ?

12. Rappelons une fois de plus l'affinité de cette analyse heideggerienne avec les recherches de Husserl sur la « phénoménologie de la perception », principalement telles qu'elle sont exposées dans le tome II des *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, dont Heidegger avait connaissance de même qu'il était familier des recherches husserliennes des années au cours desquelles il conçut lui-même ses travaux sur *Sein und Zeit*, par exemple des leçons de Husserl du semestre d'été 1925 sur la « Psychologie phénoménologique ».

Plusieurs publications, on l'apprend depuis, portent témoignage de la connaissance que Heidegger avait des recherches inédites de son maître, comme il le rappelle du reste lui-même plus d'une fois. Il ne serait pas étonnant dans ces conditions qu'il se servît de analyses husserliennes concernant la constitution de la « chosenalité » (*Dinglichkeit*) où Husserl souligne de son côté que l'appréhension de la chose comme « pure chose » (*blosse Sache*) résulte en fait d'une attitude spécifique, qu'on nommera « attitude théorique », qui requiert une sorte de « réduction » ou « abstraction » préalable privant les choses de leurs coefficients affectifs et axiologiques en vertu desquels elles sont spontanément et immédiatement aperçues comme table, chaise, maison, outils, vêtements, etc..., bref comme des objets d'usage (*Gebrauchsbjekte*) ayant telle valeur pratique. Cf. *Ideen II*, § 41, p. 24-27.

Les précisions que nous venons de rappeler permettent ainsi d'écartier résolument la thèse selon laquelle il y aurait une sorte de stratification de l'expérience dans laquelle la perception pure d'un donné purement subsistant constituerait la couche élémentaire où la chose se donnerait comme chose sans indication de sa « signification », de son utilité ou de sa finalité, sur laquelle viendrait se greffer ensuite une couche moins élémentaire où la chose serait enfin comprise comme table, bureau, ou marteau, comme si la fonction spécifique de l'explicitation du comprendre consistait à plaquer une « signification » (table, bureau, marteau) sur un donné auparavant neutre, en quelque sorte « nu », sans signification ou plutôt sans « désignation » de son appartenance à un complexe d'ustensiles quelconque et finalement à un « monde », bref, comme si l'explicitation « couvrait d'une « signification » la nudité de l'étant subsistant », le revêtait d'un habit le faisant reconnaître pour ce qu'il est, table, bureau, marteau¹³. Qu'il n'en soit rien, nous le savons dès l'instant que tout étant disponible que nous rencontrons à l'intérieur du monde environnant s'inscrit toujours déjà dans un univers signifiant et se comprend à partir d'un tout finalisé. Néanmoins il n'est point nécessaire que ce dernier soit directement et chaque fois appréhendé par une explicitation *expresse* ; au contraire, le tout finalisé dans lequel s'inscrit l'objet, même une fois explicité expressément, finit le plus souvent par retomber dans une compréhension *implicite*. Et c'est précisément en tant que tel, c'est-à-dire dans ce mode implicite que le tout finalisé sert de fondement essentiel à l'explicitation quotidienne¹⁴.

Mais comment l'explicitation se présente-t-elle concrètement dans la préoccupation quotidienne, ou encore comment le comprendre parvient-il explicitement à lui-même ? Heidegger décèle trois moments dans le développement de l'explicitation : il note tout d'abord que pour s'accomplir, elle a besoin d'un point de départ, d'un fondement, bref d'un quelque chose sur quoi prendre appui ; elle le trouve dans ce que Heidegger nomme un « acquis préalable » (*Vorhabe*) en prenant une fois de plus ce mot en un sens inhabituel, étymologique¹⁵. Ce qu'elle explicite, elle l'a en quelque sorte déjà compris en fonction de l'ensemble finalisé au sein duquel elle se meut, quand bien même il demeure voilé, enveloppé, bref non explicité. L'explicitation est en elle-même une manière de s'approprier le « déjà compris » mais non encore expressément appréhendé comme tel et cette opération ne saurait s'effectuer que « sous un

13. *SZ*, p. 150 (168-7). — On voit donc que la structure de finalité, à l'intérieur de laquelle l'étant rencontré dans le monde prend signification, est toujours déjà révélée dans la compréhension du monde, compréhension antépédicative qui est antérieure à toute connaissance théorique du monde, mais elle est expressément exposée (*herausgelegt*) par l'explicitation.

14. *SZ*, *ibid.*

15. Heidegger met en effet ici l'accent sur le préfixe *Vor* et donne au mot *Vorhabe* non pas la signification figurée courante de propos, dessein, intention, mais plutôt d'un « avoir » déjà acquis, dont on dispose d'ores et déjà, sans pourtant, il est vrai, effacer le sens habituel du mot. Il en va de même pour les deux autres moments signalés : *Vorsicht* et *Vorgriff* où il faut mettre l'accent sur l'idée d'anticipation qu'ils recèlent sans naturellement perdre de vue la modalité de l'anticipation. Cf. *ibid.*

point de vue » déterminé, ce qui veut dire que l'explicitation s'appuyera sur une « *Vorsicht* », une pro-spection ou pré-vision qui envisage le déjà acquis dans un « sens » déterminé, le projette en quelque sorte dans une direction donnée et circonscrit à l'avance une « région du monde » dans laquelle apparaîtra l'étant, objet de la compréhension¹⁶. La compréhension lorsqu'elle se fait explicite relie le déjà compris implicite à une visée intentionnelle qui le situe dans une « perspective » donnée d'avance : c'est ainsi seulement que l'objet compris devient « concevable », c'est-à-dire objet d'une appréhension conceptuelle possible. Enfin pour que l'explicitation soit complète, elle requiert une *conceptualité*, autrement dit elle se fonde sur une « *Vorgriff* », une « pré-conception » qui anticipe en quelque façon le « sens » de l'étant rencontré. Car, dira Heidegger en conclusion de la rapide description des trois moments constituant l'explicitation en tant que telle, « l'explicitation n'est jamais une saisie vierge d'un étant simplement pré-donné »¹⁷. Seulement, se demandera-t-on, où va-t-elle chercher ses « pré-concepts » ? où puise-t-elle en fait sa forme conceptuelle ? Heidegger signale deux possibilités : ou bien elle les puise dans l'étant lui-même ou bien elle les apporte d'ailleurs — d'une autre région de l'étant ? — pour les imposer à l'étant à expliciter même si ces concepts sont inappropriés à son mode d'être¹⁸. Enfin,

16. SZ, *ibid.* — On notera que l'explicitation est directement décrite comme un procédé de *dévoilement* (Enthüllung) et qu'elle se place toujours sous l'égide d'une visée préalable qui « entoure » l'objet pris dans son propos en vue d'une possibilité d'explicitation déterminée.

17. « *voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen* ». SZ, *ibid.* — Il semble que Heidegger s'oppose ici à la thèse phénoménologique de la possibilité d'une pensée « sans présupposés » que Husserl pose comme principe de toute recherche relevant de la théorie de la connaissance et prétendant au rang de savoir rigoureux. Tel fut du moins le principe méthodologique indispensable à l'analyse phénoménologique qu'il préconisa dès l'introduction au tome II des *Logische Untersuchungen*. Il visait toutefois essentiellement les présuppositions métaphysiques ou celles provenant des sciences, ou encore des présuppositions psychologiques qui risquent de grever sérieusement les résultats des recherches phénoménologiques (op. cit., p. 22). Heidegger, au contraire, en vertu de la structure d'anticipation qui constitue l'incontournable présupposé de l'explicitation, juge qu'aucune interprétation ne saurait échapper à ce qu'il nomme le « cercle herméneutique » : toute explicitation qui entend promouvoir une compréhension expresse doit avoir déjà compris ce qu'elle propose d'explicitier. Ce cercle que logiciens et scientifiques taxeront de vicieux n'est rien d'autre que l'expression de la structure existentielle d'anticipation (*Vor-Struktur*) qui détermine l'être du *Dasein* lui-même. Cf. SZ, p. 152 sq. (187), et aussi *supra*, I, 3.

18. SZ, p. 150 (187). — Bien que Heidegger, dans ce contexte, ne juge pas à propos de préciser davantage ce problème de la préconception qui pèse sur toute espèce d'interprétation, ni à plus forte raison de s'interroger sur son origine et le processus de sa genèse, — encore qu'il mette en garde contre la tentation de se laisser imposer cette préconception par de vagues idées voire de concepts populaires, au lieu de les puiser aux « choses elles-mêmes » — on peut soupçonner qu'il fait allusion en tout cas à l'inadaptation de certain langage métaphysique au questionnement ontologique authentique qu'il s'efforce de promouvoir dans *Sein und Zeit*, et qui impose la nécessité d'un langage philosophique nouveau, dont il déplore de plus en plus l'absence tout en s'employant à y remédier pour son compte en « déconstruisant » autant que faire se peut l'héritage métaphysique de la langue philosophique traditionnelle au profit de la sollicitation d'une langue dans laquelle les mots eux-mêmes ont la parole afin qu'éclate leur originaire puissance d'appellation. Peut-être, plus généralement encore, songe-t-il aussi à l'inadaptation du langage en général

quelles qu'en soient les difficultés pratiques, toute compréhension, toute interprétation — même celle qui se veut interprétation exacte et prétend s'en tenir aux seules « données objectives » d'un texte — repose toujours sur une précompréhension et une préinterprétation ; elle est toujours déjà prise dans une conceptualité définie, fût-elle provisoire et assurément révisible, et, l'analyse ultérieure l'attestera à l'évidence, elle procède du langage qui renferme toujours déjà une conceptualité *élaborée* dans laquelle viendra puiser toute espèce de comprendre, de la pensée ordinaire quotidienne à la pensée scientifique la plus rigoureuse. L'interprétation philologique la plus exacte, qui entend s'appuyer sur les seules « données objectives » d'un texte, n'est finalement jamais rien de plus que la « présomption » (*Vormeinung*) prétendument évidente, mais simplement non discutée de l'interprète. Toute interprétation, inévitablement, recèle ainsi des « prédonnées » sous la forme précisément d'un acquis préalable, d'une prévision et d'une préconception¹⁹.

2. L'émergence du sens.

C'est ici qu'intervient dès lors explicitement un autre concept clé, généralement considéré comme constitutif du phénomène langage, que nous n'avons nullement perdu de vue, loin de là. Nous pouvions d'autant moins le perdre de vue que les différents moments de la révélation de l'être-là constituent un seul et même phénomène unitaire dans lequel ne peut guère se différencier ce qui appartient à la structure propre au comprendre et ce qui appartient directement à la structure de l'énoncé, mode dérivé de l'explicitation et forme anticipée du discours, lui-même étant en fait l'articulation même de la compréhension, comme il l'apparaîtra à l'évidence au paragraphe consacré au langage proprement dit²⁰. Ce concept qui constitue la jointure pour ainsi dire des différents moments existentiels est le concept de « sens ». Le moment où surgit dans l'analyse existentielle ce concept clé non seulement de toute théorie du langage, mais encore de toute théorie « logique » en général est significatif et définit d'emblée la manière originale, non traditionnelle, dont Heidegger l'analyse. Le philosophe avait déjà buté contre le paradoxe qu'implique la « quête du sens », et ce dès sa thèse de 1914. Toutefois, dans ce texte de jeunesse, il avait encore privilégié, comme il le fera aussi dans sa thèse d'habilitation, la nature « logique » ou « rationnelle » du concept en expliquant que le sens n'est rien de plus ni rien de moins que le contenu logique du jugement²¹. Le sens dès

à l'expression de telle ou telle région de l'être du fait que nos langues sont le plus souvent l'expression d'une ontologie de l'étant subsistant, d'une métaphysique de la substance et de la représentation où l'emportent les catégories de la substantialité et de la spatialité. Il avait déjà dénoncé ce défaut des « langues métaphysiques » dans leur essence dans sa thèse de 1915 en rappelant notamment les critiques de Bergson relatives à l'impuissance du langage à exprimer la sphère mouvante du psychisme humain. Cf. DS, in FS, p. 258 (140) sq. Cf. *supra*, I^{re} partie, ch. II.

19. SZ, p. 150 (187).

20. Cf. SZ, § 34, notamment p. 160/1 (196/9).

21. Cf. LUP, in FS, p. 112 sq. et *supra* I^{re} partie, ch. I.

lors n'était rien de plus que le corrélat objectif d'un acte constituant, le jugement et de ce point de vue l'interprétation du jeune Heidegger restait indirectement fidèle à la pensée husserlienne.

Quoi qu'il en soit exactement de l'héritage husserlien, Heidegger, dans l'interprétation ontologique et existentielle du sens qu'il proposera dans *Sein und Zeit*, rompra à la fois avec Husserl et avec une certaine conception « logiciste » qui fut la sienne à l'époque de ses thèses sur la théorie du jugement et sur le Traité des catégories selon Duns Scot. L'analyse du sens, en 1926, se situera en même temps en deçà et au-delà de la sphère de l'objectivité comme de la signification, et à ce titre prépare et anticipe l'analyse du « logos » comme sens et discours ; elle confirme, d'une part, l'enracinement du discours dans un « sens » pré-linguistique et ouvre toute compréhension du monde sur une dimension dont l'appréhension est réservée au discours en tant qu'il est l'articulation effective du sens. Contrairement à ce qu'on a coutume de soutenir, le sens n'est pas une catégorie objective, une catégorie de l'être. Ce n'est pas la chose, ni l'objet ni la situation qui « a sens » ou est « dénué de sens » ; celui-ci n'est en rien une propriété inhérente à l'étant que ce dernier cacherait en lui, et qu'on pourrait, à condition d'être attentif, déceler « en lui » ou qu'on lui conférerait comme une « qualité » éminente, ou encore comme une propriété que l'étant, ordinairement, dissimulerait « derrière » lui et qu'il faudrait aller quérir comme « dans son dos », bref qui appartiendrait à tout le moins à l'étant en tant que tel même s'il requerrait un processus spécial de dévoilement ou de découverte²². C'est, par conséquent, improprement qu'on dit d'un étant intramondain qu'il a un sens lorsqu'il a été découvert et qu'il est devenu « objet de compréhension » ; en fait, avoir sens et être devenu accessible dans son être, en un mot être intelligible pour l'étant, c'est tout un parce que le sens, en dernière analyse, est « ce en quoi se tient la compréhension possible de quelque chose » sans qu'il soit expressément thématisé en tant que tel²³. Ainsi le sens apparaît comme la condition de possibilité de la compréhension de l'étant dans son être. Il est proprement, déclare Heidegger, « la structure formelle et existentielle de la révélation caractéristique de la compréhension »²⁴. D'où il s'ensuit que ce qui est compris à proprement parler n'est pas le sens, mais bien l'étant en son être, le sens lui-même apparaissant comme ce à travers quoi toute chose devient compréhensible et peut dès lors se déterminer comme la condition de possibilité de l'intelligibilité de l'étant. Il forme comme la dimension ou l'horizon intentionnel où s'installe le

22. SZ, p. 151 (188).

23. *Ibid.*

24. *Ibid.* — On notera l'image du « Gerüst » (armature, structure) déjà utilisée par Husserl (IV° Recherche logique) et reprise par Heidegger dans sa thèse de 1915 pour désigner la structure idéale du langage — et le qualificatif de « formel » qui nous renvoie, à n'en pas douter, à l'analyse « logique » du concept de sens, telle que nous l'avions rencontrée dans la première partie de cet essai. Il est vrai que le philosophe précisera l'idée de la structure formelle en définissant le sens comme un « existentiel » et en le rattachant à l'être du *Dasein* en tant que révélation (*Erhellung*).

comprendre en s'explicitant et, par conséquent, échappe effectivement à la catégorie de l'objectif. La définition à laquelle Heidegger aboutit ainsi est des plus significatives : « Le sens, précise-t-il, est l'horizon intentionnel du projet structuré par l'acquis préalable, la pré-vision et la pré-conception, l'horizon à partir duquel quelque chose peut devenir compréhensible comme ceci ou cela »²⁵.

Si l'on examine cette « définition » du sens, on est amené à constater tout d'abord la difficulté qu'il y a pour l'analyse d'appréhender « objectivement » ce qu'elle se propose de cerner, précisément parce que ce qu'elle vise échappe à la catégorie de l'objectivité ; il semble bien, au contraire, que ce soit plutôt l'objet, le quelque chose qui relève ou se détermine à partir de la catégorie du « sens » dans la mesure où nulle chose ne devient compréhensible à moins qu'elle ne « prenne sens », c'est-à-dire se trouve inscrite dans l'horizon intentionnel (*Worauhin*) circonscrit par le projet de l'être-là. L'image d'horizon, si, assurément, elle traduit improprement et peut-être même inexactement l'adverbe interrogatif allemand « *Worauhin* », permet néanmoins de suggérer la signification quasi spatialisante qu'il recèle. Le « sens » semble en effet indiquer tout autant la « direction » dans laquelle se porte l'être-là par sa visée ou son projet d'être que la signification qu'il entend donner à son mode d'être possible en explicitant sa compréhension du monde. Il faut donc en quelque sorte se résoudre à prendre au mot le concept de sens et y retenir l'indication formelle de la direction intentionnelle du projet plutôt que la détermination objective d'un étant intramondain. D'où la formule éloquente selon laquelle « seul l'être-là a sens » ou qu'il est seul à pouvoir être dit « doué ou privé de sens ». Car seul l'être-là, dans la révélation de son être-au-monde, peut se projeter vers ses possibles modes d'être et découvrir tel ou tel étant comme une de ses possibilités et par suite comme pouvant « remplir » ou réaliser son possible²⁶. L'étant intramondain, en revanche, en déduira-t-on, ne prendra signification que par la compréhension de l'être-là s'explicitant et traçant pour ainsi dire les multiples directions possibles de son projet d'être à l'intérieur de l'horizon circonscrit par la structure de signification du monde.

On s'aperçoit en même temps — et la « définition » du concept de sens le souligne expressément — que le sens ne se dissout point dans une indétermination foncière, qu'il n'est pas simplement l'indication vague et en quelque manière vide d'un horizon de visée. Bien au contraire,

25. SZ, *ibid.*

26. *Ibid.* Le sens dans lequel il faut prendre le terme « *erfüllbar* » demeure assez imprécis dans le contexte. Heidegger entend-il renvoyer au concept husserlien du « remplissement » qui joue un rôle important dans l'analyse des actes donateurs de sens puisque l'intention de signification qui détermine l'expression appelle pour ainsi dire d'elle-même à son propre remplissement par un acte intuitif (cf. E. Husserl, RL, III, ch. I). Semblable référence n'est pas exclue quoiqu'on puisse aussi apercevoir une autre nuance de signification du mot « *erfüllen* » par quoi il laisse entendre que l'étant se découvrant donne à l'intention de signification ou à la révélation de l'être-au-monde l'occasion de se donner une « *Erhellung* ».

l'horizon qu'il trace est précisément *structuré* par les modes d'explicitation du comprendre qui forment la structure d'anticipation caractéristique du projet. Ainsi l'on dira que ce que l'on nomme « sens » est justement « ce qui est susceptible d'articulation dans la révélation constitutive du comprendre »²⁷. Si dès lors le sens s'offre bien comme une structure (*Gerüst*) formelle en même temps qu'existentielle — ce qui, en dépit des apparences, n'est pas contradictoire — qui affecte nécessairement ce que l'explicitation de la compréhension articulera expressément, il est en tant que tel déjà préstructuré lui-même par les moments constitutifs de l'explicitation, autrement dit par la *Vorhabe*, la *Vorsicht* et le *Vorgriff*. Ce qui explique aussi pourquoi seul l'être-là peut être doué de sens puisqu'il est seul déterminé par une structure d'anticipation. Avoir sens ou être dénué de sens, ne signifie rien de plus, dans ces conditions, que la possibilité pour l'être-là de faire sien son être propre et l'étant qui se découvre à lui dans son être, ou bien celle de se voir interdire pareille saisie dans l'incompréhension de soi-même et de son pouvoir de révélation de l'étant²⁸.

Il y a là une manière quelque peu insolite de fonder le *contresens* sur le *non-sens*, qui surprendra le lecteur se souvenant des analyses husserliennes relatives à la délimitation réciproque des secteurs du *non-sens* et du *contresens* à l'intérieur de la région générale du « sens ». Husserl, en effet, avait mis en garde contre l'usage du langage courant qui confond souvent sous le terme de « non-sens » des expressions qui sont en fait simplement contradictoires et relèvent réellement de l'ordre du *contresens*. En revanche, il semble bien, que *contre-sens* et *non-sens* soient en quelque sorte des modalités d'être du « sens » dont le logicien tend à définir les règles de constitution ou plutôt celles qui préviennent contre ces « défigurations » du sens. Dans la terminologie husserlienne pour le moins le « non-sens » (*Unsinn*) caractérise une expression qui est radicalement intelligible du point de vue « logique » parce qu'elle combine des significations qui prises individuellement ne sont pas dépourvues de sens, mais dont l'ensemble ne fait qu'affecter un sens unitaire sans être vraiment intelligible en tant que tel ; tandis que le *contresens* constitue en quelque sorte une incompatibilité du sens d'une expression avec lui-même et forme le corrélat d'une intention de signification qui réclamerait un remplissement intuitif par deux données dont l'une anéantit l'autre, bref interdit en fait tout remplissement effectif possible²⁹. Du point de vue de la cohérence du discours logique, le *contresens* est parfaitement « sensé » et admissible dans la mesure où nulle règle

27. SZ, *Ibid.*

28. SZ, p. 151/2 (188/9).

29. Comme le montre la IV^e Recherche logique, c'est à la grammaire pure logique qu'incombe la tâche d'établir les lois formelles permettant de faire le partage entre le domaine du sens (*Sinnvollheit*) et du non-sens (*Sinnlosigkeit*) en prenant cette dernière expression dans son sens strict où elle désigne une simple juxtaposition ou amas de mots (par exemple « roi mais ou semblable et ») intelligible parce que dépourvu de toute « unité de sens ». Cf. RL, II, 2, § 14, surtout p. 129 sq. Husserl toutefois distingue entre *contresens* (*Widersinn*) et *non-sens* (*Unsinn*) (cf. *op. cit.*)

grammaticale n'interdit la constitution d'expressions contradictoires du genre « carré rond », ce sont, disait Husserl, d'« honorables propositions » et nullement des « non-sens » du genre des expressions comme « roi mais ou semblable et » qui ne forment point de véritables propositions ni d'expressions unitaires qu'on pourrait parvenir à comprendre et qui seraient effectivement douées de sens³⁰.

Pour Heidegger, en revanche, la problématique du « sens » et de ses « négations », à l'époque de *Sein und Zeit*, est antérieure à la pensée logique comme telle. S'il lui arrive de qualifier de non-sens l'étant que n'éclaire pour ainsi dire aucun projet d'être de l'être-là, on comprend de même pourquoi il peut désigner du terme de *contresens* (*Widersinn*) l'étant en tant que subsistant qui vient littéralement « contrecarrer » l'être de l'étant qui existe sur le mode d'être du *Dasein*, et qui vient le contrarier dans son projet d'être³¹.

Quelles conclusions tirer de cette brève analyse du concept de sens, qui n'avait d'autre but que de nous permettre de repérer les éléments préconceptuels dans les fondements existentiels du discours ? On notera tout d'abord que Heidegger là encore entend montrer que l'analyse ontologico-existentielle surmonte les dichotomies ou oppositions logiques classiques qui prédéterminaient et faussaient jadis la mise en œuvre des concepts philosophiques fondamentaux. Ainsi l'auteur de *Sein und Zeit* s'emploie à nous convaincre qu'il faut renoncer à la thèse de la subjectivité du sens tout autant qu'à celle de son objectivité, ou si l'on préfère que la thèse de l'immanence du sens est tout aussi contestable que celle de sa radicale transcendance tant par rapport à l'être signifié que par rapport à l'être donnant sens. Pas plus qu'on n'affirmera que c'est l'homme qui, souverainement, engendre ou crée le sens ou qui le porte en lui comme sa propriété pour le mettre ensuite dans le réel en le plaquant pour ainsi dire sur les choses telle une étiquette, de sorte que le réel tiendrait tout son sens de l'homme qui le lui imposerait en se posant lui-même comme unique « créateur de sens », on ne peut soutenir que le sens appartient intégralement au réel dont il serait une propriété objective et décelable par le regard de l'esprit ou plutôt par l'analyse attentive de la pensée logique appliquée à la réalité des choses. L'homme ne crée pas le sens par un acte arbitraire pas plus qu'il ne le « pulse » quelque part dans le réel, il n'est, en aucun sens du mot,

30. « Ehrliche Sätze ». RL, II, 2, p. 130 sq. Cf. le commentaire de Suzanne BACHELARD (In *La logique de Husserl*, p. 56 sq.) qui souligne que si les exemples choisis par Husserl peuvent dérouter le lecteur logicien par leur nature « grammaticale », ils ont néanmoins une signification logique exemplaire et peuvent être formalisés. La cohérence proprement logique ne saurait se passer de la cohérence purement grammaticale du discours, tel est le sens de la thèse de Husserl. Tout non-sens est à bannir de la logique des significations parce qu'il ne constitue point de signification proprement dite. Ce n'est qu'un assemblage insignifiant de mots ou de signes sans lien aucun entre eux et, par conséquent, rebelle à tout effort de compréhension.

31. SZ, p. 152 (189). L'exemple que donne Heidegger d'étant subsistants « contraires au sens » (*widersinnig*) surprend quelque peu dans la mesure où on a coutume d'assimiler les catastrophes naturelles à l'ordre de l'absurde et partant du non-sens plutôt que du *contresens*.

« Sinnschöpfer », souverain créateur de sens quand bien même ce qui « donne » sens, en dernière analyse, est bien le projet ontologique. Loin de résulter d'une pure « Sinn-gebung » autonome, le sens surgit plutôt de l'explicitation de notre insertion dans le monde, ce dernier étant lui-même déjà affecté d'une structure de significabilité, comme l'horizon intentionnel circonscrit par notre projet d'être.

Qu'il faille renoncer à toute interprétation subjectiviste du sens, découle directement de la signification dans laquelle Heidegger prend tout au long de l'analyse existentielle le mode d'être du comprendre. Le comprendre n'est jamais une opération propre à la subjectivité en tant que telle, il est toujours un existentiel de l'homme, un mode d'être de l'être-là de sorte que tout point de vue subjectiviste est ici inapproprié. C'est ce que Heidegger expliquera encore plus tard à propos du comprendre primordial, la compréhension ontologique, en déclarant qu'il y avait malentendu à interpréter la compréhension de l'être telle que *Sein und Zeit* l'avait explicitée comme si elle signifiait que « l'homme, en tant que sujet possédait une représentation subjective de l'être... La compréhension de l'être signifie plutôt que l'homme, en vertu de son essence, se tient dans l'horizon ouvert du projet de l'être et soutient cette compréhension ainsi visée »³². Le sens de l'être ne vise pas autre chose que l'être, quelque chose qui lui serait hétérogène ou celé « derrière » lui, mais au contraire l'être lui-même pour autant qu'il fait irruption dans la compréhension possible de l'être-là », le sens de l'être n'est que l'être du *Dasein* lui-même se comprenant³³.

On notera enfin encore que Heidegger comme Husserl a éprouvé le besoin, contrairement à l'usage courant, de distinguer *sens* et *signification* sans rompre les liens intimes qui les unissent et qui constituent comme des rapports de fondation réciproque. Est-ce une simple question de terminologie ? On serait enclin à le croire, si la distinction n'engageait pas la problématique existentielle tout entière et finalement même une certaine théorie du langage, comme il l'apparaîtra bientôt, puisque dès lors que le sens déborde en extension absolument celle de la signification proprement dite tout en s'inscrivant dans la structure de signification a priori qui définit la mondanité du monde, le discours qui sera la mise en œuvre de l'explicitation dans l'énonciation, et donc l'articulation expresse d'un ensemble de significations préorganisé sera lui-même toujours un effort pour « découvrir » un sens déjà implicitement posé ou présumé. Toute la question est de savoir où il le « puisera », s'il y a quelque chose comme un moment « présignificatif » de l'être-au-monde et comment celui-ci se relie au moment proprement « discursif » de l'être-là. Telle est la question qu'on peut formuler par analogie avec l'interrogation que suscite chez Husserl également le rapport entre ce qui apparaît comme une couche préexpressive et présignificative et la couche proprement expressive ou discursive de l'expérience « langagière ». Dirait-on que le discours se borne à répéter ou à reproduire un sens qui

ne l'attend pas pour être et que par suite il se bornerait à « exposer », c'est-à-dire à poser là devant le regard de la conscience un sens déjà constitué sans lui et avant lui par le projet d'être de l'être-là ? Le discours serait-il en lui-même essentiellement « énonciatif », c'est-à-dire consisterait-il exclusivement à extérioriser ou à exprimer une compréhension tendant déjà par elle-même à s'explicitier et donc à s'énoncer ? Ce qui signifierait alors que le passage à l'énonciation n'ajoute rien au sens, la parole serait pure énonciation verbale et en fait impuissance par rapport au sens constitué ou se dessinant à l'horizon du comprendre, mais en lui-même muet : sa fonction propre se réduisant à re-produire le sens en le « concevant », en l'appréhendant expressément dans une conceptualité établie dans le langage.

Néanmoins quelle que soit la valeur de telles hypothèses — qui ne pourront se vérifier qu'une fois déployée l'analyse de l'accomplissement effectif de l'explicitation dans son mode dérivé, l'énonciation — Heidegger conteste assurément ce qui fut pourtant une thèse qu'il défendit lui-même en son temps, à savoir que le sens résulte d'un acte donateur de sens spécifique, ou d'un acte de la pensée qu'on appellerait jugement lors même que son analyse attribue une place privilégiée à l'énoncé, pour des raisons, il est vrai, qu'on peut supposer historiques. Si le sens est ce qui est articulé dans l'explicitation, ou encore ce qui se dessine comme articulable à l'horizon du projet d'être de l'être-là dans sa révélation du monde, dira-t-on alors que le sens, s'il n'est pas le corrélat de l'acte de juger, est cependant ce que l'on découvre dans un jugement, en quelque sorte à côté ou en sus de l'acte de juger proprement dit ? Heidegger ne le pense pas bien que l'énoncé (c'est-à-dire au fond le « jugement ») qui est un mode dérivé de l'explicitation et fondé dans le comprendre « ait » lui aussi un sens, qu'il est justement appelé à manifester expressément³⁴.

3. De l'« herméneutique » à l'« apophantique »

L'essence de l'énoncé.

L'analyse de l'*Aussage* occupe une place privilégiée, disions-nous, dans la problématique de l'ontologie fondamentale, pour des raisons qu'on a pu, en partie du moins, qualifier d'« historiques ». Cependant l'analyse explicite de l'énoncé poursuit plusieurs objectifs à la fois chacun ouvrant sur un horizon tant logique qu'ontologique et historique. Il s'agit toutefois tout d'abord de projeter une lumière plus pénétrante sur le comprendre et l'explicitier en faisant apparaître la manière dont la structure herméneutique qui les détermine peut se transformer en structure apophantique. Le rôle éminent que joue cette modification structurale est attesté par l'histoire de la pensée puisque l'ontologie classique, depuis ses débuts dans l'antiquité grecque, est tributaire d'une conception du *logos* s'exprimant dans l'idée de discours et d'énoncé posé comme l'uni-

32. SG, p. 146.

33. SZ, p. 132 (191), 14.

34. SZ, p. 134 (191).

que voie d'accès à l'étant proprement dit et à la détermination de l'être de cet étant³⁵. Enfin la fonction insigne de l'énoncé dans les multiples « divagations » du *logos* — qui paraîtront à Heidegger comme autant de phases de l'occultation de l'être — qu'on nomme l'histoire de la philosophie est confirmée par cette constatation qu'il figure depuis des temps immémoriaux comme le « lieu » de la vérité, bref comme la dimension où se joignent la pensée de la vérité de l'être et celle de l'être de la vérité³⁶. L'analyse de l'énoncé ne manquera pas dès lors d'être une préparation de la problématique ontologique puisque le phénomène de la vérité et le problème de l'être s'avèreront indissociablement liés. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que la « logique » du *logos* et la « logique » de l'être se trouvent l'une et l'autre directement enracinées dans l'analytique existentielle ni que les racines ontologiques de la vérité propositionnelle renvoient directement au phénomène ontologique de la révélation du comprendre, mode d'être fondamental et existentiel de l'être-là, si bien qu'on en viendra à renverser la thèse classiquement admise tout au long de l'histoire de la métaphysique jusqu'à l'époque de son achèvement que c'est l'énoncé, ou la proposition voire le jugement qui constitue le « lieu » primordial de la vérité, thèse qu'on s'obstinera à tort pendant des millénaires à attribuer à Aristote ; il faut au contraire se rendre à l'évidence que c'est bien plutôt l'énoncé en tant que mode d'appropriation de l'être-découvert et mode de l'être-au-monde qui est fondé dans le « découvrir » (*Entdecken*), autrement dit dans l'originelle ouverture de l'être-là³⁷. Il faudra se résoudre à inverser les rapports traditionnels entre le logique et l'ontologique ou la pensée vraie et l'être se découvrant : c'est ce qu'improprement on continuera à nommer la « vérité » (*Wahrheit*), la « vérité » la plus originelle qui est le « lieu » véritable de l'énoncé et par conséquent « la condition de possibilité ontologique » de l'être-vrai ou faux des énoncés³⁸.

35. SZ, p. 154 (191).

36. SZ, *ibid.* — Heidegger montrera comment s'entrelacent l'une avec l'autre l'histoire du concept de vérité et l'histoire de l'ontologie sans, naturellement, en dérouler toute la trame et toutes ses ramifications, même s'il lui arrive ailleurs d'en donner de précieuses indications (par exemple dans VWW ou son cours sur *Nietzsche*). SZ se borne à examiner la question des fondements ontologiques du concept traditionnel de vérité. Cf. SZ, § 44 a) et b). Cf. aussi *infra*, C. Langage et vérité.

37. C'est au § 44 b) que Heidegger tend à démontrer la fausseté de la thèse qu'on a coutume d'attribuer à Aristote selon laquelle le jugement serait le « lieu » originel de la vérité. Sans pouvoir ici pousser à fond l'analyse capitale du concept de vérité comme *alêtheia*, qui s'esquisse dans ce paragraphe clef de SZ, on notera que la théorie existentielle de la vérité selon laquelle « il n'y a de vérité que pour autant et aussi longtemps qu'il y a l'être-là » — phrase souvent incriminée et mal comprise — et l'idée que toute vérité antique est fondée originellement dans une « vérité » ou mieux l'être même du *Dasein* se nouent en quelque manière autour d'un même pôle sémantique, plus exactement autour d'une même image : celle qui permet de rattacher l'idée de « découvrir » (*Entdecken*) ou « *alêtheia* » grecque avec celle d'« ouverture » (*Erschlossenheit*) de l'être-au-monde lui-même, « le phénomène le plus originel de la vérité » (SZ, p. 220). On en conclura enfin qu'il n'y a de vérité de l'énoncé que parce que d'ores et déjà « l'être-là est dans la vérité » (*ibid.*, p. 221), bref que la vérité propositionnelle est toujours fondée sur la « vérité de l'existence ».

38. SZ, p. 276 (271), et *infra*, § C.

Cependant ces « évidences » n'apparaîtront qu'à la lumière d'une patiente analyse des moments constitutifs de l'existentialité de l'être-là et partant des modes originels selon lesquels il est son « là ». C'est pourquoi il convient d'analyser, selon ses moments constitutifs, le mode dérivé de l'explicitation que Heidegger désigne sous le nom traditionnel de « *Aussage* » (énoncé). Il y décèle trois moments qui sont comme les trois significations dans lesquelles peut s'entendre ce terme, toutes les trois étant du reste reliées entre elles en une unité qui trace comme les limites de la structure globale de l'énoncé. Toute la description du phénomène une fois de plus s'appuie sur des données « historiques » et phénoméno-logiques en s'appliquant à expliciter la « signification originelle » du mot.

Énonciation (*Aussagen*) signifie ainsi en premier lieu « *Aufzeigung* » (« monstration »), nous explique Heidegger en entendant renvoyer par là au sens originel et authentique de « *logos* » tel que déjà Aristote l'aurait compris. L'*Aussage* comme *logos*, quoique ce dernier terme ait plusieurs significations possibles, aurait été conçu dans la pensée grecque ancienne essentiellement comme « *apophansis* » que Heidegger traduit « littéralement » par « laisser voir l'étant en lui-même et à partir de lui-même », laisser l'étant apparaître en sa propre lumière ; tel est du moins le sens premier, originel de *logos*, comme le philosophe nous l'avait expliqué dès l'introduction de *Sein und Zeit*³⁹, où il avait cherché à mettre en évidence la signification originelle du concept provisoire de « phénoméno-logie ». La traduction littérale du terme de *logos* par discours ayant été constamment et inévitablement masquée par de nombreuses interprétations arbitraires autant qu'assurées de leur « vérité » au cours des errances de ce qu'on considère comme l'histoire de la philosophie (qu'on l'ait rendu par jugement, concept, définition, relation ou raison), il convient de s'efforcer de « réactiver » le concept de *logos* en son authenticité, de le faire resurgir en son sens originel.

L'interprétation exposée ici par Heidegger en fait ne prétend ni plus ni moins que reprendre la signification essentielle du *logos* telle que déjà Aristote l'avait explicitée dans le *Péri Herméneias*. Le *logos* ou discours énonciatif ne serait pas autre chose que la révélation apophantique qui laisse voir quelque chose en désignant la chose expressément comme ce qu'elle est, comme ceci que voici, apparaissant comme homme ou comme cheval, etc... La fonction essentielle de l'énoncé étant véritablement de « faire voir en montrant » (*aufzeigen*) en ce qu'elle est et comme elle est la chose dont il est discours. C'est pourquoi ce qui se découvre dans l'énoncé n'est pas un « sens » ni une représentation » de la chose, ni une image mentale ni davantage un quelconque état de conscience, mais bien la chose elle-même selon ce qu'elle se montre être, par exemple

39. L'explicitation du premier moment de l'énoncé, l'*Aufzeigung* rejoint en effet l'analyse sémantico-historique que le § 7 B avait déjà développée sur le concept de *logos* dans l'exposé du concept provisoire de « phénoméno-logie » (Cf. SZ, p. 32 sq. et notre examen de l'exposition de la méthode « phénoméno-logique » de l'ontologie fondamentale, *supra*, ch. I). Heidegger rappelle en tout cas ici expressément qu'il retient le sens originel de *logos* comme *apophansis*. SZ, p. 154 (191).

selon son mode d'être disponible lorsqu'il s'agit d'un étant appartenant à la catégorie des ustensiles⁴⁰. Formuler ainsi l'énoncé que « ce marteau est trop lourd », c'est bien en premier lieu en quelque sorte *exhiber*, faire voir cet outil que j'ai dans la main, le présenter, le proposer avec ce par quoi et *comme* quoi il « se montre », en l'occurrence son poids excessif, sa pesanteur. Le *logos apophantikos* a pour ainsi dire pour fonction de montrer comme du doigt ce qui frappe dans l'expérience de la chose visée par l'énoncé, dans la manipulation de l'outil dont se préoccupe l'être-là au moment où il explicite expressément la manière dont il le comprend⁴¹.

« Énoncé », en second lieu, nous apprend-on, — et l'on serait même enclin à penser que ce second moment est en fait le premier qui méritait d'être évoqué et qui a été effectivement retenu comme tel — est synonyme de « prédication » (*Prädikation*). L'exemple le prouve clairement, l'énoncé n'est pas seulement « monstration » de la chose, mais il est l'énonciation d'un « prédicat » qui est rattaché à un « sujet » ; c'est une manière de déterminer ce dernier à l'aide du premier, ou encore c'est l'indication de l'appartenance d'un prédicat à un sujet. Si l'énoncé se réduisait à la simple « monstration » — ou dirait-on mieux « dé-monstration » (*Aufzeigung*) ? — c'est-à-dire à cette manière originale de laisser apparaître l'étant à partir de lui-même, s'il se bornait littéralement à faire signe vers la chose visée, à la montrer du doigt, on ne comprendrait pas comment il pourrait en même temps la désigner comme ceci ou comme cela, homme ou cheval. Il faut donc bien que l'énoncé implique un second moment déterminant précisément ce qui est énoncé comme tel. C'est ce que les auteurs anciens avaient d'emblée compris, même s'il faut nous garder de prendre ce moment capital, la prédication, dans l'acception où elle s'est imposée dans la tradition « logicienne ». Car si pour celle-ci l'*apophansis* était essentiellement « assertion » d'un état de choses et la prédication « attribution » d'une qualité à une substance (S est p), pour Heidegger la prédication en toute rigueur ne consiste pas à énoncer un prédicat, mais à énoncer la chose elle-même qui se trouve ainsi manifestée, pour ainsi dire exhibée et montrée en ce qu'elle est en elle-même ou en ce qu'elle a de propre au moment où l'appréhende le comprendre s'explicitant, au moment où elle s'offre à la préoccupation quotidienne

40. SZ, *ibid.* C'est le refus sans équivoque de toute interprétation « psychologisante » de l'énoncé, comme si celui-ci, la proposition, était la présentation d'une simple « image » ou représentation de la chose, et non celle-ci elle-même ; l'énoncé n'est ni un simple « état psychique vécu » du sujet énonçant, ni un objet simplement représenté, il vise toujours selon Heidegger qui n'est peut-être plus entièrement fidèle en l'occurrence à Aristote, l'étant lui-même en son être-ainsi.

41. SZ, *ibid.* — Nous avons déjà eu l'occasion de signaler les réserves qu'on a pu faire sur l'interprétation du *logos apophantikos* chez Aristote, pour qui la fonction proprement « apophantique » (au sens où l'entend Heidegger) n'appartiendrait pas au discours en général mais au seul discours *judicatif* (Cf. P. AUGERON, *op. cit.*, p. 112). Il ne nous semble pas qu'il y ait là une véritable objection puisque Heidegger vise bien ici un mode proprement « logique » de l'explicitation, même s'il refuse de le réduire au « jugement » tel que le conçoit la théorie du jugement et qu'il en recherche, au contraire, les racines préjudicatives dans un mode plus originel du comprendre.

par exemple, de sorte que l'énoncé est bien non pas le simple prédicat (« trop lourd ») mais « le marteau lui-même » tandis que le moment déterminant de la prédication réside dans ce *comme quoi la chose est appréhendée*, à savoir dans ce comme quoi il (le marteau) se manifeste : sa trop grande pesanteur le rendant inapte à la tâche à laquelle je le destine. Si bien qu'il faut une fois de plus prendre à la lettre le terme de « prédication » et comprendre qu'il signifie bien « monstration », ou plus exactement « prae-dicare », c'est-à-dire montrer du doigt, là devant moi, ce qui se montre en lui-même, mettre le doigt pour ainsi dire sur ce qui se manifeste dans la chose elle-même. Il appert ainsi que le moment essentiel est toujours la « monstration » qui seule peut fonder la prédication proprement dite. Et l'on comprend en même temps que les membres de l'articulation prédicative, le sujet et le prédicat, surgissent ensemble dans la « monstration »⁴². Dire que la prédication est en tout état de cause fondée sur l'énoncé compris comme « apophansis », c'est en un sens répondre à la question du fondement de l'énoncé, question qui, naturellement, ne vise point ni les causes ni les motifs qui déterminent quelqu'un à énoncer telle proposition. Ce n'est pas parce que l'énoncé peut se traduire en une proposition ou une phrase qu'il est déjà en lui-même phrase ou proposition. Si l'on a coutume de prendre l'énoncé pour une proposition attributive, selon une tradition fort ancienne, cela tient en partie peut-être, c'est du moins ce que suggère Heidegger, à ce qu'on a oublié le sens originellement « ontologique » de l'*apophansis* au profit d'une interprétation exclusivement « logique ». L'*apophansis* originellement n'est que l'*apophainesthai* de l'étant lui-même se manifestant dans l'énoncé, dans le *logos apophantikos*. La difficulté sans doute subsiste : comment l'étant se manifestant de lui-même peut-il recevoir la forme de la prédication qui « désarticule » l'objet énoncé en sujet et prédicat et lui confère la forme du « dire quelque chose au sujet de quelque chose » ? La forme prédicative qui divise l'étant, en lui-même phénomène indivis, en sujet et prédicat ne devra-telle pas être ressentie comme une opération *arbitraire* et non-vraie par rapport à la vérité de l'étant ? L'apparence d'artifice et de contrainte imposée par la prédication disparaît toutefois si l'on prend la prédication elle-même en son sens premier d'où toute idée d'attribution d'un prédicat à un sujet aurait disparu. Le concept de prédication ainsi visé sera considéré en quelque sorte comme « métalogue », car il prend la prédication dans une acception « anté-prédicative » s'il est permis d'user de cette formule paradoxale. L'analyse ne procède plus selon les principes du logicien grammairien, mais selon les indications recueillies du mot « prae-dicatio » lui-même pris pour ainsi dire à la lettre. C'est pourquoi les membres de la prédication, sujet et prédicat ne peuvent que résulter de l'explicitation elle-même telle qu'elle se manifeste dans le phénomène de la « monstration » (*Aufzeigung*), et non pas d'un acte arbitraire de position du sujet et d'attribution d'un prédicat.

D'autres auteurs contemporains ont de leur côté parfois attiré l'attention sur la structure proprement « monstrative » (ou dé-monstrative) de la proposition énonciative et du langage humain en général à son stade le plus primitif. Ils n'avaient pas toujours rattaché la nature « démonstrative » ou déictique du langage à la « prédication » ou à la structure prédicative qu'on avait coutume jusque-là de réserver au niveau proprement « logique » de l'énonciation propositionnelle. Il n'y a guère que Wittgenstein qui décrive en termes analogues le surgissement de la signification dans un jeu de langage primitif, mais exemplaire et quasi paradigmatique de tout langage en général. S'il propose une analyse de ce type de langage élémentaire directement rattaché à une situation pragmatique, c'est parce qu'il juge qu'elle permet de mieux déceler la structure « monstrative » du discours énonciatif, lequel est fondé, pour lui au même titre que pour Heidegger, dans une situation herméneutique constituée par la préoccupation quotidienne de l'être-au-monde dans son projet d'être le plus concret. Quand Wittgenstein parle de « jeu de langage », il vise en premier lieu les divers jeux simples, ou déjà plus ou moins complexes, qui forment le langage de la vie quotidienne, dont l'apprentissage repose entièrement sur la méthode de la « dé-monstration » qui consistera à désigner en les montrant du doigt les objets qu'on nomme⁴³. Wittgenstein illustre son analyse en imaginant l'exemple d'une forme de langage primitive telle que s'en serviraient un maçon et son aide construisant un mur : pour l'un et l'autre, la « signification » des quelques rares mots dont ils ont besoin se définit par l'usage des objets qu'ils désignent, auxquels ils renvoient comme par le même geste de la main avec lequel ils les manipulent (briques, poutres, mortier, etc.)⁴⁴. C'est assurément dans un autre contexte et une autre perspective mais néanmoins d'une manière qui n'exclut pas totalement tout rapprochement que Wittgenstein assimile l'instrumentalité du langage à celle de l'outil en général et qu'il est amené à identifier les règles grammaticales de l'usage des mots aux règles dont dépend le maniement de nos outils.

Mais comment entendre exactement la prédication en tant que « monstration » ? Elle se décrit en un sens et paradoxalement non pas tant comme un « découverte » direct, mais plutôt, — les logiciens traditionnellement la concevaient déjà ainsi, — comme une *détermination* (Bestimmen), entendons une « dé-limitation » (*Ent-schränkung*) du champ des étants disponibles, une manière tout d'abord de limiter la vue précisément à ce qui se montre (« ce marteau là ! ») : c'est la position du sujet — explique la théorie classique de la prédication — mais qui isole et réduit en quelque sorte l'étant disponible à sa pure subsistance, puis par la position du prédicat, la « limitation » ou la réduction du champ de visée se trouve expressément abolie pour découvrir dès lors explicitement ce qui se manifeste dans la détermination et le faire apparaître comme tel, c'est-à-dire comme ce qui est manifeste (*Offenbare*) dans sa

43. Cf. *Philosophische Untersuchungen*, 6., 10. et 120.

44. *Ibid.*, 10, 11, 15.

détermination (« il est trop lourd ! »)⁴⁵. Il est évident qu'il faut se garder d'y chercher quoi que ce soit qui ressemblât à une opération subjective de détermination qui consisterait à ajouter réellement un prédicat à un sujet ; la prédication n'est pas vraiment une « attribution », n'en déplaie à une conception longtemps unanimement admise par les logiciens. Il s'agit dans les deux cas d'un mode spécifique de « l'apophasis », c'est-à-dire de la « dé-monstration » au sens propre du mot⁴⁶.

Reste enfin un troisième moment définissant l'énoncé en tant que tel et ouvrant par là même sur le phénomène du discours proprement dit. Comme l'indique la forme même du mot « *Aus-sage* » en effet, l'énoncé est d'emblée à la fois une « diction » (*Sage*) et une « *Heraussage* », une énonciation au sens d'une véritable *expression* verbale, et à ce titre constitue une véritable « communication » (*Mitteilung*). La tâche de l'énoncé en tant qu'énonciation effective consiste précisément à « faire voir en commun », c'est-à-dire à « dé-montrer » à autrui l'étant tel qu'il se montre de lui-même dans son mode de détermination. Il y a là littéralement une « mise en commun » (*Mit-teilung*) qui « partage » avec autrui la vue commune sur ce qui se manifeste, qui lui fait prendre sa part à l'*apophasis* et traduit ce faisant un mode de l'être-en-commun et par suite de l'appartenance à un mode commun, à celui justement où se rencontre l'étant montré dans l'énonciation⁴⁷.

Nous voici d'ores et déjà au cœur de l'analyse du discours, semble-t-il, s'il est vrai que celui-ci se définit également par sa fonction communicative. Cette interprétation existentielle de l'énoncé décèle d'entrée de

45. SZ, p. 155 (192). Comme on le voit, le processus de la « prédication » se déroule en somme en deux étapes : la première consiste en une « réduction » du champ de la vision sur ce qui se montre comme tel, le marteau qui en fait est déjà là, manifeste dans le comprendre s'explicitant, c'est une « détermination » au sens d'une restriction ou réduction du regard qui s'impose pour ainsi dire des œillères qui font écran ; puis l'abolition de cet écran réduisant la vision, ce que Heidegger nomme d'une expression très image la « *Entblendung* » (renvoyant toujours à l'image d'écran et d'aveuglement du regard) où encore la « *Entschränkung* » (que nous avons proposé de traduire par « dé-limitation » en donnant au préfixe un sens privatif) et qui correspond à la position du prédicat alors expressément manifesté.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.* Nous retrouvons ici un mode d'être fondamental de l'être-là, celui que Heidegger nomme le « *Mit-sein* » (être-avec-autrui) qui fonde existentiellement le « *Miteinandersein* », l'être-en-commun de l'existence quotidienne. La « communication » quant à elle se trouve elle aussi être un problème ontologique et non simplement empirique et de fait. Hegel déjà expliquait le jugement (*Ur-teil*) en analysant étymologiquement pour faire apparaître que, loin d'être une opération d'attribution et de synthèse subjective, il était un véritable processus ontologique, loin d'être l'activité logique de l'entendement, il était le mouvement de « division origininaire » du concept de la chose elle-même. (Cf. par exemple *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, La science de la logique, § 115). Heidegger, de manière semblable sinon identique rattacherait l'énoncé (ou le « jugement ») à son mode explicite d'énonciation et dès lors à la « communication » qu'il nous demande de comprendre d'abord dans sa signification immédiate et première, celle que suggère le mot « *Mit-teilung* » lui-même. Toutefois s'il y a partage de la sorte, ce n'est ni un objet ni une connaissance qui sont partagés, mais bien l'être du « là » lui-même en tant qu'il est simultanément et originellement (*gleichursprünglich*) être-au-monde et être-avec-autrui. SZ, ch. IV, p. 113 (144) et aussi *supra*, ch. II, C.

jeu, à tout le moins dans ce mode dérivé de l'explicitation, une double structure, indissociable du phénomène langage : d'une part la « diction » (*Sage*) et d'autre part l'énonciation linguistique (*Herausgesprochenheit*) qui rend possible la « communication » en même temps qu'elle la constitue. En d'autres termes, tous les moments constitutifs du discours proprement dit paraissent donnés dès ce mode dérivé de l'existential du comprendre s'explicitant. On ajoutera à cela la constatation, qui ne peut qu'accentuer cette interprétation, que l'énoncé que je communique à autrui peut être « partagé » entre celui qui énonce et celui à qui il communique l'énoncé même si l'étant manifesté n'est pas à portée de la main ou du regard. Telle est la condition précisément qui rend possible la parole humaine dans sa structure fondamentalement « communicative » : l'énoncé peut être « dit plus loin », il peut être littéralement « transmis » à d'autres, indéfiniment répété, il n'y a pas de limite à l'infinie communicabilité du discours humain⁴⁸. Tel est ce qu'on pourrait nommer tout à la fois sa force et sa faiblesse car la « répétabilité » indéfinie de l'énoncé si elle élargit d'autant le cercle de ceux qui peuvent entrer en communication par le truchement de l'énoncé partagé, fait cependant courir à l'énoncé lui-même le risque de se dégrader en cours de transmission, de perdre de sa puissance de « monstration » ; au lieu de se manifester dans tout son éclat, l'étant montré dans l'énoncé peut « se dissimuler à nouveau », l'éclat de sa manifestation primordiale se ternir. C'est là une possibilité existentielle que l'expérience quotidienne ne vérifie que trop souvent. La préoccupation quotidienne est ainsi faite que l'homme le plus souvent ne sait et ne connaît les choses que par l'intermédiaire de pareils énoncés communiqués par autrui, bref par ouï-dire. Il n'y a pas là jugement dépréciatif mais constatation d'une structure ontologique qui n'interdit point que ceux qui ne savent que par ouï-dire visent néanmoins l'étant lui-même. « Même le ouï-dire, s'exclame Heidegger, est un mode de l'être-au-monde » par lequel l'être appartient à l'être-ouï⁴⁹. Peut-être même est-ce le mode le plus répandu que connaisse l'existence quotidienne. Au fond ne juge-t-on pas plus souvent « par ouï-dire » que par jugement et compréhension personnels et directs ? Comme le montrera l'analyse ultérieure, c'est le propre du discours inauthentique de l'existence quotidienne, que Heidegger appellera non plus parole mais « palabre » (*Gerede*), de s'en tenir dans ses énoncés essentiellement aux « on-dit »⁵⁰.

Toutefois, afin d'éclairer de part en part le phénomène de l'énoncé, revenons un instant à la définition initiale ou plutôt à celle qui résume l'analyse du phénomène dans sa globalité et son unité : « L'énoncé est

48. SZ, p. 155 (192/3). — On verra que c'est à ce titre que l'énoncé se donne d'une certaine manière parmi les étants dans le monde, disponible comme le sont les ustensiles en général.

49. « Auch das Hörensagen ist ein In-der-Welt-sein und Sein zum Gehörten ». Ibid. — Le comprendre par « ouï-dire » se rattache au phénomène de la quotidienneté et au mode de déchéance de l'être-là qui se définit par une compréhension moyenne se satisfaisant de ce qu'elle entend dire et de ce qu'« On » dit. Cf. § 35 et *infra*, ch. V, 2.

50. SZ, § 35, p. 167 (206) *sq.*

une monstration qui communique et détermine »⁵¹. Si nous savons désormais comment se forme l'énoncé, nous ignorons, par contre, en quel sens il doit être appelé un mode de l'explicitation, et de surcroît en être un mode dérivé (*abkünftigen*). Pour répondre à cette question, il convient d'abord de se rappeler que l'énoncé se fonde entièrement sur les structures essentielles de l'explicitation. On s'aperçoit ainsi aisément que pour que l'énoncé puisse exercer sa fonction de « dé-monstration », montrer l'étant dans sa détermination propre, il faut bien qu'il s'appuie sur ce qui préalablement est déjà révélé dans la compréhension ou découvert par la préoccupation circonspecte quotidienne ; en un mot, loin d'être un comportement délié de toutes attaches avec le monde et l'être-au-monde, l'énoncé requiert pour s'accomplir un acquis préalable (*Vorhabe*) qu'il révèle précisément sur le mode de la détermination, de même que cette dernière présuppose « une visée déjà orientée sur ce qui est à énoncer » ; en d'autres termes encore, pour que l'énoncé puisse exercer sa fonction de détermination « logique », il a besoin d'un étant pré-donné qu'il vise selon un « pro-spection » ou prévision (*Vorsicht*) ayant déjà dégagé le prédicat de « son inhérence implicite à l'étant »⁵². Il est clair enfin qu'il ne saurait y avoir de « communication » ni de « prédication » sans une articulation préalable de l'étant manifesté « en signi-

51. « Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung ». SZ, p. 156 (194). — La traduction, une fois de plus, ne peut guère éviter le risque de nous faire perdre de vue l'unité du phénomène dans sa totalité que vise la définition. L'énoncé est tout ensemble communication, détermination prédicative et indication ou « monstration » (*Aufzeigung*), autre terme quelque peu « barbare » qui n'est pas davantage en mesure de rendre toutes les nuances du mot allemand, que ne le serait sans doute le terme plus usuel et familier de « démonstration » où l'emporte, semble-t-il, la signification logique bien que le français ait retenu une autre nuance de signification, celle de l'action publique en quelque sorte de montrer, d'exhiber et de manifester, sans oublier l'usage que le grammairien fait du « démonstratif ».

52. SZ, p. 157 (194). — C'est, selon toute apparence, la thèse fort classique de « inhérence du prédicat au sujet » (« praedicatum inest subjecto ») ; c'est pourquoi il fallait que l'attribution du prédicat au sujet, qu'est censé opérer le jugement, fût précédée d'une opération plus primitive de différenciation qui prélève en quelque sorte le prédicat sur le sujet ; d'où Hegel a conclu, en s'appuyant sur la signification étymologique du mot jugement (*Urteil*) en allemand que ce qui est premier est l'unité du concept (ou de la chose elle-même) et que le jugement est proprement différenciation plutôt qu'attribution ajoutant de l'extérieur quelque détermination au sujet, bref « division originelle » (*ursprüngliches Teilen*) (cf. par exemple *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, La Science de la logique (éd. 1827/30), § 166, tr. H. Bourgeois, p. 412 *sq.*). On peut sans grand risque de se tromper conjecturer que Heidegger, pour sa part, ne songe pas spécialement ici à la théorie du jugement et à sa critique chez Hegel (bien qu'il semblât avoir commencé en ces années d'élaboration de *Sein und Zeit* ses premiers séminaires sur la *Logique* de Hegel, comme nous l'apprend le registre de ses cours et séminaires publié par W. J. Richardson). Il reste que Heidegger décrit en termes fort proches ce processus de l'énoncé qui pour pouvoir s'exercer pleinement comme « attribution » d'un prédicat à un sujet requiert d'abord une opération préalable d'« abstraction » (*Abhebung*) des propriétés implicitement contenues dans l'étant lui-même, qu'on doit après coup attribuer à celui-ci dans l'énoncé explicitement formulé. Ce qui demeure toutefois plus énigmatique, c'est la manière dont la « prévision » (*Vorsicht*) est à même de libérer pour ainsi dire le prédicat de son inhérence implicite (*unausdrücklichen*) à l'étant. En fait c'est le déplacement de la visée, comme on le verra, de la nature de disponibilité de l'étant à son caractère subsistant qui ouvre l'accès à quelque chose comme des « propriétés » de la « substance ». Cf. SZ, p. 158, (193).

fications possibles », ce qui implique que l'énoncé requiert une « conceptualité déterminée » constituée par une certaine « préconception », bref elle requiert l'insertion de l'énoncé dans une conceptualité préconstruite, un appareil conceptuel prédonné et déjà élaboré que propose à tout moment la langue que nous parlons et qui nous permet de « penser » : le marteau est trop lourd, il pèse trop, je ne puis le soulever, etc., toutes « significations » énonçables parce que s'inscrivant dans un « champ sémantique » donné à l'avance⁵³. Cependant cette « préconception » toujours déjà incluse dans l'énonciation en tant qu'explicitation du comprendre demeure le plus souvent inaperçue, inconsciente précisément parce qu'elle puise à la « conceptualité d'ores et déjà élaborée » que la langue lui propose voire lui impose⁵⁴.

Reste une seconde question : pourquoi parler à propos de l'énoncé d'un mode *dérivé* de l'explicitation ? En quoi consiste au juste la modification que subit l'explicitation en se faisant énoncé ? Se dégrade-t-elle ou s'enrichit-elle au contraire ? Apporte-t-elle quelque chose de nouveau à l'explicitation comme telle ? Pour se rendre compte de la fonction de l'énonciation, Heidegger juge utile d'examiner le processus en cause sur des exemples « les plus simples » du phénomène de l'énoncé que considèrent les logiciens. Nous savons que l'énoncé, sous sa forme « logique », est un jugement « théorique », une proposition énonciative catégorique dont le « sens » est déjà présupposé et qui pourrait se formuler comme suit : « la chose dite marteau a la propriété physique de la pesanteur »⁵⁵. Or l'on s'aperçoit aisément d'entrée de jeu qu'il y a là évidemment un langage inconnu de la préoccupation quotidienne qui met en œuvre ses propres modes d'explicitation et son propre style d'énonciation. Si l'on s'en tient à l'exemple évoqué pour le « jugement théorique », l'énoncé se formulera en termes infiniment plus directs, en rap-

53. SZ, p. 157 (194). — On entrevoit une fois de plus pourquoi l'énoncé est, potentiellement au moins, déjà discours s'énonçant en significations s'exprimant dans une conceptualité déterminée par la langue. En tant qu'il devient ou se donne comme communication et détermination, l'énoncé ne peut se passer d'une articulation préalable en signification énonçables, articulation qui est impliquée déjà dans ce qui se montre dans l'explicitation du comprendre. On voit à nouveau ainsi qu'il s'agit chaque fois d'un phénomène unitaire et global que l'analyse défait artificiellement en ses « éléments » composants.

54. « SZ, *ibid.* — Dans ce passage, on voit clairement indiqué déjà le lien étroit qui unit la préconception du comprendre s'explicitant à la conceptualité déjà élaborée de la langue que nous parlons, et au sein de laquelle se meut, nous le voyons, et souvent à son insu, l'être-là comprenant. Heidegger en viendra à thématiser plus explicitement l'idée de la conceptualité prédonnée dans notre langue comme guidant inconsciemment les voies de la compréhension du monde chez l'homme, par exemple lorsque dans les *Holzwege* (dans la conférence prononcée à la requête de R. M. Rilke « Wozu Dichter ? ») où il évoque l'idée du langage comme « la demeure ou le temple de l'Être » où tout étant et l'homme lui-même élisent leur séjour : « Quand nous allons à la fontaine, quand nous marchons dans la forêt, c'est toujours par ce que nous dit « fontaine » et ce que nous dit « forêt » que passe notre chemin, même si nous ne prononçons pas ces mots et ne pensons à rien qui relève du langage ». Hw, p. 286 (253). Cf. aussi *infra*, III^e partie.

55. SZ, p. 157 (195). — En fait, ce que le logicien prend pour thème de la proposition catégorique, il l'a d'ores et déjà « logiquement » compris avant toute analyse proprement dite lui permettant de formuler son énoncé.

port immédiat avec la situation pragmatique exprimée ; on s'exclamerait par exemple : « qu'il est lourd, ce marteau-là ! passe-moi donc l'autre ! ». Ce n'est donc pas la proposition énonciative sous sa forme théorique qui accomplit originellement et le plus souvent l'explicitation, mais c'est bien plutôt l'œuvre de la préoccupation circonspecte de l'être-là quotidien qui « comprend et explicite » à sa manière la situation. Il appert dès lors que l'énoncé en tant que tel présuppose une expérience *antéprédicative*, autrement dit une forme d'appréhension plus primitive car le jugement explicité dans l'énoncé théorique ne répond pas vraiment à une attitude « naturelle », spontanée. L'explicitation originelle s'effectue en réalité dans l'ordre de la prévoyance et de la préoccupation quotidiennes : je « rejette » en quelque sorte l'outil qu'on me propose, je n'en veux pas parce que je comprends qu'il ne peut me servir du fait de son poids excessif qui le rend inapte au travail auquel je le destine, sans que j'aie, à aucun moment, à prononcer un seul mot inutile. Seulement gardons-nous aussi de conclure trop hâtivement de l'absence de parole à l'absence de compréhension et d'explicitation ou même, à la limite, d'énoncé quoique l'explicitation énoncée dans le cadre concret de la préoccupation circonspecte ne prenne pas nécessairement la forme et le style de la proposition énonciative « théorique » telle que la définit le logicien⁵⁶.

Pour qu'il y ait « énonciation » et « énoncé », il y a nécessairement l'intervention d'une modification d'attitude existentielle et ontologiquement décisive. L'étant tout d'abord m'apparaît comme un étant disponible, comme un ustensile que j'ai sous la main : le marteau comme cet outil dont je compte me servir. Or lorsque j'en fais « l'objet » d'une énonciation dans une proposition, je ne m'en occupe plus de la même manière. Une brusque « mutation » (*Umschlag*) se produit dans l'acquis préalable, dans la visée intentionnelle sous laquelle je tenais l'étant en cause. « Ce à quoi » j'avais affaire, ce dont je m'occupais initialement pour exécuter ma tâche (enfoncer ces clous dans cette planche pour la consolider) se transforme désormais en « ce sur quoi » portera l'énoncé⁵⁷. En d'autres termes, il y a comme un changement de visée ou de déplacement d'accent ou de perspective qui se produit : ce que je vise dans l'étant disponible à portée de la main, c'est ce qu'il y a de subsistant, bref j'oublie pour ainsi dire sa *disponibilité* qui est comme escamotée au profit de la simple « subsistance » qui se découvre. L'étant dès lors appréhendé comme subsistant est *déterminé* dans l'énoncé dans son être-donné comme ceci ou cela, mais sans plus être référé à l'ensemble d'ustensiles dont il fait partie, et sans être inséré dans le système du

56. *Ibid.* — L'explicitation originelle s'accomplit ainsi dans le comportement pratique qui « comprend » en faisant sans avoir à prononcer une seule parole. Il y a deux possibilités à envisager : d'une part, l'explicitation pour s'effectuer n'a pas besoin de la parole, d'autre part, même une explicitation s'exprimant en paroles ne répond pas nécessairement aux normes de la proposition énonciative, définies par le logicien.

57. SZ, p. 158 (195). — Le changement s'opère dans la transformation de la structure instrumentale indiquée par l'ustensilité à laquelle se réfère l'occupation pragmatique en une structure de distanciation « théorique » exprimée par le « *Worther* ».

monde qui m'environne, dont il recevait ses possibilités d'articulation, il en est désormais comme « coupé » et répond pour ainsi dire à un « pro-jet » tout différent⁵⁸. L'articulation qui subsiste dès lors n'est plus celle procédant des relations de renvoi formant la structure de significabilité, elle est celle des « propriétés » (Eigenschaften) d'un objet offert au pur regard « contemplatif ». Telle est la modification s'opérant en fin de compte lorsque l'explicitation se mue en énoncé proprement dit. Elle constitue littéralement une dégradation, un « nivellement » de la structure primitive de l'« en tant que » (Als) propre à l'explicitation encore enveloppée de la compréhension préoccupante, ou plus exactement de la compréhension encore préoccupée de l'ustensilité de l'étant disponible. L'« en tant que » apophantique de l'énoncé qui procède, par opposition à l'en tant que original, du comprendre prévoyant et s'explicitant que Heidegger propose de nommer « l'en tant que herméneutique existentiel » ne saurait dissimuler ou faire oublier sa provenance ontologique dans la structure existentielle de l'explicitation du comprendre⁵⁹.

Il va de soi qu'il y a entre les deux types d'« en tant que », c'est-à-dire entre le cas limite de l'énoncé théorique et formalisable du logicien et l'explicitation encore enveloppée, implicite de la compréhension propre à la préoccupation quotidienne toutes sortes de degrés intermédiaires. Ce n'est pas sans risque de travestir leur sens que l'on traduira en propositions ou énoncés théoriques les énoncés se rapportant aux événements de l'existence quotidienne, les récits relatant un fait ou décrivant une situation, etc..., puisqu'ils ont tous leur « origine » dans l'explicitation de la préoccupation circonspecte.

Notons que l'énoncé est d'abord appréhendé comme un étant subsistant, c'est-à-dire comme donné à la manière des choses ; ce qui, dans l'énoncé, est ainsi donné de prime abord, « ce sont les mots et la chaîne verbale » en quoi le *logos* s'exprime⁶⁰. Le *logos* ou la pensée se donne d'abord et le plus souvent sous la figure de la proposition s'énonçant en un discours cohérent. Ce que nous découvrons en premier lieu en examinant la structure du *logos* et par là même au fond du discours, il faut bien le constater, c'est « la subsistance simultanée » (*Zusammenvorhandensein*), l'être-donné-ensemble de plusieurs mots. Seulement mettre côte à côte, juxtaposer plusieurs mots, ce n'est pas encore « discou-

58. *Ibid.* — Double opération parallèle, la visée qui « découvre » l'être-subsistant de l'étant en même temps qu'elle recouvre ou voile sa « disponibilité », et parvient ainsi à déterminer l'étant dans son être-donné comme tel ou tel.

59. *Ibid.* — C'est donc bien un processus réductif qui ramène l'en tant que au niveau uniforme du pur subsistant, c'est un nivellement, par conséquent, par rapport à la structure originelle de l'explicitation, et c'est le privilège de l'énoncé d'opérer cette réduction de l'étant comme disponible à l'étant comme purement subsistant et déterminable dans sa « substantialité ».

60. SZ, p. 159 (196). Ce sont des mots justement sans lien entre eux et une suite ou un assemblage de mots qui sont visés par ce pluriel de « Wörter » plutôt que « Worte » qui, habituellement, Heidegger y revient souvent, indique au contraire des paroles dont l'unité de sens est manifeste. Que ces mots sans lien grammatical visible soient appréhendés à la manière de choses données dans leur juxtaposition, suppose assurément une attitude purement « théorique » et abstraite laissant de côté l'aspect « signification » et constitution d'un discours sensé virtuel que les mots présentent en même temps.

rir » ni énoncer au sens de « juger ». Pour qu'il y ait discours, *logos* ou énoncé et proposition, il faut encore que l'ensemble de ces mots soit lié et doté d'une certaine unité de sens. Il ne suffit pas que nous mettions les uns après les autres les mots trop, pesanteur, marteau, pour qu'il en résulte spontanément un énoncé doué de sens. Il faut encore que les mots assemblés le soient dans un certain ordre de manière à constituer un ensemble cohérent, formant l'unité d'un sens. Il faut dès lors se demander sur quoi se fonde « l'unité de l'ensemble »⁶¹.

On connaît la réponse de Platon qui fut le premier à entreprendre une analyse rigoureuse et systématique du *logos*. Elle est au fond simple : tout *logos* est *logos tinos*, c'est-à-dire *logos* ou pensée au sujet de « quelque chose », de quelque étant qu'il révèle. C'est déjà la thèse qu'avait soutenue Cratyle : dire « réellement » c'est dire l'être, d'où il avait conclu qu'il était impossible de dire le faux puisque ce serait dire ce qui n'est pas, bref ne pas dire. En d'autres termes, les énoncés qui ne révèlent pas l'étant dans son être ne sont pas de véritables énoncés, — ce sont des « pseudo-propositions » pourrait-on traduire en usant d'une expression qui a fait fortune dans le positivisme logique du cercle de Vienne — cette sorte d'énoncés se ramène en quelque manière simplement à « faire du bruit »⁶². Platon, il est vrai, ne s'arrête point à cette thèse extrême et reconnaît qu'il y a deux types de discours, l'un qu'on dira vrai, l'autre qui se révélera faux, même si dans le *Cratyle* il ne s'y attarde point. Il faut dès lors un critère permettant de distinguer le discours vrai du discours faux et le critère proposé par Platon demeure tributaire de l'hypothèse initiale « le discours qui dit les choses comme elles sont est vrai, et celui qui les dit comme elles ne sont pas est faux »⁶³. D'où il tirera une autre conséquence capitale à la fois pour la théorie du *logos* et la théorie de la vérité : c'est que « λέγειν », « énoncer » ou juger n'est pas identique ou réductible à l'acte de « nommer » (ὀνομαζέειν). Comment ne pas voir en effet que « des noms tout seuls énoncés bout à bout ne font... jamais un discours, pas plus que des verbes énoncés sans l'accompagnement d'aucun nom » si bien que ne mérite d'être qualifié de discours ou *logos* que celui qui institue une unité de sens, « en entrelaçant les verbes avec les noms » et qui accorde ainsi les mots en un ensemble comme dans la réalité les choses sont accordées les unes aux autres⁶⁴.

61. SZ, *ibid.* — A son stade tout à fait initial, l'analyse de la structure du *logos* ou du discours en tant qu'énoncé ne peut mettre au jour qu'une « subsistance simultanée » ou mieux un « être-donné-ensemble » de plusieurs mots. A ce premier niveau formel, il y a encore ni ordre ni connexion entre les éléments du *logos*. Il faut donc poser la question de l'origine ou du facteur instituant l'unité de l'ensemble. C'est ce que Heidegger fait en s'appuyant sur Platon et Aristote.

62. *Cratyle*, 430 a. Le *Sophiste* reprend la même formule : « impossible qu'il y ait discours qui ne soit discours sur aucun sujet » (263 c). Cf. Platon, *Œuvres complètes*, tome VIII, 3^e partie, éd. A. Diès, p. 382.

63. *Cratyle*, 385 b 5 et aussi *Sophiste* 263 b.

64. *Sophiste* 262 a, *loc. cit.*, p. 380. « C'est qu'il y a, ajoute Platon, dès ce moment, en lui, quelque indication relative à des choses qui sont, ou deviennent, ou furent, ou seront ; c'est qu'il ne se borne pas à nommer, mais effectue un achèvement, en entrelaçant les verbes avec les noms, et qu'il institue ainsi un discours. Non point un discours qui ne soit qu'un bruit, mais un discours qui constitue, nous avons donné le nom de discours. » (*Ibid.*, 262 d).

Aristote s'inspirera directement de ces passages du *Sophiste* mais en se montrant, juge Heidegger, plus radical que son maître. Il observera ainsi que tout énoncé (*logos*) est à la fois *composition* (*σύνθεσις*) et *division* (*διαίρεσις*) — et non point ou l'un ou l'autre selon qu'il serait un jugement affirmatif ou un jugement négatif; le discours est tout ensemble — et originellement — qu'il soit vrai ou faux, *synthesis et diairesis*⁶⁵. C'est que la « démonstration » (*Aufweisung*) qu'assume la prédication est une façon de prendre ensemble, de rassembler en même temps que de distinguer, de mettre l'un à côté de l'autre, le sujet et le prédicat. Si telle est la thèse d'Aristote, du moins ainsi que Heidegger la résume, on peut se demander en quel sens on lui reprochera d'avoir méconnu ou oublié son propre point de départ « phénoménologique » et d'avoir donné naissance à une « théorie du jugement » formelle qui ne retint plus que la structure formelle de la « liaison » et de la « séparation », ou à tout le moins privilégia la structure « synthétique » de la proposition; c'est à Aristote, semble-t-il, qu'incombera ainsi la responsabilité d'une tradition qui dominera toute la logique jusqu'à la « logique dialectique » hégélienne et à laquelle Heidegger fera grief d'avoir, par sa conception de la fonction synthétique de la « copule », inévitablement engendré une problématique ontologique fallacieuse. En effet, si l'hypothèse « phénoménologique » initiale d'Aristote s'est dégradée en une analyse formelle du *logos* et a donné lieu à une théorie du jugement posant celui-ci comme pure activité analytique ou synthétique de l'esprit, juger se réduisant à l'acte de lier ou de séparer des représentations ou des concepts, c'est que précisément le phénomène décisif de l'énoncé, « l'en tant que » (*Als*) apophantique était demeuré non élucidé et son origine dans « l'en tant que » herméneutique entièrement occultée⁶⁶. L'opération de liaison et de division put alors être ramenée

65. SZ, p. 159 (197). — L'on sait que pour Aristote le discours en général est signifiant, mais la signification à elle seule n'est pas encore vraiment *logos*, c'est-à-dire discours au sens propre du terme, qualification que semblent seule mériter la proposition ou l'énoncé ou le jugement comportant à la fois une référence à l'existence de la chose signifiée et la possibilité de se déterminer comme vraie ou fautive. On connaît l'exemple célèbre d'Aristote : « *Bouc-cerf* signifie bien quelque chose, mais il n'est encore ni vrai ni faux, à moins d'ajouter qu'il est ou qu'il n'est pas » (*De Interpr.* 1, 16 a 16), de sorte que toute énonciation (*phasis*) n'est pas déjà une affirmation (*kataphasis*) ou une négation (*apophasis*) puisque, comme le prouve l'exemple cité, le mot peut viser des êtres imaginaires qui n'existent pas. Seule par conséquent la composition (*synthesis*) ou la division (*diairesis*) des termes, qui peuvent bien signifier pris isolément mais non énoncer (c'est-à-dire en fait énoncer quelque chose de quelque chose), définira une vraie proposition ou un énoncé : « Tout discours, lisons-nous encore dans le *De Interpretatione* (4, 17 a 2), n'est pas une proposition, mais seulement le discours dans lequel réside le vrai ou le faux ». En d'autres termes, seule une proposition vraie (ou fautive) peut être une vraie proposition. Mais, ajoutera-t-on, si la composition ou la division des termes du discours peut conférer à celui-ci son statut de vraie proposition, c'est parce qu'elles sont censées imiter les rapports de composition ou de séparation des choses entre elles.

66. SZ, *ibid.* — Peut-être répliquera-t-on à Heidegger que si Aristote a oublié trop vite l'aspect herméneutique du *logos* au profit de son caractère propositionnel, c'est que son dessein fut d'abord celui du logicien avant tout préoccupé de démontrer les mécanismes de la pensée démonstrative, et dès lors se souciant d'établir tout d'abord les principes de la logique de l'énoncé, et non de l'énoncé lui-même. On peut cependant objecter que

à sa structure purement logique et être l'objet d'une formalisation ne retenant plus que le pur aspect relationnel, le jugement se réduire à un système de « subsumptions » et dès lors devenir enfin l'objet d'un « calcul » logique au lieu d'être le thème d'une interprétation ontologique⁶⁷. Si la responsabilité de cette évolution en revient en premier lieu à Aristote, c'est qu'il avait omis de s'interroger sur le fondement même du caractère synthétique ou « diairhétique » de l'énoncé, sur ce phénomène déterminant de l'intérieur la structure même du *logos apophantikos*; il n'a pas vu que l'âme en était justement la structure de « l'en tant que tel ou tel » propre à l'explicitation antéprédicative et constituant l'essence herméneutique du comprendre. Il n'a pas su mettre en lumière la structure existentielle de renvoi grâce à laquelle quelque chose peut être compris par rapport à quelque chose d'autre, en liaison avec lui « en sorte que cette liaison donne lieu à une confrontation *compréhensive*, qui *explicite* en articulant ce qu'elle a composé tout en le dé-composant en même temps »⁶⁸.

Quoi qu'il en soit, on ne peut que constater qu'avec la théorie aristotélicienne du *logos* les bases étaient jetées de l'errance la plus fatale à laquelle s'est laissée entraîner l'ontologie occidentale et dont le triomphe sera consacré avec le règne de la pensée techno-scientifique moderne : le *logos* par une néfaste occultation de sa propre essence ne se comprenant plus que sous l'unique figure complaisante de la *Ratio*, universelle puissance d'organisation et d'exploitation systématique et radicale de l'étant⁶⁹. A quel point pareille « divagation » de la pensée « logique » initiale fut fatale aussi pour la pensée ontologique, c'est ce que révèle dès le commencement l'étrange traitement qu'on fait subir au phénomène de la *copule* posé comme l'expression de la « liaison »; elle trahit dès l'abord l'inconscience avec laquelle la pensée philosophique a accepté « l'évidence de la structure synthétique » jusqu'à l'époque la plus récente en s'interdisant ainsi radicalement l'accès à une compréhension ontologique du « est » (de la copule) et du même coup elle a, pour des siècles, obstrué la voie d'accès à tout questionnement authentique sur le sens de

67. *Ibid.* — Heidegger, tout au long de son œuvre, ne cessera de dénoncer la prétention de la « logique » — et à plus forte raison dans la « logistiquè » qui en est la monstrueuse excroissance (*Ausartung*) — à être l'unique interprétation légitime de l'être et du destin de la pensée en en proposant un modèle, défini par « l'exactitude » du penser, qui n'a pas d'autre fonction que de faire les comptes de l'étant, de n'en retenir que ce qui est mesurable et calculable. Cf. déjà WIM, Nachwort, 1943, p. 43, et aussi *infra*, III^e partie, ch. IV, 2.

68. SZ, *ibid.*

69. Ce thème central, dans l'œuvre du « second » Heidegger, sera développé principalement dans plusieurs conférences, dont certaines datent d'avant la guerre, comme *Die Zeit des Weltbildes* (1938), *Wozu Dichter?* (1946) (toutes deux publiées ensuite dans *Holzwege*), dans des méditations sur l'essence de la Technique et de la Science (Cf. VA) et dans deux séries de cours de 1951/52 (*Was heisst Denken?*) et de 1955/56 (*Der Satz vom Grund*). Mais ces quelques pages de SZ, révèlent déjà clairement la présence du thème surgissant à travers la problématique ontologique fondamentale et attestent les efforts du philosophe pour ressusciter un authentique questionnement sur l'être de l'étant contre la tyrannie exercée par la pensée technicienne de la métaphysique moderne dont il soupçonne qu'elle est née avec l'ontologie antique enfermant le *logos* dans l'orbite de l'être calculable.

l'être. Heidegger en administrant dans *Sein und Zeit* la « dé-monstration » que le *logos*, l'énoncer et le comprendre de l'être sont des possibilités d'être existentielles de l'être-là de l'homme lui-même pense avoir préparé le terrain pour une nouvelle interprétation de l'être de la copule — qui n'a rien à voir avec un outil logique formel de synthèse, mais est un phénomène ontologique fondamental contribuant à éclairer d'une lumière nouvelle la question décisive oubliée par la philosophie, la question de l'être de l'étant⁷⁰. Tel est le destin du *logos* et de l'être indissolublement noués que Heidegger laisse entrevoir ici en un impressionnant raccourci.

C) LANGAGE ET VÉRITÉ

L'analyse de *Sein und Zeit*, aux divers stades de l'articulation de la question fondamentale du sens de l'être, révèle que la question du langage se trouve intimement intriquée dans la question de l'être du *Dasein*. Qu'elle soit tout aussi indissociable du problème de la vérité — tout comme la question du sens de l'être se muera en la question de la vérité de l'être¹ — c'est ce qui apparaît, à un regard même superficiel, pour peu qu'on soit attentif à ce qui l'anime : les prédicats du vrai et du faux, dans l'expérience même banale et quotidienne, ne s'appliquent-ils pas en premier lieu à ce que nous disons, à nos paroles et à nos discours publics qui pour autant qu'ils entendent promouvoir ou établir une réelle « communication » avec les Autres ne peuvent manquer à leur parole, ils ne peuvent pas ne pas vouloir dire ce qui est « en vérité ». Ainsi paraissent-ils, en leur essence, affectés d'une manifeste intention de véricité, même et surtout peut-être lorsqu'ils visent à abuser, à tromper, bref lorsque, tout en se donnant comme « véridiques » ils sont des discours mensongers ou fallacieux dont l'intention cachée est de travestir ou de dissimuler la « vérité ». C'est ce que Heidegger s'emploie à expliquer en termes ontologiques et existentiels sans nulle implication éthique ni même proprement « logique » dans la « définition » même du discours par sa fonction essentiellement « apophantique ». Ayant pour tâche de « laisser voir » ou de faire apparaître ce dont il est question à partir de cela même qu'il tend à manifester, le discours authentique est dès

70. SZ, p. 159/60 (197/8). — On voit s'annoncer dès *Sein und Zeit*, sans doute timidement, une méditation sur le sens de l'être à partir de la fonction « grammato-logique » de la copule « est » ; qu'elle soit grammaticalement exprimée sous une forme autonome ou simplement indiquée dans la forme flexionnelle du verbe, elle constitue un phénomène singulier et capital aux yeux de Heidegger, et même une voie d'accès décisive à la question de l'essence de l'être. Cf. *infra*, III^e partie, ch. I.

1. « Sinn von Sein » und « Wahrheit des Seins » sagen das Selbe », déclare Heidegger plus tard pour souligner en même temps la continuité de son questionnement de l'Être depuis *Sein und Zeit* jusqu'aux textes qui se situent après le « tournant » (*Kekehr*) de sa pensée. Cf. WIM, p. 17, p. (39). Cf. aussi SZ, p. 212 (237) sq. où déjà il souligne qu'« être » et « vérité » vont ensemble et que le phénomène de la vérité s'inscrit dans l'horizon de l'ontologie fondamentale.

lors communication par la parole qui « rend manifeste » dans le dit ce dont il est parlé² ; et c'est précisément parce qu'il est en tant que *logos* de part en part *logos apophantikos* qu'il est peut être discours vrai ou faux. D'où la définition que Heidegger propose dès l'introduction sur le concept provisoire de « phénoménologie » : « L'être vrai du *logos* comme *alêtheuein* signifie : tirer de sa latence l'étant dont il est parlé, par le *lêgein* en tant qu'*apophainesthai*, et le faire voir, le découvrir en tant que non-latent (*alêthês*) »³. Ainsi la « vérité est un mode particulier du « faire-voir », l'être-faux ne pourra se définir corrélativement que comme l'opération inverse : recouvrir l'étant dont il est discoursu, le faire passer pour ce qu'il n'est pas tout en affectant de le faire apparaître tel qu'il est en lui-même⁴.

L'analyse ontologique là encore manifeste clairement qu'elle ne saurait prendre pour point de départ que le phénomène tel qu'il se montre tout d'abord et le plus souvent, bref le phénomène ontique de vérité, c'est-à-dire la vérité de l'énoncé (*Aussagewahrheit*) et par conséquent la définition la plus courante et générale que nous a laissée une longue et vénérable tradition dont Heidegger se défendra de vouloir se débarrasser purement et simplement en proposant à sa place une définition nouvelle mais arbitraire⁵. Le concept traditionnel définissait la vérité par l'idée

2. SZ, p. 32 (50). — Le discours (*Rede*) est ainsi d'emblée donné comme *apophantique* et la parole qui communique dès lors comme *manifestant* directement dans ce qu'elle dit ce au sujet de quoi elle dit, manifester (*offenbar machen*) voulant dire en même temps rendre manifeste, patient, révéler et rendre accessible à l'interlocuteur, lui communiquer au sens propre du mot.

3. SZ, p. 33, 51. Nous n'avons pas suivi pour traduire les termes clés définissant dans ce passage l'essence de la vérité comme *alêtheia* les traducteurs : d'abord pour conserver une certaine unité de traduction puisque les mots allemands en l'espèce appartiennent à la même famille : *Verborgenheit* et *Unverborghenes* ou *Unverborghelt*. Nous avons préféré rendre ces termes par les mots de « latence » et de non-latence qui rappellent par l'intermédiaire du latin « latere » la racine grecque à laquelle Heidegger se réfère et préservent la signification « privative » ou négative de « Un », qui disparaît dans d'autres traductions possibles sans doute plus élégantes ou en tout cas moins insolites. Nous n'avons du reste nullement innové puisque plusieurs traducteurs de textes de Heidegger ont fait le même choix. La diversité des traductions qui peut avoir pour le lecteur français valeur d'éclaircissement et d'ouverture dans l'interprétation de la pensée de Heidegger ne va cependant pas sans risque puisqu'elle suggère un champ sémantique et par là même problématique dans lequel elle multiplie les perspectives ouvertes par la métaphorité des concepts divers qui sont ainsi proposés alors que le texte allemand présente une certaine uniformité sinon monotonie dans sa conceptualité fondamentale.

4. SZ, *ibid.* Les termes corrélatifs « *ent-decken* » et « *ver-decken* » doivent rendre compte de la corrélation de l'être-vrai et de l'être-faux, et Heidegger explicitera encore davantage l'idée en annonçant plus loin une autre corrélation se déterminant à partir d'un autre concept clef classique : « *Vor-stellen* » lorsqu'il précise que l'être faux de l'énoncé consiste à « placer devant quelque chose quelque autre chose » (*etwas vor etwas stellen*) et « le faire passer pour ce qu'il n'est pas » (*ibid.*), il qualifia ce procès du recouvrement (*Verdeckung*) plus loin aussi de « *Verstellung* » (dissimulation) qui est un mode d'être spécifique de l'être-là inauthentique, par exemple lorsqu'il déchoit dans le discours inauthentique du « On » (Cf. § 35).

5. SZ, p. 219 (264).

Heidegger se défend de chercher à tout prix, par des déterminations conceptuelles

que résume excellemment la célèbre formule scolastique « *veritas est adaequatio intellectus et rei* », qu'il convient par conséquent d'interroger en premier lieu. Sans en faire l'historique — et comment s'y prendrait-on puisque l'histoire du concept de vérité ne pourrait s'écrire que sur le sol de l'histoire de l'ontologie ? — ce qui dépasserait de loin le cadre que s'est fixé cette analyse — il suffit de rappeler que d'Aristote à Kant la vérité fut d'emblée interprétée comme vérité propositionnelle ayant son « lieu » propre dans l'énoncé ou dans le discours si bien qu'elle fut en son essence déterminée par l'adéquation ou la concordance de l'énoncé et de son objet⁶. Or invoquer l'idée d'adéquation, c'est d'entrée de jeu poser comme donnée la relation de quelque chose avec autre chose ; que ce ne soit pas là manière satisfaisante de définir la vérité, cela saute aux yeux, ne fût-ce que parce toute relation n'a pas le caractère d'adéquation, comme le montre l'exemple du signe qui renvoie bien à un désigné : la désignation qu'il accomplit a beau constituer une relation, elle n'en établit pas pour autant une adéquation ou concordance entre le signe et le désigné⁷.

Ainsi un énoncé est vrai, notera Heidegger en une première détermination, s'il fait apparaître l'étant « tel qu'il est en lui-même », en soulignant du reste la relation du « *so-wie* » (tel que). Seulement, il préci-

vieille tradition. En fait, dans son esprit, il s'agit bien plutôt de recouvrer le sens originnaire que la tradition philosophique la plus ancienne avait pressenti et même compris fût-ce de façon « préphénoménologique ». Dans cette manière de se « délivrer » du concept traditionnel de la vérité se manifeste aussi l'attitude originale qu'adopte Heidegger en général vis-à-vis de la tradition et elle illustre à nouveau la méthode de « dé-construction » qu'il entend pratiquer face à l'histoire de la métaphysique.

6. SZ, p. 214/5 (259/60). — Heidegger y énonce explicitement ce qu'il nomme les trois thèses qui résument la conception traditionnelle de l'essence de la vérité : « 1^o) Le « lieu » de la vérité est l'énoncé (le jugement). 2^o) L'essence de la vérité réside dans l'« adéquation » du jugement à son objet. 3^o) C'est Aristote, le père de la logique, qui a assigné à la vérité comme lieu originel le jugement en même temps qu'il a inauguré la définition de la vérité comme « adéquation » (*Übereinstimmung*) ». Et Heidegger de renvoyer expressément à son tour au *De Interpretatione* (I, 16 a 6) tout en contestant à la tradition le droit d'en appeler à l'autorité du Stagirite pour le concept de vérité interprétée comme adéquation, même si dans le passage incriminé l'« *Homoiostis* » joue bien un rôle capital et a pu amener les auteurs scolastiques à y trouver la formule originale de la définition de la vérité/adéquation. Récemment, on a observé qu'au lieu du texte cité par Heidegger c'est un autre passage du même écrit d'Aristote qu'on pouvait retenir comme annonçant la thèse scolastique de la vérité/adéquation puisqu'il souligne bien le rapport entre le discours et les choses : « Les discours sont vrais en tant qu'ils se conforment aux choses elles-mêmes » (9, 19 a 33). Quant au problème plus décisif de savoir s'il y a chez Aristote une double conception de la vérité, l'une logique qui pose l'essence de la vérité dans l'adéquation, l'autre ontologique qui la définit par le « dévoilement », que privilégiera Heidegger, Pierre AUMONIER (*op. cit.*, p. 165 sq.) se demande s'il ne convient pas de surmonter l'alternative de l'adéquation et du dévoilement « à laquelle les interprètes — et notamment M. Heidegger — voudraient nous contraindre ». En fait, on notera que Heidegger ne voit pas vraiment d'alternative chez Aristote, mais affirme, au contraire, que la première thèse qui fait du jugement le « lieu » originel de la vérité et de celui-ci un rapport d'adéquation n'a jamais été défendue par Aristote, qui aurait mis l'accent sur la fonction de « dévoilement » (ou « découverte ») possible du logos en tant que discours vrai. Cf. SZ, p. 226 (271).

7. SZ, p. 215 (260).

sera aussitôt que « l'énoncé est vrai signifie : il découvre l'étant en lui-même », formulation qui tend à abolir le rapport d'adéquation initialement supposé⁸. Pourtant la formule n'est nullement illégitime, même au regard de l'analyse phénoménologique husserlienne, dans la mesure où, l'adéquation étant donnée, il y a réellement coïncidence ou identité entre ce qui est visé et ce qui est donné de sorte qu'on peut dire que le « tel que » est impliqué dans le « en lui-même ». Toutefois Heidegger pousse la simplification encore plus loin en proposant une nouvelle formule, observant que l'énoncé est dit vrai pour autant qu'il découvre simplement l'étant ; et il en vient ainsi à la thèse qui portera le premier coup décisif à la théorie classique : « L'être-vrai (la vérité) de l'énoncé doit être compris comme être-découvrant »⁹. Voilà la formule qui sépare nettement Heidegger de Husserl bien que la distance apparemment franchie ne soit pas insurmontable. Ce qui explique peut-être pourquoi il ne juge pas nécessaire de commenter ce qui désormais les sépare¹⁰.

Sa propre thèse en l'occurrence n'apporte pas vraiment quelque chose de nouveau au regard de l'analyse de l'énoncé lui-même car ce dernier avait déjà été défini par sa fonction apophantique ou de « démonstration » (*Aufzeigung*), bref de découverte (*Entdeckung*) de l'étant. D'où une difficulté : en quoi la vérité propositionnelle (*Aussagewahrheit*) est-elle différente de l'énoncé en tant que tel, qui accomplit déjà la même fonction ou plus simplement, qu'est-ce qui différencie un énoncé vrai d'un énoncé qui ne l'est pas ? Il semblait que ce qui constituait la vérité de l'énoncé, ce ne pouvait être le fait que l'étant s'y trouvait découvert, mais bien la manière dont (*so-wie*) il l'était, à savoir « tel qu'il est en lui-même ». Or voilà précisément qualification dont on semble pouvoir désormais se passer lorsqu'on se borne à définir la vérité par la « démonstration » ou le « découverte » en tant que tel. La nouvelle conception de la vérité énonciative qui s'affirme dans cette analyse, cela est manifeste, a été rendue possible par la nouvelle conception de l'énoncé en général puisque l'acte d'énonciation n'est plus interprété, comme chez Husserl encore, à partir de l'intentionnalité d'un acte de simple repré-

8. SZ, p. 218 (263). En un mot, être vrai pour un énoncé ne signifie rien de plus ni rien de moins qu'énoncer (*aussagen*) l'étant dans son être-découvert (*Entdecktheit*), le montrer (*aufzeigen*) justement comme tel, le « faire-voir » ainsi : voilà en quoi l'énoncé est bien une *apophansis*.

9. *Ibid.* — Telle est la formule qui révèle clairement que Heidegger a rompu avec la thèse de la vérité-adéquation.

10. Pour l'analyse husserlienne de la vérité, on se reportera notamment aux *RL III*, première section, ch. V, intitulé : « L'idéal de l'adéquation. Évidence et vérité. » Husserl y étend déjà singulièrement le concept de vérité par rapport à la conception traditionnelle qui tend à la réduire à la seule vérité de l'énoncé ; il mettra au premier plan l'idée de vérité comme réalité (« *Sein im Sinne der Wahrheit* ») ou chose elle-même. Mais Husserl ne réussit pas entièrement à se soustraire à l'influence de la tradition pour autant qu'il finit par poser lui aussi toute vérité en relation sinon avec l'énoncé du moins avec des actes objectivants ou positionnels.

sentation ou de visée, mais bien à partir de la « révélation » et d'un mode spécifique de celle-ci : la « dé-monstration » ou le « découvrement ». Tant que l'énoncé est identifié à une représentation, on ne peut, naturellement, affirmer qu'est vrai l'énoncé qui *visé* ou présente l'étant puisque la manière dont il le visé peut se révéler fausse aussi bien que vraie. On dira dès lors plutôt que l'énoncé est vrai s'il visé l'étant tel qu'il est en lui-même. Par contre, si l'on comprend l'énonciation elle-même déjà comme un « *Aufzeigen* » et un acte de découvrir, alors il suffira pour qualifier l'énoncé de vrai d'affirmer qu'il l'est lorsqu'il *découvre* effectivement l'étant. Car s'il est faux, il ne le découvre pas mais le « recouvre » en quelque sorte ou le dissimule en le donnant pour ce qu'il n'est pas. On observera ainsi que dans l'analyse du problème de la vérité se confirme de façon inattendue le concept d'*Erschlossenheit* de l'être-là. Il s'ensuit qu'il n'y a plus beaucoup de sens à parler de deux modes de donné de l'étant : tel qu'il est visé et tel qu'il est en lui-même, ni de s'interroger sur leur adéquation ou conformité. L'originalité de l'interprétation heideggerienne ne consistera pas à donner une nouvelle signification à la notion d'adéquation, mais plutôt à démontrer son caractère dérivé, non fondateur par rapport à une vérité plus originaire, plus fondamentale. On définira désormais la vérité en notant qu'un énoncé est vrai pourvu qu'il découvre réellement l'étant, faux lorsqu'il le recouvre (*verdeckt*). D'une certaine façon, cette « définition » qui rejoint celle de la fonction apophantique de l'énoncé ne fait que confirmer l'idée que le discours ou l'énoncé a d'entrée de jeu vocation de discours vrai — ce qui ne surprendra qu'aussi longtemps qu'on méconnaît l'enracinement de la vérité propositionnelle dans la vérité ontologique ou qu'on oublie ce que l'analyse de l'énoncé avait déjà attesté, à savoir que l'énoncé et sa structure propre, l'« en tant que » apophantique, sont fondés dans l'explicitation et sa structure herméneutique, celle-ci elle-même ayant son fondement ultime dans le comprendre ou plutôt la structure globale de révélation qui caractérise l'être-là¹¹. Si en fin de compte tout comprendre et toute interprétation se déploient dans l'orbite du discours qui appartient par essence à l'ouverture du *Dasein* qui tend de lui-même à s'énoncer — soi-même en tant qu'il découvre l'étant auprès duquel il est d'ores et déjà, le discours est par sa propre vertu en quelque sorte porteur ou promoteur du vrai.

Le terme « *Entdecken* » (découvrir), qui est au centre de l'analyse, recèle, à n'en pas douter, une certaine équivoque. Tout d'abord il traduit ce que Heidegger appelle l'*Aufzeigung* en général, qu'il assigne à l'énoncé, conformément au mot grec *apophainesthai* dont il le tire dès le paragraphe sur le concept provisoire de phénoménologie¹². En ce sens tout énoncé est découvreur, qu'il soit vrai ou faux. En même temps cependant Heidegger recourt à ce même mot pour traduire le mot grec *alêtheuein*, au sens étroit et précis d'où il résulte que l'énoncé inexact n'est pas

découvreur mais recouvreur¹³. On comprend aisément dans cette optique que « l'être-vrai » de l'énoncé est identique à « l'être-découvreur ». Mais comment distinguer les deux sens de « découvrir », autrement dit comment distinguer *apophainesthai* et *alêtheuein* ?

L'énoncé faux en effet dissimule et obstrue, mais, demandera-t-on, comment et quoi ? Il recouvre l'étant tel qu'il est en lui-même et ce en le découvreur selon un autre mode qui est celui de l'apparence, expliquera Heidegger, bref tel qu'il n'est pas en lui-même. On voit dès lors mal comment distinguer ce mode de découverte au sens étroit de l'être-vrai d'un énoncé de cet autre mode au sens large de l'*apophansis* sinon en observant que l'étant est découvert tel qu'il est en lui-même. Formule dont en tout cas on ne voit pas comment se passer.

Sein und Zeit ne semble pas éprouver le besoin de dissiper l'équivoque que cèle le terme de « *entdecken* » par quoi se caractérise l'être-vrai. On objectera même à l'auteur que l'énoncé vrai précisément ne se conforme pas à l'étant tel qu'il se montre ou apparaît immédiatement, mais au contraire à l'étant tel qu'il est en lui-même, de même qu'il est vrai que le thème de la phénoménologie, aux dires de Heidegger lui-même, n'est pas ce qui se montre tout d'abord et le plus souvent, mais plutôt « ce qui tout d'abord et le plus souvent ne se montre justement pas », ce qui demeure caché (*verborgen*), quand bien même il appartient par essence à ce qui de prime abord et la plupart du temps se manifeste, il en constitue, précisait-il, à la fois le sens et le fondement¹⁴.

Lorsque Heidegger détermine l'énoncé comme un acte — mais un acte de quelle nature au juste ? — s'accomplissant au cœur de la structure de révélation de l'être-là et plus exactement comme une « monstra-

11. SZ, p. 33 (51).

12. SZ, p. 35 (53). — Contrairement à Husserl, Heidegger ne se préoccupe pas de la différence capitale — qui fait tout le sens de la « vérité » énonciative — entre l'être-donné immédiat, la pure intention et la chose elle-même. Comment parler encore de vérité et de non vérité si l'acte apophantique du « découvrir » se réduit à l'acte de porter l'étant depuis son état de latence ou d'occultation (*Verborgenheit*) à la lumière de l'*Unverborgenheit*, c'est-à-dire de la vérité ? Pour qu'il y ait lieu de distinguer entre le vrai et le non vrai ne faut-il pas que nous ayons un rapport indirect original à l'étant en ce sens que ce que nous visons, d'habitude, ne nous est pas donné lui-même (dans sa « *ursprünglichen Selbstgegebenheit* », selon la formule husserlienne bien connue) tout en étant ce que nous visons et que dès lors nous pouvons le viser autrement, sous une autre figure ou apparence.

Heidegger s'emploie à montrer comment l'énoncé (*Aussage*) est en vérité un processus dynamique, une sorte de « monstration » (*Aufzeigen*) et de « découvrement » (*Entdecken*) dans lequel ce qui est énoncé est pour ainsi dire arraché à son état de latence. Mais ce processus de monstration, pour autant qu'il vise à établir la vérité, n'implique-t-il pas nécessairement, outre le passage de la latence à la non-latence (*Unverborgenheit*), l'orientation de la simple intention vers la chose elle-même ? Sinon le « recouvrement » de la chose même qui se produit dans l'énoncé non vrai se trouve simplement subsumé comme un cas particulier sous la catégorie des actes de « *Verbergung* » (occultation) (SZ, p. 223 et HW, p. 42). Peut-être rétorquera-t-on que l'objection n'est pas pertinente puisqu'elle revient à comparer le point de vue husserlien — qui privilégie le « *Selbst* » de la chose elle-même dans l'appréhension intentionnelle — et celui de Heidegger qui juge justement que le concept de « découvrir » dispense en un sens de la problématique de « l'être-donné-en-personne » (*Selbstgegebenheit*) qui même chez Husserl n'a pas d'autre fonction que celle de désigner la différence entre les actes de pure intention et les actes complaisants.

11. SZ, *ibid.*

12. Cf. SZ, p. 7 B. Le français de l'opus, p. 32/3 (40-41). Cf. aussi *opra.* ch. I, § 2.

tion » (*Aufzeigung*), il s'appuie explicitement sur la définition aristotélicienne du jugement comme *apophansis*. Seulement, explique-t-il, Aristote n'a pas su profiter de sa propre théorie de l'*apophansis* et en est resté simplement au stade de la pure désignation. La tradition qui en procède s'étant fixé sur la *propositio* a quant à elle perdu de vue la fonction apophantique originaire. Aristote lui-même du reste ne retenait comme caractéristique de l'*apophansis*, par comparaison à d'autres formes de proposition comme les formes impératives, optatives, interrogatives, non pas la fonction de la monstration en tant que telle, mais la propriété qu'ont ces propositions de pouvoir être vraies ou fausses¹⁵. C'est cette conception qui finira par l'emporter et qui régnera pendant des siècles sur la philosophie occidentale. Tant et si bien que les autres types de proposition ne se définissent que négativement (ou privativement) par rapport à l'énoncé proprement dit comme des propositions qui n'admettent pas le qualificatif de vrai ou de faux. Heidegger, s'il prend son point de départ dans cette thèse traditionnelle, est conduit à en dénoncer le caractère de « déviation » et à pénétrer jusqu'à sa signification originaire. Il s'efforce dès lors d'établir une « définition » des énoncés qui permette de les comparer aux autres types de proposition. Mais comment leur découvrir une caractéristique qui leur soit commune ? Énoncés comme propositions optatives par exemple, les uns comme les autres, assurément se réfèrent à des étants, mais en fait ne recèlent que de façon implicite cette référence « objective ». Ce n'est pas celle-ci qui constitue leur caractère spécifique, qui repose, au contraire, dans un but dont la signification serait plutôt intersubjective : ils sont censés en effet établir ou assurer la communication. Il s'agira donc dans un cas comme dans l'autre de modes du discours et plus profondément de modes d'être de l'être-là se déterminant par son être-au-monde et son « être-avec », bref comme un mode de l'être-en-commun (*Miteinandersein*). L'énoncé étant la forme fondamentale du mode existentiel du comprendre s'explicitant comme être-au-monde, ce ne peut être la simple visée d'une objectivité ou d'un étant qui est déterminante. Ainsi compris, l'énoncé accomplit dès lors la fonction spécifique du discours : réaliser concrètement la communication, du moins dans les conditions normales de son emploi, instituer un « laisser voire ensemble », même s'il peut arriver que s'efface quelque peu cet aspect proprement intersubjectif de sa fonction¹⁶. Ce qui se comprend s'il est vrai que la fonction de monstration sans doute vise, normalement, la communication et donc les Autres dont l'énoncé doit être entendu, mais l'essentiel demeurant la monstration de l'étant lui-même, la révélation de l'être-là dans son mode d'être spécifique et le dévoilement de l'étant intramondain se proposant en même temps à la sollicitude de l'être-là. La fonction proprement apophantique de l'énoncé et du discours recelant de la sorte une référence directe à la révélation de l'être-là, dont nous savons qu'elle est constituée tout ensemble par les existentiels de la *Beinglichkeit* du *Verstehen* et du discours, on comprendra que c'est

15. Cf. Aristote, *De Interpr.* 4, 16 b 26 sq.

16. SZ, p. 32 (90) et p. 155 (192).

seulement à travers et par elle que nous atteignons au phénomène originaire de la vérité¹⁷.

Mais le rapport établi par l'analyse entre la fonction apophantique et le pouvoir être vrai ou faux de l'énoncé requiert d'être élucidé encore plus rigoureusement. La fonction apophantique est à l'origine du pouvoir être vrai de la proposition non seulement en raison de la structure prédicative de l'énoncé — dans la prédication la copule « est » figurant pour ainsi dire directement comme porteur de l'*apophansis* — mais plutôt parce que, étant donné la possibilité de montrer ce qui est visé autrement qu'il n'est lui-même, il appartient au sens propre de l'*apophansis* de ne pas accomplir son essence à moins de révéler justement l'étant visé tel qu'il est en lui-même. Autrement dit, l'*apophansis* ne remplit sa fonction qu'à condition que l'énoncé soit vrai, elle manque son but lorsque l'énoncé est faux. C'est ce qu'Aristote avait déjà suggéré, semble-t-il¹⁸. Peut-être pourrait-on dissiper l'équivoque que recèle le terme heideggerien de « *Entdecken* » si on lui assignait le sens large que suggère l'*apophansis* conçue comme « monstration » (*Aufzeigen*) et en prenant « découvrir » seulement au sens étroit de sorte que l'énoncé faux ne serait pas un dévoilement mais seulement une « indication ». Pourtant le télos de toute *apophansis* ne réside-t-il pas dans le « dévoilement » de l'étant ? Ce qui n'interdit point à celui qui énonce une proposition et par suite fait apparaître un étant de vouloir en même temps recouvrir, bref tromper, dissimuler au sens propre du mot ; seulement il ne le peut qu'en se soumettant à la loi générale de la fonction apophantique de l'énoncé, qui veut que ce dernier remplisse son rôle de découvrir, bref de dire l'étant en son être. Tout énoncé étant *Aufzeigung*, *apophainesthai*, est bien d'emblée un mode de dévoilement. Peut-il y avoir énoncé ou discours — voire acte positionnel en général — qu'il soit vrai ou faux, qui ne manifeste en lui-même une prétention à valoir comme ce qu'il est, énonciation et proposition ?

L'énoncé tend par lui-même à s'énoncer au sens propre où il signifie un « s'exprimer » par la parole au sujet de l'étant découvert, et ce parce que l'être-là existe en tendant à s'exprimer — à s'exprimer soi-même en tant qu'être-découvrant et existant à l'égard de l'étant¹⁹. En même temps cependant l'énoncé en tant que tel « communique » l'étant, le rend accessible aux Autres en tant qu'ils existent dans leur mode d'être-en-commun, et il le communique selon le mode de son être-découvert. Heidegger formule clairement l'idée en précisant : « L'énoncé exprimé contient dans son « sujet » l'être-découvert de l'étant »²⁰. Il n'y

17. SZ, p. 220 (266) sq.

18. Cf. *Eth. Nic.* 1139 a 28 sq.

19. SZ, p. 223 (269). Il y a ainsi double « expression » si l'on peut dire : d'une part, l'être-là exprimant son propre être-vrai ou son être « dans la vérité », soi-même en tant qu'être révélant et d'autre part, il s'exprime en même temps : l'une et l'autre expression ne faisant qu'un en vérité, au sujet de l'étant découvert, opération que prend en charge précisément l'énoncé.

20. *Ibid.* — Le terme « sujet » (*Wortüber*) paraîtrait sans doute impropre à Heidegger car il suggère l'idée de « sujet » de l'énoncé, et partant d'emblée celle de structure prédicative.

l'homme est cette voie qui est double dans laquelle il se découvre toujours déjà engagé et où il n'avancera qu'en prenant soin à chaque instant de se tenir à l'écart de la direction qui dévoie, de s'arracher à la séduction de la voix de la non-vérité afin de se maintenir dans le droit chemin de la vérité²⁶. C'est elle, cette vérité primordiale dans laquelle l'être-là ek-siste toujours déjà qui confère à tous ses discours et ses énoncés l'insigne pouvoir d'être véridiques ou non-véridiques.

²⁶ SZ, *ibid.* et aussi EM, p. 84 (118) sq.

CHAPITRE V

DISCOURS ET LANGAGE

« Das existential-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede ».

« Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache. »

Sein und Zeit

Comme l'analyse du chapitre précédent nous a permis de le constater, c'est l'interprétation du mode dérivé de l'explicitation, l'énoncé qui nous introduit directement au cœur de la théorie du langage en nous confrontant au problème du dire et du parler que l'analyse existentielle avait jusqu'ici délibérément, laissé de côté afin de mieux mettre en lumière l'enracinement du phénomène langage dans la constitution existentielle de l'être-là. Car pour que l'énoncé soit à même de remplir pleinement sa fonction de *communication*, il faut bien, nous l'avons vu, qu'il soit « prononcé » ou proféré, qu'il se donne littéralement une réalité communicable : c'est à cette seule condition qu'il pourra être « communiqué » au sens propre du mot, c'est-à-dire « partagé avec » (*mitteilen*) autrui et par suite « redit » et transmis à d'autres¹. Or nous avons noté en même temps que l'énoncé ne pouvait assumer sa mission que pour autant qu'il constituait une articulation prédicative préalable de ce qu'il vise à révéler. Articulation prédicative qui se trouvait à son tour fondée sur une articulation *anté-prédicative* puisque, l'analyse du comprendre a permis de le faire apparaître, tout ce qui est compréhensible se trouve déjà articulé avant que n'intervienne l'explicitation par laquelle l'être-là « s'approprie » effectivement ce qu'il se donne à comprendre. Or ce qui s'articule ainsi dans l'explicitation du comprendre c'est ce que Heidegger a proposé de nommer le *sens*, si bien que l'on soutiendra avec une égale légitimité ces deux propositions pour ainsi dire équivalentes : « Le discours est l'articulation de ce qui est compréhensible » et « le sens est ce qui est déjà

¹ SZ, p. 175 (103) et aussi *supra*, ch. IV, 2, J.

plus originellement articulable dans le discours »². Il y a dès lors double articulation, semble-t-il. Sens et discours paraissent s'appeler l'un l'autre réciproquement : il y a comme une implication originaire et réciproque entre l'articulation explicite du discours et l'articulation en quelque manière virtuelle du sens, mais qui tend toujours, pour ainsi dire de lui-même, à s'explicitier dans un discours actuel.

Ce n'est pas tout. « A côté » du sens, qui résulte de l'articulation effectuée à la fois par le discours et plus originellement déjà préparée dans l'explicitation du comprendre, il y a ce que Heidegger nomme « l'ensemble signifiant » (*Bedeutungsganze*) qui constitue quant à lui ce que structure l'articulation même du discours. Or l'ensemble signifiant, qui forme une sorte de totalité non explicitement différencié, peut cependant être « décomposé » en une pluralité de significations³. Est-ce une manière d'indiquer que l'ensemble signifiant précède les significations proprement dites, de même que le sens articulé dans l'explicitation renvoyait, fût-ce indirectement, à la structure de signifiante du monde ? L'analyse se complique encore lorsqu'on ajoute que « les significations, en tant qu'elles constituent l'articulé de l'articulable, relèvent toujours du sens »⁴. En fait ce qui est en question, ce sont les rapports réciproques et énigmatiques des significations et du sens. Sans vouloir revenir sur une analyse antérieure, rappelons néanmoins que Heidegger s'en tient à la distinction des deux concepts, tout comme l'avait fait Husserl (du moins à partir d'*Ideen I*), et qu'il semble déceler, dans le phénomène global et unitaire de l'être-au-monde se révélant, une stratification potentielle en vertu de laquelle la couche fondatrice, primordiale est celle du « sens », moment en quelque sorte antéprédicatif du comprendre, et la couche fondée et déjà préarticulée par le sens qui la sous-tend, est celle des significations. Le sens apparaît ainsi à la fois comme ce qui s'articulera en significations dans le discours, et ce qui est déjà articulé dans l'explicitation du comprendre. Les significations, d'autre part, forment quant à elles comme

2. SZ, p. 161 (199). — On nous permettra ici, une fois de plus, d'attirer l'attention du lecteur français sur les écueils que rencontre, inévitablement, le traducteur dans sa tâche confronté qu'il est à une double exigence : demeurer intelligible au lecteur français et ne pas faillir au devoir de fidélité au texte étranger. Que la langue de Heidegger le mette à rude épreuve, nul n'en disconvient. En l'occurrence, il y a deux termes essentiellement qui nous paraissent faire difficulté : le premier, *Verständlichkeit* que les traducteurs de SZ proposent de rendre simplement par « ce qui est compréhensible » alors que, peut-être, il faut écarter toute idée de « quiddité » (tout « ce que »), comme le suggère apparemment la forme abstraite du mot allemand, et que par ailleurs il ne saurait y avoir rien de tel, aucune espèce de « chose-là » ou de quiddité (*Wahheit*) en dehors précisément de toute structure d'intelligibilité (*Verständlichkeit*). Ce qui dès lors est d'ores et déjà articulé c'est le comprendre dans sa virtualité, avant qu'il se réalise en quelque sorte par l'explicitation qui s'approprie effectivement ce qui se donne à comprendre. Le second terme, plus facile à rendre en français, *das Artikulierbare* insiste nettement sur le suffixe — *bare* qui exprime une capacité ou possibilité ou une aptitude à, en l'occurrence détermine précisément le « sens » comme ce qui est susceptible d'articulation dans le discours, ce sur quoi celui-ci exerce sa fonction d'articulation expresse.

3. SZ, p. 161 (199).

4. *Ibid.* Phrase qui souligne clairement l'affinité voire la parenté originelle du sens et des significations.

la face articulée du sens qui, par rapport à elles, se donne comme ce qui est articulable. Le sens s'il est articulable, c'est-à-dire réclame de lui-même l'articulation que lui fera subir le discours, formera en tant qu'il est articulé l'ensemble signifiant. Les rapports de fondation réciproque qu'on décele ainsi entre le sens et les significations expliquent aussi pourquoi Heidegger peut affirmer que le discours « constitue déjà le fondement de l'explicitation et de l'énoncé », qu'il devait dès lors en faire déjà implicitement usage dans l'analyse des existentiels du sentiment de la situation, du comprendre et de l'explicitation⁵. Quant à l'ensemble signifiant et son aptitude à s'analyser en significations proprement dites, bien que le philosophe répugne à recourir à des exemples empruntés aux sciences « antiques » que sont la psychologie ou la linguistique, on pourrait néanmoins se risquer à illustrer la situation qu'il décrit en rappelant l'expérience primitive de l'usage de la parole et de son apprentissage chez l'enfant au stade dit « holophrastique » : l'enfant se servant de mots-phrases révélant et devant traduire un ensemble signifiant, peu à peu seulement acquiert, en même temps que la capacité d'analyser la situation globale en ses éléments différents la composant, celle de faire correspondre à ces éléments différenciés des éléments différenciés du discours combinant des significations, ou des unités significatives en une phrase dotée d'un sens unitaire⁶.

Toutefois, ne nous y trompons point, quelque séduisante que puisse être l'explication psychologique ou linguistique de l'état de choses existentiel décrit par Heidegger, on se gardera de s'en tenir à ces rapprochements somme toute assez superficiels, et ce d'autant que l'analyse de *Sein und Zeit* entend se situer sur le plan strict du sens sans se préoccuper de la structure proprement linguistique voire « phonologique » du discours. Comme ce fut déjà le cas dans sa thèse de 1915, Heidegger accorde indéniablement la primauté à l'ordre du sens et de la signification sur tout autre élément intervenant dans la parole humaine. Les significations relèvent fondamentalement de l'ordre du sens et ne sont point produites en quelque manière que ce soit par la conjonction d'un certain nombre d'éléments signifiants d'ordre purement phonétique (les phonèmes du linguiste) qui en eux-mêmes seraient proprement « insignifiants », bref dénués de sens. C'est bien « l'ensemble signifiant », précise Heidegger, qui « accède à la parole », formule qui demeure quelque peu énigmatique (bien que l'expression allemande « Zu Wort Kommen » soit des plus courantes) tant qu'on ignore le statut logique et ontologique du

5. *Ibid.* — Quelques lignes plus haut, Heidegger avait reconnu que l'analyse existentielle antérieure et l'interprétation ontologique des modes d'être fondamentaux de « l'être-à » (*In-sein*) : *Befindlichkeit Verstehen* et *Auslegung* avait déjà constamment mais tacitement fait appel aux structures spécifiques du « discours » (*Rede*), ce que le lecteur le moins attentif ne pouvait guère ignorer.

6. Quand un enfant réclame le ballon, dans une situation intersubjective de jeu, en criant simplement « ballon ! », ce mot manifestement exprime plus qu'une signification purement nominale désignant simplement un objet ; en fait il embrasse tout un ensemble signifiant qui pourrait s'analyser par exemple dans cette phrase : « Passe-moi ce ballon que tu tiens à la main, je voudrais jouer avec... le ballon... ».

discours proféré, bref les rapports existentiels entre langage et discours⁷. De même demeure énigmatique le rapport existant entre significations et mots en lesquels le discours se matérialise alors que le philosophe n'hésite pas à affirmer (avec autant de vigueur que dans la « théorie de la signification » de sa thèse de 1915) la préexistence, ou du moins la priorité ontologique des significations sur les mots s'il est vrai que ce ne sont pas d'hypothétiques « mots-choses » (*Wörterdinge*) qui précèdent et qui seraient par après dotées et pourvues de signification. Telle serait en effet l'interprétation qu'on est enclin à admettre tant qu'on privilégie dans la parole l'acte souverain de donation de sens. L'analyse heideggerienne, au contraire, dès à présent vient bouleverser les rapports. Tout se passe en effet comme si les significations étaient toujours déjà là et qu'ensuite elles se muèrent en paroles, comme si, selon l'image déjà évoquée par le philosophe dans son essai sur Duns Scot, des mots venaient à leur pousser comme par enchantement⁸. Tout se passe comme si les significations — virtuellement prêtes à être dites — prenaient corps, devenaient paroles par une sorte de mutation spontanée, quelque chose comme un processus naturel, et non par un acte exprès et souverain de « donation de sens » conférant comme du dehors une signification aux mots-choses, dont on disposerait déjà par ailleurs un peu à la manière dont tel outil préexiste et est à notre disposition avant sa manipulation, le geste par lequel je m'en saisis pour exécuter telle ou telle tâche⁹. N'en doutons pas, Heidegger n'a nullement l'intention de démonter les mécanismes psycho-linguistiques qui constituent le discours dans sa réalité matérielle, ce qui est une tâche réservée au psychologue et au linguiste ; il s'emploie, par contre, à mettre en lumière les conditions de possibilité ontologiques et existentielles du discours et partant du langage humain en général.

7. *Ibid.* — L'expression « zu Wort kommen » bien que prise généralement, dans le langage courant, en un sens figuré où elle signifie, dans une situation intersubjective nettement déterminée par la parole comme moyen de communication, que quelqu'un s'efforce en vain de placer un mot, d'intervenir dans la discussion, est comprise ici par le philosophe dans sa signification en quelque manière métaphorique : l'ensemble signifiant parvient à se traduire en paroles, il s'élève jusqu'au niveau de l'expression verbale, sans que pour autant le sens figuré courant soit complètement estompé.

8. « *Den Bedeutungen wachsen Worte zu* ». *SZ, ibid.* — Autre formule décisive dont la charge métaphorique n'est pas moindre. Elle demeure cependant tout aussi énigmatique en dépit de son contexte qui vient l'éclairer. Ce que l'auteur entend souligner avant tout, c'est la priorité des significations sur les mots et les paroles (pulsqu'aussi bien le pluriel « *Worte* » et non « *Wörter* » a été retenu délibérément par l'auteur) : le processus par quoi les mots prennent sens est l'inverse de celui que l'on a généralement coutume de supposer, comme si réellement il existait des mots, sorte de choses verbales attendant que quelque sujet parlant veuille bien les pourvoir de signification comme on attribue tel contenu à tel objet figurant comme contenant. Il faut se défaire de toute représentation naïvement « subjectiviste » et psychologisante qui imagine l'émergence de la parole douée de signification comme un acte souverain accompli par le sujet parlant mais d'abord pensant.

9. *SZ, ibid.* — Il ne s'agit pas de remettre en cause les résultats de l'analyse de la « disponibilité » ou usabilité des signes linguistiques. Simplement, les rapports de fondation se trouvent inversés, lors même que « tout d'abord et le plus souvent » nous les rencontrons sous la figure de « choses verbales » (*Wörterdinge*), disponibles et dont on dispose effectivement en les conférant sens.

Il n'en reste pas moins vrai que la langue que nous parlons est formée aussi de « choses » que l'on appelle des « mots » et qui surgissent dans le monde qui nous entoure selon le mode d'être des étants disponibles. Il convient dès lors de s'interroger sur les conditions en quelque sorte de « réification » qui déterminent l'être-chose des significations. Si les significations apparaissent dans le monde à la manière des choses, c'est parce que le discours lui-même, dans son essence, a un mode d'être spécifiquement « mondain » puisque le discours n'est rien de plus ni rien de moins que « l'articulation de l'intelligibilité du « là », un existentiel originel de la révélation primordialement constituée par l'être-au-monde ; en d'autres termes, c'est parce que l'être-là humain est primordialement « *In-der-Welt-sein* », qu'il est d'emblée et d'ores et déjà au dehors, auprès des choses et parmi les étants, pris dans et par le monde, qu'il se comprend selon le mode de la *Befindlichkeit*, qu'il tend spontanément à « s'exprimer comme discours »¹⁰. Il y a discours non seulement parce qu'il est d'ores et déjà à l'origine de la compréhension et de l'explicitation de l'être là, mais bien plus parce que le discours est fondamentalement l'ex-pression de l'ensemble de l'être-au-monde en tant qu'il est tout à la fois sentiment de la situation et compréhension, projet du monde et projet d'être par quoi se définit l'être-là comme *Erschlossenheit*. Aussi le fondement ontologico-existential du discours est-il à chercher, Heidegger ne se lasse pas de le répéter, dans le phénomène global et unitaire de l'être-au-monde et non pas dans sa structure purement « intellectuelle » ni purement « affective ». C'est parce que le discours est ainsi enraciné dans la constitution existentielle de l'être-là comme ouverture que le langage, lui-même fondé dans le discours, n'a pu être pleinement thématisé auparavant¹¹.

Constitué primordialement par l'être-au-monde, le discours, pour être ce qu'il est et accomplir sa fonction, tout comme déjà l'énoncé, doit pouvoir se communiquer et partant finir par se faire « parole », c'est-à-

10. *SZ, ibid.* — Le mode d'être spécifique de mondanité (*Weltlichkeit*) que possède ainsi le discours en tant qu'articulation de la compréhension du « là » tient essentiellement à son enracinement dans l'être-au-monde, « sujet » effectif du discours, qui comme tel doit nécessairement « s'exprimer » dans la parole.

11. « Le discours est le fondement ontologico-existential du langage ». *SZ, ibid.* — Telle est la thèse centrale de la théorie du langage de *SZ*. Elle paraît aussi brutalement formulée s'opposer à ce qu'on a coutume de nous enseigner certaines théories linguistiques bien connues lorsqu'elles insistent sur la distinction capitale à établir entre linguistique de la langue et linguistique de la parole (Cf. par exemple Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, introduction, § 2, p. 30 sq.). Sans doute le linguiste reconnaît-il que les deux, langue et parole sont « étroitement liées et se supposent l'une l'autre » ; pas de parole sans langue, en ce sens que la première n'est que l'utilisation de la seconde, mais pas non plus de langue sans parole pour autant que, historiquement, celle-ci la précède et l'institue, et que c'est elle qui finit par la faire évoluer. Il faut donc admettre qu'il y a « interdépendance de la langue et de la parole » ; celle-là est à la fois l'instrument et le produit de celle-ci, rappelle le linguiste en mettant ainsi en relief les rapports dialectiques qui existent entre langue et parole (*ibid.*, p. 38). Il est vrai que les rapports ainsi décelés nous ramènent en quelque sorte au niveau de l'analyse empirico-psychologique tandis que le philosophe entend s'élever au plan de l'analyse ontologico-existential, où s'affirme précisément la priorité ontologique du discours sur la langue.

dire discours proféré et à ce titre par se donner un mode d'être « mondain ». Or qu'est-ce donc que le discours prononcé, incarné et matérialisé par la parole dans le monde sinon ce qu'on appelle communément « langage ou langue »¹².

Se présentant ainsi « réellement » — et non plus seulement virtuellement — comme une « *totalité verbale* » (*Vortganzheit*) disponible dans le monde à la manière des objets d'usage, le discours est « découvert » à titre d'étant intramondain même s'il affecte d'emblée un mode d'être « mondain » spécifique. On le rencontre assurément comme une totalité ouverte de « choses verbales » dont on peut disposer à condition d'en connaître le mode d'emploi, les règles d'usage ou de maniement. Rien ne s'oppose dès lors à ce qu'on en vienne à défaire, à « disséquer » (*zerschlagen*) cette totalité de « choses verbales » (*Wörterdinge*) simplement subsistantes que finit par constituer le discours devenu « langue » qui peut à chaque instant, semble-t-il, s'analyser en ses parties composantes voire se décomposer en fragments qui sont alors comme de pures choses physiques. Mais il est clair aussi que nous sommes alors en présence d'autre chose que de la parole vivante. Les termes mêmes utilisés par le philosophe le suggèrent : c'est là une attitude qui lui paraît anti-naturelle face au langage et qui ne peut qu'aboutir à « détruire » littéralement le tout du discours, les paroles étant réduites à des mots et à la limite à des objets graphiques ou phoniques n'ayant plus d'autre signi-

12. SZ, *ibid.* — On rappellera peut-être ici utilement que plusieurs linguistes ont de leur côté substitué à la distinction saussurienne *parole/langue* celle de *langue* et de *discours* en soulignant que la langue donne lieu à des discours aussi bien écrits que parlés et que la priorité de la parole sur le texte fait problème, et s'inscrit peut-être, comme a tenté de le faire apparaître J. Derrida (*De la Grammatologie*), dans le « phonocentrisme », héritier direct du « logocentrisme » de la métaphysique occidentale. Il reste que l'on ne saurait douter que la linguistique du discours a d'autres règles et s'inscrit dans un autre système épistémologique que la linguistique de la langue. Celui qui paraît avoir été le plus loüé dans cette opposition héritée de Ferdinand de Saussure, mais réinterprétée dans une perspective qu'on pourrait dire philosophico-linguistique, est sans doute Emile BENVENISTE. Si l'unité de base de la langue est pour lui le signe (phonologique ou lexical), l'unité de base du discours est la phrase, qui exprime déjà un ensemble signifiant. Alors que la langue est seulement la condition de la communication à laquelle elle fournit ce qu'on a convenu de nommer ses codes, c'est dans le discours que s'échangent les paroles, bref les messages (Cf. *Problèmes de Linguistique générale*, ch. X, p. 119 sq.).

En fait, la langue se forme et se structure dans et par le discours et en calquant une formule philosophique célèbre le linguiste conclut clairement à la priorité du discours sur la langue : « nihil est in lingua quod non prius fuerit in oratione » (*op. cit.*, p. 131). Il n'est pas jusqu'à l'emploi que certains jugeront exorbitant du concept de « discours » qu'en fait dans une perspective épistémologique assurément radicalement différente certaine « archéologie du savoir » qui semble confirmer le privilège dont jouit ce concept depuis peu aussi dans la sphère des « discours » philosophiques et scientifiques contemporains. Quoi qu'il en soit de ce débat, on préférera le terme de discours au lieu de « parole » pour traduire le terme heideggerien de « Rede », d'autant plus justifié que le philosophe utilise à côté de *Reden* également le verbe « *sprechen* », qu'on rendra spontanément par « parler » qui a précisément donné le substantif « *Sprache* » : langage ou langue suivant que l'on mettra l'accent sur le système organisé et structuré qu'ont engendré et qu'actualisent les discours réels ou virtuels, dans un lieu et à un moment historique donnés, tandis que le terme de langage, plus extensif, semble désigner la réalité linguistique avant la « bifurcation » première que propose le linguiste entre langue et parole.

fication que celle de données purement « objectives » de l'attitude théorétique. Analyse purement extérieure, s'en tenant en fait aux seuls éléments ontiques, qui ne peut que conduire à oublier le caractère propre au langage humain par quoi il est précisément *totalité* de discours et expression du phénomène global et unitaire de l'être-au-monde¹³.

A) LA STRUCTURE EXISTENTIALE DU DISCOURS

Qu'il convienne de pousser plus loin ici l'analyse ontologique et existentielle de l'être du discours, on s'en convaincra aisément, et ce pour deux raisons découlant l'une de l'autre : pour une raison ontologique, s'il est vrai, comme Heidegger n'a cessé de l'affirmer et de le réaffirmer, que le discours est constitutif de l'existentialité de l'existence de l'être-là¹⁴; la question de l'exister de l'être-là conduit dès lors tout naturellement à la question de la structure « discursive » de son existentialité; et d'autre part, puisque le discours se réalise existentiellement comme langage ou langue, le problème de l'essence « langagière » du discours qui est inséparable de celui du mode d'être spécifique du langage en général ne pourra s'éclaircir que dans le cadre d'un questionnement ontologique de l'existentialité de l'existence du *Dasein* en tant que tel. Quelle est la structure ontologico-existentielle de la révélation de l'être-là comme discours ? Quels en sont les moments constitutifs fondamentaux ? Telles sont les questions qui motivant l'analytique à ce stade de son développement rejoindront finalement le problème qui, traditionnellement, est formulé dans la question de l'essence du langage, à laquelle on a pu apporter des réponses fort diverses, toutes cependant généralement orientées selon l'un ou l'autre moment considéré comme fondateur de l'essence du phénomène langage, qu'on l'ait conçu essentiellement selon la catégorie de « l'expression » ou à travers l'idée de « forme symbolique », comme le fit Ernst Cassirer, ou qu'on ait privilégié la fonction *communicative* ou énonciative, ou qu'on ait comme d'autres encore préféré le définir comme « manifestation des vécus »¹⁵. Dès *Sein und Zeit* Heidegger contestera la valeur de la plupart de ces conceptions philosophiques ou psychologiques qui toutes en reviennent à nous enfermer dans une vision unilatérale du langage et ce faisant ne peuvent pas manquer d'échouer devant ce phénomène complexe mais unitaire et global qu'est le langage humain. Ce qui importe face à ces tentatives classiques qui devaient faillir inévitablement du fait de leur partialité ou de la définition unilatérale qu'elles proposaient, ce n'est pas même de chercher à rétablir une vision synthétique englobant les divers éléments retenus par ces conceptions décevantes

13. SZ, *ibid.* — On notera la nuance dépréciative qu'introduit le verbe « *zerschlagen* » (détruire) pour définir l'attitude analytique, dissolvante de la pensée linguistique objectiviste, qui méconnaît le phénomène unitaire et global du langage et se borne à le considérer dans ses « composantes » objectives, les mots-choses (*Wörterdinge*).

14. SZ, p. 160/1 (198/9).

15. SZ, n. 143 (20).

pour qui entend pénétrer l'essence du langage dans sa totalité phénoménale; l'essentiel de la tâche du philosophe, aux yeux de Heidegger, demeure : expliciter ou déployer dans sa phénoménalité intégrale la structure ontologico-existentielle du discours, tâche que seule l'analytique existentielle de l'être du *Dasein* sera à même de mener à bien, en faisant du même coup la preuve que toute philosophie qui manquerait à cette tâche se révélerait impuissante à saisir l'essence du langage humain. Qu'il ne s'agisse pas là, dans l'esprit du philosophe, d'une tâche secondaire, accessoire qui échouerait à l'analytique existentielle, on ne saurait en douter; pour lui le discours loin d'être une faculté quelconque et parmi d'autres dont serait doté l'homme, ni plus ni moins importante qu'une autre dont il se glorifie, est constitutif de l'existence même de l'être-là, bref détermine l'essence de l'homme qui depuis les Grecs s'est lui-même compris comme l'étant qui existe comme « discoureur »¹⁶.

Questionnons donc le discours dans sa phénoménalité propre et sa manifestation concrète. Sachons cependant qu'il s'agit, une fois de plus, non d'expliquer mais plus modestement de *décrire* « phénoménologiquement » ce qu'est le parler humain en tant que manifestation du discours. La tâche semble aisée et d'emblée orienter la pensée en un sens « anthropologique » et existentiel. Le discours que manifeste le parler en tant que tel avait été déterminé déjà comme « l'articulation signifiante de la structure compréhensible de l'être-au-monde »¹⁷. Or, comme l'analyse de l'énoncé apparaissant comme communication l'avait déjà laissé entrevoir, l'être-là en tant qu'être-au-monde comporte une dimension que nous avons jusqu'ici laissée dans l'ombre mais que la structure propre du parler fait surgir devant le regard. Car le parler, comment serait-il l'extériorisation du discours et la communication de l'énoncé en tant qu'il est l'explicitation du comprendre de l'être-au-monde s'il n'était fondé sur « l'être-avec-autrui » se manifestant toujours déjà dans un « être-en-commun » concret, bref tendant à instituer un monde en commun? Parler nous apparaît bien tout d'abord, du moins si nous nous en tenons à une description pré-théorique de ses formes concrètes, comme déterminant un comportement pratique et renvoyant directement à quelque mode d'existence intersubjective de sorte qu'il ne peut se décrire en dehors de ses moments ou aspects « anthropologico-existentiels » dont le sens ontologique reste provisoirement caché. Ce qu'on vise sous le concept de parole étant un ensemble d'actes concrets possibles comme par exemple dire oui ou dire non, acquiescer ou décliner, donner des ordres, avertir, s'expliquer ou demander, intercéder auprès d'autrui, « faire des énoncés », etc... — tous exemples qui interdisent toute conception « solipsiste » du parler humain dont la nature intersubjective paraît un fait avéré n'ayant nul besoin

16. SZ, p. 165 (204).

17. SZ, p. 161 (199).

Parler est dès lors une manière non pas proprement de s'exprimer que d'abord de signifier et d'articuler l'intelligibilité de l'être-au-monde, ou plutôt un mode du comprendre de l'être-au-monde: c'est donc avant tout une manière d'être, et une manière d'être qui relève directement de l'être avec et qui se tient d'emblée dans un mode déterminé de la pré-appéhension et de l'être avec (l'être avec les autres).

d'être fondé ontologiquement — il s'agit pourtant d'autre chose que d'une pure facticité empirique, comme le retour à l'analyse existentielle ne manquera pas de l'attester¹⁸.

Il reste que l'impression qui prévaut est bien que Heidegger tend à placer l'étude « phénoménologique » du langage sous le signe de la communication et du rapport avec autrui, bref qu'il privilégie la structure expressive et communicative du langage à l'exemple d'une anthropologie existentielle qui voit dans la parole un pont jeté entre la conscience d'autrui et la mienne, ou plutôt, selon la formule de Merleau-Ponty, « le lieu naturel de la conscience d'autrui », une sorte d'*intermonde* commun qui se constitue par l'expérience du dialogue¹⁹. Le langage se constituerait-il à partir de la constitution primordiale de l'Autre ou à partir de la présence « en moi » d'inter-locuteurs potentiels? Seulement pareille théorie de la constitution du langage ne se heurte-t-elle pas à « l'impossibilité de faire sortir une langue de l'intention de parler et de communiquer si la langue n'est elle-même présupposée » de même que la relation intersubjective qu'elle est censée fonder²⁰? Il faudra dès lors élucider les rapports ontologiques entre l'être du langage et la fonction de communication qu'il rend possible ou qu'il réalise parce qu'il est lui-même existentiellement fondée dans le discours. Rapports énigmatiques dont on est tenté de conclure que le langage demeure subordonné à l'affirmation préalable de la communication tandis que la question de savoir si l'être du langage s'accomplit dans la communication ou bien si la communication se réalise toujours en définitive dans l'instauration d'un discours exprimé reste précisément pendante ou du moins ne saurait en fait trouver de réponse tant qu'elle se formule sous la forme « logique » d'une alternative rigoureuse, du ou bien ou bien.

Pour essayer de voir plus clair, Heidegger nous convie à déployer les divers moments constitutifs du discours en tant qu'il se définit dans son essence comme ontologiquement fondé sur l'être-en-commun sans que pour autant il soit subordonné à la réalisation effective de la communication. Il faut donc tout d'abord revenir à la question naïve initiale : que veut dire parler? Il suffit de mettre en relief ses traits essentiels, par une simple analyse descriptive de « ce que parler veut dire », pour s'apercevoir que les caractères décelés, loin de constituer des moments qui seraient comme des « propriétés » du parler qu'une description empirique eût permis de déceler et de rassembler, décrivent un phénomène unitaire global enraciné dans la constitution existentielle du *Dasein*; ce sont des caractères existentiels définissant comme les conditions de possibilité ontologiques, quelque chose comme l'*a priori* de tout langage. Ce que le discours est en tant que discours fondant et s'achevant dans le langage réel, il l'est toujours par la totalité de ses structures même non explicitées, quand bien même il peut se produire que l'un ou l'autre de ces caractères fasse défaut, demeure

18. SZ, *ibid.* Cf. *supra*, ch. III, C.

19. Cf. par exemple *Phénoménologie de la perception*, II^e partie, ch. IV, et aussi I^{re} partie, ch. VI.

20. Cf. René SCHERER, *Structure et fondement de la communication humaine*, ch. VI, 2. 2. 203 (2).

inaperçu ou ne s'exprime pas explicitement dans telle ou telle forme concrète du discours empirique.

L'analyse descriptive permet d'énumérer quatre moments constitutifs du discours en tant qu'il se donne dans la totalité de ses structures existentielles : l'objet intentionnel (*Worüber*) du discours, le dit du discours comme tel (*Geredete*), la communication et la manifestation (*Bekundung*)²¹. Notons ainsi en premier lieu que tout discours, toute parole impliquent d'une manière ou d'une autre une structure de référence par quoi ils renvoient à « ce dont parle le discours » puisque parler est toujours parler au sujet de... (*Worüber*) même si ce sur quoi porte le discours ne constitue pas nécessairement le thème d'un énoncé remplissant toutes les conditions d'une proposition déterminative théorique. Loin de là, le plus souvent le parler banal quotidien ne recourt point à des énoncés déclaratifs bien formés selon les normes logiques de la proposition prédicative. Toutefois ce dont il est parlé (*Beredete*), que ce soit dans un ordre que je donne ou le souhait que j'exprime, est toujours ce sur quoi porte mon discours, ou mieux peut-être, ce vers quoi me porte mon discours ou celui que m'adresse mon interlocuteur²². Tout discours peu ou prou me renvoie toujours à quelque chose, ou plus exactement, ce vers quoi il fait signe, ce vers quoi il me porte en dernière analyse n'est pas simplement tel objet désigné, mais plutôt la situation globale à travers laquelle se manifeste mon être-au-monde parce qu'il comporte le moment structural du renvoi qui n'est pas d'entrée de jeu et le plus souvent constitué par un thème théorique ; il exprime plutôt la structure fondamentale de l'être-là qui prédétermine par conséquent aussi la structure existentielle du discours²³. Si l'on veut bien se souvenir de l'exemple évoqué par Heidegger, dans cette phrase « le marteau est trop lourd », ce dont il est parlé ce n'est pas tant le sujet d'un énoncé théorique « marteau » qu'une certaine situation que le discours explicite et énonce, celle qui entoure et sous-tend mon dialogue avec autrui et dont je peux montrer comme du doigt, par un geste tout aussi pratique que verbal, bref par des indicateurs divers les contours et les éléments la composant.

Mais si le discours de la sorte renferme toujours — même s'il lui arrive de le dissimuler — ce sur quoi il porte et dont il est parlé plus ou moins explicitement, à quoi il me renvoie à tout le moins, parler du même coup se révèle être une manière de m'adresser à ce dont je parle, que j'entends littéralement « invoquer » par mon discours qui l'amène en ma présence, par quoi tout à la fois j'interpelle l'invoqué (*Angeredete*) et le rends présent pour moi et pour autrui ; or ce processus de la présentation est rendu possible par un autre moment du discours, par ce qui est dit (*Geredete*) par la parole. C'est qu'en effet il faut distinguer entre ce dont on parle et ce qui est dit (*Gesagte*) réellement en tant que tel, cette phrase ou proposition que je formule verbalement, par quoi je m'exprime au sujet de mon souhait, par quoi j'énonce ma question,

21. SZ, p. 162 (201) sq.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

etc. En un mot, c'est la même distinction que celle déjà faite par Husserl dans son analyse de l'essence de la signification entre ce qui est visé par elle, l'objectivité à laquelle je me rapporte, et ce que l'expression signifie, le contenu de signification proprement dit que j'énonce²⁴. Donner expression à un désir par le truchement de la parole, c'est le manifester devant autrui, le nommer et le traduire expressément au plan du discours. Or la manifestation « déborde » largement ce que l'énoncé optatif, le discours comme tel est capable d'exprimer et de nommer effectivement par les mots, le signifié excède en fait le signifiant. Mais s'en tiendrait-on uniquement aux deux moments de l'expression : au fait qu'elle énonce ou signifie quelque chose, et que de plus elle dit quelque chose sur autre chose, on ne pourra biffer la différence qu'il y a entre la signification de l'énoncé et l'objectivité qu'elle vise à travers les mots utilisés.

Pour revenir à l'exemple de Heidegger, on pourrait faire remarquer que ce dont je parle en disant « ce marteau est trop lourd » (le *Beredete*), c'est l'ensemble de la situation visée : mon projet d'enfoncer quelques clous dans cette planche en vue de la renforcer, mon besoin d'un outil approprié, et la constatation que, malheureusement, ce marteau que j'ai sous la main, je m'en aperçois, ne pourra servir du fait de sa lourdeur excessive, etc... Voilà ce dont il est parlé dans mon discours. Cependant ce qui est énoncé et dit effectivement, ce n'est que le jugement s'exprimant dans notre phrase très condensée : « ce marteau est trop lourd ! ».

Or voilà justement le moment qui fonde la fonction communicative du discours : c'est par la parole effective, le dire du dit (*Gesagte*) que le discours se communique²⁵. On se gardera cependant — et déjà l'analyse du mode dérivé de l'explicitation, l'énoncé ainsi que de l'être-en-commun l'avait confirmé — de prendre la communication pour un phénomène purement empirique ; il convient, au contraire, de la comprendre rigoureusement dans un sens ontologique. Si le discours est bien *communication* (*Mitteilung*), c'est au sens où, fondamentalement, elle constitue « l'articulation de l'être-en-commun » qui comprend en se comprenant²⁶. Elle communique explicitement en accomplissant à la lettre le « partage » de l'être-au-monde entre moi et autrui participant au même sentiment de la situation (*Mitbfindlichkeit*) et partageant la même compréhension de l'être-avec-autrui. On s'abuserait dès lors en interprétant la communication comme si elle ressemblait à la *transmission* effective de messages, d'opinions, de sentiments, de souhaits ou de toute autre espèce

24. *Ibid.* — Pour l'analyse husserlienne, cf. RE, II, § 12 et aussi *supra*, I^{re} partie, ch. III, 1.

25. SZ p. 162 (200).

26. Heidegger souligne là encore qu'il faut comprendre en un sens « ontologique » et non pas ontico-empirique le phénomène de la communication même si dans la réalité concrète l'énoncé se communiquant apparaît avec tous les éléments d'une facticité empirique. En vérité, il ne s'agit là que d'un cas particulier, de l'exemplification d'une structure de communication, existentielle et faisant en quelque manière figure d'« *etwas* », bien que Heidegger n'ait pas ce langage « ontologique » véritable, cf. *ibid.*

de vécus, de moi à autrui, comme si elle fonctionnait à la manière d'un moyen de transmission reliant réellement « l'intériorité » d'un sujet parlant, de ce moi que je suis, à l'intériorité d'un autre sujet, que j'appellerai mon interlocuteur, transmission assurée par l'intermédiaire d'une « extériorité », celle des mots fonctionnant comme signes²⁷. Échanger des paroles, pour Heidegger, n'a rien de commun avec un quelconque échange d'objets d'usage ou de marchandises, ou du moins, lorsque la parole et le langage sont réduits au rang de pur instrument de transmission, ils sont déjà engagés sur la pente de la déchéance de l'être-là se livrant au monde²⁸. On ajoutera de surcroît que si certains inclinent à comprendre ainsi le rôle du langage humain, c'est qu'ils se laissent égarer par la Raison qui l'emporte à l'époque moderne où seul compte ce qui se calcule et se mesure, ce dont on peut rendre compte puisque seul a valeur précisément ce qui se mesure en valeur d'échange²⁹. Dans *Sein und Zeit*, il est vrai, Heidegger n'argumente pas en fonction de ce principe général de la critique du « rationalisme » technicien de notre époque, mais se borne à mettre en avant la nécessité de bien faire le départ entre ce qui appartient à la facticité ontique et empirique et ce qui relève de structures proprement ontologiques. Si l'on ne perd point de vue ce principe méthodologique de l'analyse existentielle, on comprendra que loin de fonder la communication, la parole présuppose d'ores et déjà la coexistence (*Mitdasein*), l'être-là-ensemble des interlocuteurs, coexistence qui d'emblée est « toujours déjà manifeste dans le sentiment commun de la situation et dans la compréhension commune »³⁰. Simplement le discours réalise « expressément » l'être-avec-autrui, dans une communication qui s'énonce, il « partage » explicitement, dit Heidegger, l'être-en-commun que je suis d'ores et déjà, mais pour ainsi dire sans y « participer », sans actualiser pour moi cette « communauté primordiale » en m'y situant expressément comme sujet parlant et sans

27. SZ, *ibid.* — Conception du langage que Heidegger dénoncera plus tard, avec une infatigable vigueur, comme trahissant le mouvement de « décadence » dans lequel le langage comme l'homme lui-même sont entraînés irrésistiblement. Méinterprétation et mésusage du langage vont du reste de pair et, comme Heidegger le soulignera dans la *Lettre sur l'humanisme*, sont la manifestation de la domination de la subjectivité qui tend à soumettre toutes choses à l'objectivation inconditionnée si bien que « le langage tombe au service de la fonction médiatrice des moyens d'échange, grâce auxquels l'objectivation, en tant que ce qui rend uniformément tout accessible à tous, peut s'étendre au mépris de toute frontière » (HU, p. 38/9). Cf. *infra*, III^e partie, Introduction.

28. Sur la « déchéance » de l'être-là au monde, cf. SZ, p. 168 (207/8). C'est le mouvement de « déchéance » (*Verfallen*) au monde qui entraîne le *Dasein* en même temps dans une tendance effrénée à l'objectivation sans limites de tout ce qui est, et par suite à investir tout étant en le réduisant au rang d'instrument de domination au service de la subjectivité anonyme du « On ».

29. Sur le règne de la *Ratio* calculatrice et mercantile, cf. par exemple l'essai *Wozu Dichter?* in HW, p. 270 (239) et surtout *Der Satz vom Grund*, notamment p. 168 sq. — Heidegger ne se lassera pas de dénoncer le règne exclusif du mode de pensée techno-scientifique auquel la subjectivité conquérante de l'époque moderne soumet toutes choses, y compris la pensée et le langage, à leur tour entraînés dans le torrent d'objectivation universelle, qui ramène de le ravaler au rang d'objet de pure manipulation instrumentale, bref l'outil de transmission de messages et d'information calculable dans ses effets et ses causes.

30. SZ, *ibid.* — Sur le *pré-étre* de l'être-avec-autrui, cf. *supra*, ch. III, C.

par là même m'approprier l'être-avec-autrui qui constitue la modalité fondamentale de mon être-là, bref sans m'appréhender tel que je suis dans ma réalité existentielle fondamentale³¹. Or si parler au fond revient à réaliser mon être en tant qu'être-avec autrui, ou à mieux réaliser cette « communauté primordiale » que je constitue avec les Autres, je ne la réalise pas tant en la constituant à partir d'univers pour ainsi dire « solipsistes », monadologiques, qu'en faisant surgir par la parole, au sein d'une communauté primordiale, des « sujets » parlants comme « inter-locuteurs ».

Nous voilà ramenés, par un détour, semble-t-il, à la définition — pourtant mise en accusation par le philosophe — du langage comme instrument d'expression. La quatrième « instance du discours » implique en effet que si tout discours *parle de quelque chose* en disant ceci ou cela et en communiquant éventuellement ce dit à autrui, parler apparaîtra nécessairement comme une manière de « s'ex-primer »³². A la question « qui parle ? » on répondra : celui qui s'ex-prime dans le discours, c'est-à-dire l'être-là. Toutefois, là encore il ne faut pas se méprendre d'autant que les mots eux-mêmes nous invitent pour ainsi dire à nous laisser aller à la méprise. Le terme d'« expression », à n'en pas douter, fait problème puisqu'aussi bien il suggère l'existence d'un véritable processus d'« extériorisation » par quoi un « intérieur » se traduit au dehors. Processus par lequel un sens, un vécu en général, quelque chose qui est censé être produit ou exister dans un certain « dedans » est comme porté au « dehors ». En un mot, le problème du langage conçu comme moyen d'expression semble toujours buter contre le même écueil consacré, depuis des siècles, par la très vieille querelle métaphysique concernant les rapports énigmatiques entre l'intériorité et l'extériorité, entre l'âme et le corps, finissant par se cristalliser jusque dans la théorie du langage sous des figures diverses, par exemple celle du rapport du mot et de l'idée, ou de la pensée et du langage, du signifiant et du signifié. Tous problèmes qui se nourrissent en définitive — lors même qu'ils affectent des allures des plus positives et scientifiques — aux débats inlassables qui ont marqué la métaphysique occidentale. Heidegger, il n'est pas inutile de le rappeler, d'emblée refuse cet encombrant héritage en privilégiant dès *Sein und Zeit* une méthode d'approche phénoménologique qui ouvre la voie aux « choses elles-mêmes » en deçà de toute théorisation métaphysique induite, bref en s'en tenant à une description originale des modes d'être du *Dasein*. Il rappelle ainsi que l'être-là n'est en rien une « intériorité monadique fermée, séparée de tout ce qui lui serait « exté-

31. J. P. Sartre comme Merleau-Ponty à leur tour développeront, à partir de ces indications de Heidegger, l'idée que le langage loin d'être un phénomène accessoire se surajoutant à l'être-soi pour l'ouvrir sur autrui et instituer une communication inter-humaine effective, est originellement l'être-pour-autrui (*L'Être et le néant*, p. 440 sq.); c'est dans l'expérience du langage que se constitue un monde intersubjectif, une sorte d'*intermonde* où ma parole et celle d'autrui s'insèrent comme une opération commune, par quoi j'accomplis mon être-pour-autrui en même temps que l'autre son être-pour-moi (Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 407 sq.).

32. SZ, n. 162 (100-1).

rieur »³³. A dire vrai, il n'y a pas d'extériorité ni d'intériorité pour l'être-là puisque, dans son essence, il se définit par l'être-au-monde et par sa facticité existentielle d'être jeté, il est toujours naturellement « hors de soi » auprès de ce qu'il comprend et ressent, il est toujours déjà « dehors » auprès des choses et des étants dont il a le souci³⁴.

Telle est la thèse que résume en un sens la proposition décisive de *Sein und Zeit* qui affirme que « la substance de l'homme est l'existence », à condition qu'on entende le concept d'existence dans sa signification étymologique et hors de toute tradition métaphysique³⁵. Quelque vingt ans plus tard, Heidegger précisera sa pensée en soulignant encore davantage l'originalité de son interprétation ontologico-existentielle et en accentuant le « tournant » proprement ontologique. Commentant la phrase qui dès 1927 avait donné lieu à bien des mésinterprétations : « L'essence » de l'être-là réside dans son existence » il prend soin de couper court à tout rapprochement avec une quelconque pensée « existentialiste » tout en marquant en même temps la rupture avec la métaphysique de

33. *Ibid.*

34. Déjà le § 12 de SZ, en inaugurant l'analyse existentielle de l'être-dans (*In-sein*), avait mis l'accent sur la signification première de l'adverbe de « lieu » *in* qu'il fallait débarrasser de toute signification « spatialisante ». Il s'agissait donc d'un « existentiel » et non pas d'une détermination catégoriale exprimable par l'idée de spatialité. Il en va de même pour le concept d'« extériorité » qu'il faut tout autant réviser de part en part en se défaisant de la problématique métaphysique de l'intérieur et de l'extérieur, dans lequel il s'inscrit traditionnellement, et des vains efforts pour démontrer « l'existence du monde extérieur », scandale de la philosophie des siècles durant (SZ, p. 204 sq.). La vanité de ces débats sur les rapports de l'intérieur et de l'extérieur, du physique et du psychique, qui ont hanté des générations de philosophes, éclatera pourvu qu'on entende correctement ce qui est visé par le phénomène ontologico-ontique du « *In-der-Welt-sein* ». Il ne suffira point, déclare Heidegger à l'adresse des tentatives de réforme apparemment attribuées à Husserl, d'assurer à la problématique en cause un sol plus solide et ferme en préconisant des « rectifications phénoménologiques » des concepts litigieux comme ceux de « conscience », de « sujet », etc. Il faut donc se résoudre à réinterpréter radicalement, en leur assurant de véritables fondements ontologiques, tous les concepts clefs de la métaphysique qui, pendant des millénaires, ont fixé la problématique « ontologique » dans une voie d'errance.

35. « *Die Substanz des Menschen ist die Existenz* », écrit Heidegger (SZ, p. 212) en formulant différemment la thèse à maintes reprises affirmée dans SZ (par exemple p. 42 : « *Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz* », de même p. 117, 212 et 314). Thèse qui naturellement entend orienter la pensée dans plusieurs directions : d'une part, il s'agit de s'affranchir, dans l'analytique existentielle, de toute métaphysique essentialiste égarant l'être de l'homme dans une immuable « nature humaine » ; c'est pourquoi du reste l'auteur bien qu'utilisant encore certain vocabulaire philosophique traditionnel prend soin d'attirer l'attention du lecteur sur la signification « insolite » qu'il entend donner à ces concepts (par exemple en mettant entre guillemets « *Wesen* ») ; d'autre part, il a tout autant à cœur de « déconstruire » radicalement tout l'édifice de l'*anthropologie* philosophique dont la pesanteur conceptuelle empêche toute vue « révolutionnaire » sur l'être de l'homme. C'est en ce sens qu'il affirme contre la tradition que la « substance » de l'homme n'est ni l'esprit ni cette substance mixte composée d'un corps et d'une âme, ni ne relève aucunement de la catégorie de l'étant « subsistant », mais bien « existence ». Enfin en montrant que c'est en « ex-istant » que l'être-là humain est ce qu'il est. Cf. SZ, p. 117 (148). Révélation et ouverture du monde, dans lequel il se découvre jeté comme « projet » d'être, se préoccupant des étants dans le monde et se souciant de son propre pouvoir-être, et enfin surplombant comme soi dans une structure de temporalité existentielle.

l'essence qui depuis les Grecs et leurs héritiers médiévaux a coutume d'opposer *essentia* et *existentia* comme les deux déterminations métaphysiques de l'Être en général. Pour bien faire ressortir la signification tout à fait originale qu'il donne au terme d'existence, il recourt même à un artifice d'écriture en proposant de l'orthographier de façon insolite « *ek-sistence* » (*Ek-sistenz*) voulant signifier par là que « l'homme déploie son essence de telle sorte qu'il est le « là », c'est-à-dire l'éclaircie de l'Être »³⁶. L'homme « *ek-siste* » en surgissant de « l'instance extatique dans la vérité de l'Être », cet « être-le-là » qu'il assume, il l'est en étant tout à la fois « jeté » dans l'être et « projet de l'Être »³⁷.

Mais s'il est vrai que déjà *Sein und Zeit* a bien mis fin à l'équivoque insupportable entretenue par la néfaste problématique métaphysique des rapports « intériorité » / « extériorité », il reste que dans le cadre de la théorie du langage on sera volontiers enclin à objecter au philosophe qu'il y a peut-être contradiction entre sa thèse et l'interprétation que le psychologue voire le philosophe ont coutume de proposer du problème de l'expression. Ne dit-on pas dans le langage le plus courant que tel comportement « exprime » tels sentiments, telles émotions, etc. ? Ne dit-on pas couramment qu'un visage est expressif, qu'il exprime la colère, la peur ou la douleur ? Mais peut-être faut-il en l'occurrence ne pas se laisser abuser par les expressions de ce genre prises dans une acception trop habituelle. Husserl avait déjà, de son côté, signalé que les expressions dites corporelles (physiognomoniques par exemple) n'ont pas de signification à proprement parler, ce ne sont pas des expressions au sens strict puisque celles-ci supposent toujours « une intention d'exprimer » ; les manifestations corporelles ne sont pas des expressions, elles ne signifient point, ou elles ne veulent rien dire parce qu'elles ne veulent pas dire, explique J. Derrida en usant d'un langage quelque peu volontariste pour interpréter la pensée husserlienne³⁸. En effet, lorsque je rougis de honte, ce n'est pas que je le fasse « exprès », c'est malgré moi. La signification devient expression assurément à condition qu'elle traduise une intention expresse, c'est-à-dire une intention d'exprimer même si celle-ci ne se réalise pas dans un discours réellement proféré, comme le prouve l'existence de la « parole intérieure »³⁹. En d'autres termes,

36. Cf. Hu. p. 61 à 77, en particulier p. 61, 67 et 73. — Heidegger oppose notamment à l'existentialisme » de J. P. Sartre l'analytique existentielle de SZ.

37. Hu. p. 67.

38. Cf. *La voix et le phénomène*, ch. III, p. 34 sq.

39. E. HUSSERL, RL, II, I, § 5 à 8 notamment p. 35 sq.

Il semble bien que la théorie husserlienne de l'expression et de la signification vienne confirmer l'opposition métaphysique de l'esprit et du corps, comme tendrait à le prouver aussi le rôle important que Husserl y confère à l'acte de donation de sens qui « anime » (*begeistigt*) l'expression en tant que corps matériel du sens. Néanmoins l'essence de l'expression, si elle réside dans la signification et dès lors ne peut « coïncider avec sa fonction de manifestation » (RL, II, I, p. 40), a besoin de la médiation de la face expressive en tant que telle dans la mesure où le discours est censé remplir aussi sa fonction de communication, bref réclame la présence d'indices ou de signes. Ce qui prouve, en revanche, l'essentialité de la face proprement expressive du discours, c'est l'emploi du langage dans ce que Husserl nomme « la vie psychique solitaire ». On éclatera en effet

les expressions dites corporelles ne signifient (*bedeuten*) qu'à la condition que je leur donne signification (*deute*), c'est-à-dire que je les interprète en les appréhendant comme voulant manifester expressément la vie psychique d'autrui, que je me dise en quelque sorte à moi-même la manière dont l'être-vécu d'autrui se manifeste « au dehors ». En un mot, traiter les manifestations corporelles de l'homme comme des expressions, c'est en quelque manière les traiter comme un « discours virtuel », comme un appel à un dire explicite qui énoncerait réellement ce que le corps ne parvient pas à dire expressément et sans équivoque.

Sans doute, expliquera Heidegger à son tour en s'abstenant toutefois de suivre Husserl dans sa problématique dominée par la phénoménologie de la « conscience », mais il ne s'agit pas, même dans le cas du discours s'énonçant et s'exprimant, d'une véritable *expression* de quelque chose d'intérieur. Ce qui, paradoxalement en un sens, est exprimé (*Ausgesprochen*) dans la parole, c'est justement la manière dont je suis « dehors », dans le monde, c'est le mode respectif de sa *Befindlichkeit* qui me révèle dans la totalité de mon « être-dans » (*In-sein*)⁴⁰. Ainsi la parole manifeste mon être-au-monde, ma façon de m'y trouver, de m'y sentir à l'aise ou non, etc. et elle la manifeste en usant d'indices spécifiques comme par exemple l'intonation, le rythme, ou la « mélodie » de la voix, bref par ce qu'on nomme les éléments proprement expressifs du discours, par ma « manière de parler ». Il se peut assurément que ces éléments que le linguiste appelle prosodiques fassent défaut, comme cela se produit dans le discours écrit (ou du moins ils sont fortement réduits) ou dans le discours qui se veut délibérément « non expressif », purement énonciatif, bref dans le discours « logique » ou scientifique ; il n'en demeure pas moins que le discours en tant que tel implique dans son essence la présence de la totalité des structures existentielles constituant

la révélation de l'être-là comme être-au-monde⁴¹. Mais il se peut tout aussi bien, au contraire, que la parole accentue ces éléments dits prosodiques afin de mieux communiquer les potentialités existentielles du sentiment de la situation, c'est en somme ce que se propose le discours dit « poétique »⁴².

B) UNE « RÉVOLUTION » DU LOGOS

1. Parler, c'est entendre.

L'analyse des structures constitutives et des instances fondamentales du discours permet-elle de répondre à la question primordiale motivant la théorie du langage, celle interrogeant sur l'essence du parler humain ? Il n'est pas interdit d'en douter. Sans doute a-t-elle permis en définissant les caractères existentiels du discours de mettre en valeur les conditions de possibilité ontologiques du langage en tant qu'il est existentiellement fondé sur le discours. Heidegger cependant ne s'y arrête point et il pousse plus loin la description phénoménologique existentielle et ce faisant il parvient à un résultat au premier abord paradoxal et heurtant les évidences les plus naturelles du sens commun. En effet, à prendre les choses en toute rigueur, parler n'est pas parler, ce n'est pas prononcer des mots en les associant selon un ordre « logique », ce n'est pas émettre des sons auxquels un acte souverain de la conscience viendrait par après donner sens. Il faut inverser l'ordre de priorité : c'est la parole comme expression phonique qui est fondée dans le discours et non le discours dérivé en quelque sorte de l'expressivité linguistique de la voix. Allons plus loin encore et constatons avec Heidegger qu'à examiner sans préjugé l'expérience vécue de la parole, le parler authentique est primordialement fondé dans l'acte d'entendre originaire : parler signifie d'abord savoir entendre et écouter. « L'ouïr, lisons-nous dans *Sein und Zeit*, est

à soutenir que celui qui se parle à lui-même, c'est-à-dire au fond celui qui « pense » se sert des mots comme autant de signes de ses propres vécu psychiques ; en fait en examinant sans pré-supposés la parole intérieure, on s'aperçoit bien que le discours n'a pas besoin de se manifester « expressément » (*ausdrücklich*) pour fonctionner et se comprendre, le mot lui-même, au regard du sens, paraît finalement indifférent en soi tandis que seul importe vraiment « le sens comme ce qu'on a « en vue » avec le mot » (*ibid.*, p. 41). Ce qui ne veut pas dire qu'« en un certain sens, on parle aussi, il est vrai, dans le discours solitaire. Mais dans pareils cas, on ne parle pas, au sens propre, celui de la communication, on ne se communique rien à soi-même » (*ibid.*, p. 42), au contraire du discours proprement communicatif où précisément à la fonction de signification vient s'associer encore la fonction de manifestation, ce qui se produit « dans l'acte de parler et d'écouter réellement » (*ibid.*). En définitive, dans le discours solitaire, ce que Husserl nomme la *Kundgabe* et son corrélatif, la *Kundnahme*, qui constituent l'essence de la fonction de communication, se trouve littéralement suspendu sans que pour autant le discours cesse de fonctionner en tant que tel. — L'analyse de Husserl demeure sur ce point à la fois exemplaire pour Heidegger et en retrait sur l'interprétation de la communication comme expression, telle qu'il l'analyse dans le § 34 de SZ, sans doute essentiellement parce qu'à l'encontre de l'analyse phénoménologique des RL, l'analyse existentielle se garde de perdre de vue le phénomène global et unitaire que constitue le discours en tant que tel.

40. SZ, p. 162 (201).

41. *Ibid.* — La manifestation comme telle appartient donc bien au discours, mais essentiellement en tant que manifestation non pas de purs vécu « intérieurs », mais de l'être-dans (*In-sein*) s'actualisant dans le sentiment de la situation. L'indice proprement linguistique de ces éléments dits prosodiques par le linguiste n'a pas échappé à l'analyse heideggerienne.

42. Heidegger parle ici de « *dichtenden* » « Rede » et vise en un sens la poésie au sens étroit (*ibid.*). Les remarques que SZ consacre à la poésie ou au langage poétique sont des plus discrètes, ce qui peut surprendre si l'on songe qu'à peine quelques années plus tard (en 1934) il s'engagera dans un dialogue résolu avec les poètes, dont au premier chef Hölderlin (Cf. HD). Le langage poétique n'est mentionné que comme un cas particulier de la communication, à côté du langage de l'existence quotidienne, en laissant entendre que ce peut être le but de la parole poétique de révéler, en privilégiant les éléments prosodiques du discours (intonation, mélodie, etc...), « les possibilités existentielles » du *Dasein* dans sa *Befindlichkeit*. Plutôt que la reproduction de la réalité de l'être-au-monde, c'est la révélation des possibilités de l'existence qui est assignée à la poésie, ce qui la rapproche de l'ontologie ou de l'analytique existentielle appelée, elle aussi, à révéler le *Dasein* dans son pouvoir-être authentique. Poésie et ontologie fondamentale seraient-elles, chacune à leur manière, un discours par quoi le *Dasein* tend à se dire dans son être-ouvert ?

constitutif du discours » au lieu d'être un fait accessoire, pouvant ou non s'associer à la parole¹.

Telle est la thèse qui accorde ainsi priorité à l'entendre sur le parler et que Heidegger développera dans ses écrits postérieurs à *Sein und Zeit* en approfondissant encore la portée « ontologique »². Thèse en apparence choquante mais dont il n'y a pas lieu d'être surpris pourvu qu'on accepte de l'examiner selon sa signification ontologique et existentielle. Au contraire, il semble même qu'elle s'impose dès lors que l'on admet que la communication est un moment constitutif du discours et ce dernier co-originellement fondé dans le comprendre. L'ouïr qu'est-ce sinon l'expression d'un mode d'être fondamental du *Dasein* : l'être-avec-autrui ? Ouïr et écouter, n'est-ce pas en effet être « attentif » à autrui, se mettre à la disposition de la parole entendue, s'accorder avec lui à travers elle, ou comme le formule Heidegger : « L'écouter est l'ouverture existentielle de l'être-là vis-à-vis d'autrui » et il l'est fondamentalement parce que l'être-là est d'ores et déjà être-avec-autrui³. On retrouve ici le problème des rapports de la constitution d'une communauté primordiale et du langage comme réalisation effective de rapports intersubjectifs. Comment ne pas voir en effet que la parole humaine est inséparable de la réceptivité de mon interlocuteur et de l'attention que je porte moi-même à mon propre discours ?

Mais ne nous y trompons point. De même que l'expression proprement linguistique de la parole est fondée ultimement dans le discours, de même parallèlement la perception sensible de la parole comme manifestation du discours suppose un « ouïr » plus originel. Parler, en dernière analyse, n'a rien à voir avec une émission mécanique de sons les qualifierait-on de phonèmes et les doterait-on d'un pouvoir virtuel de signification. Pour parler authentiquement il faut savoir se mettre à l'écoute de ce qui se dit en moi et en autrui. Idée que Heidegger reprendra dans son cours non publié sur la « Logique » (de 1944) en montrant plus vigoureusement encore que le parler de la langue « ne se détermine ni à partir du son émis (*phonè*) ni à partir de la signification (*semainèin*), pas plus que l'entendre qui lui correspond ne peut consister simplement dans le fait qu'une voix frappant l'oreille est captée, que les sons affectant notre ouïe sont transmis plus loin »⁴. Mais dès *Sein und*

1. « Das Hören ist für das Reden konstitutiv ». SZ, p. 163 (201). Formule à laquelle fait écho la parole du poète : « Entendre ? mais c'est parler. On ne comprend la chose entendue que si on l'a dite soi-même au moyen d'une cause autre. — Parler, c'est entendre ». P. VALÉRY, Variété, in Œuvres, t. I, p. 1448.

2. Problème que nous retrouverons dans la III^e partie de cet essai. Cf. notamment VS et la conférence *Logos*, in VA.

3. « Das Hören auf... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen ». SZ, p. 163 (202). — On comprend ainsi pourquoi Heidegger considère que c'est la volonté ou le pouvoir d'attention à autrui, l'ouïr attentif et mutuel qui institue l'être-en-commun concret et fonde toute espèce de rapports intersubjectifs. Mais ce pouvoir-être-attentif à autrui n'est lui-même rien de plus que l'être-ouvert et disponible à autrui qui définit l'être-là en tant que *Mitsein*.

4. Cours partiellement repris dans une conférence en 1951 et publié sous le titre de *Logos*. Cf. VA, p. 212 (256).

Zeit tous les éléments de l'interprétation originale du parler humain comme originellement fondé sur l'entendre sont esquissés et se trouve par là même écartée comme inappropriée toute explication purement psycho-physiologique.

Mais nous n'avons pas le droit d'arrêter là notre analyse. Il faut renouer avec les résultats de l'analyse des fondements existentiels du discours et l'on s'apercevra dès lors que si, ontologiquement, le discours est un mode du comprendre et qu'il est tout aussi originellement (*gleichursprünglich*) savoir entendre, on ne pourra dissocier le comprendre et l'entendre. C'est ce que du reste exprime déjà le langage courant lorsqu'on dit — et Heidegger juge que ce n'est pas pur hasard — que « nous n'avons pas « compris » lorsque nous n'avons pas bien « entendu »⁵. Une fois de plus, il convient de renverser l'évidence naïvement acceptée : ce n'est pas parce que nous entendons voire même écoutons que nous comprenons, mais parce que nous comprenons que nous sommes capables d'entendre et d'écouter. Le phénomène psychologique de l'écoute, de la perception auditive n'est lui-même possible que fondé sur ce pouvoir-ouïr primordial et existentiel⁶. Affirmation choquante pour certains, dont Heidegger n'hésitera pas à accentuer encore le caractère paradoxal en déclarant : « Nous n'entendons pas parce que nous avons des oreilles. Nous avons des oreilles, nous pouvons être dotés d'oreilles corporelles, parce que nous entendons »⁷. Ne nous laissons pas impressionner par la manière dont le psychologue explique les choses réduisant l'acte d'entendre à un phénomène acoustique et se figurant que l'essentiel est le fonctionnement de l'organe sensoriel de l'ouïe comme si, dans l'expérience de la parole, nous commençons par ouïr et par entendre des bruits, par avoir des sensations acoustiques peu ou prou organisées, par percevoir des assemblages de sons, et qu'ensuite se constituerait pour nous, par un acte synthétique de la conscience, un tout « phonologique » appréhendé comme un mot pourvu de signification, et ce par un acte spécifique de donation de sens, qui viendrait se surajouter à la perception sensorielle proprement dite. Il n'est pas besoin d'une analyse critique approfondie pour s'apercevoir qu'il n'en est rien. Que pareille description psychologique finit par mettre tout sens dessus dessous. Dans l'expérience vécue il n'y a pas de « sensation pure », Heidegger se plaît à le réaffirmer plus d'une fois ; ce que nous entendons « de prime abord », ce ne sont jamais de purs bruits ou des complexes sonores, c'est la motocyclette qui passe en vrombissant, c'est le feu qui crépite dans la cheminée, c'est le vent du nord qui gémit et fait claquer les volets. Il faut en effet « une attitude fort artificielle et compliquée », celle précisément théorique du psychologue, pour entendre un « bruit pur », attitude littéralement abstraite qui suppose qu'on suspende en quelque sorte le comportement spontanément préoccupé des étants dans leur disponibilité. Si tout d'abord et le plus souvent nous n'avons nulles

5. SZ, p. 163 (201). « L'être-là entend, déclare Heidegger, lorsqu'il comprend ».

6. *Ibid.*

7. VA, p. 215 (256).

« sensations » informes, dont nous aurions besoin comme d'un tremplin pour parvenir à atteindre le « monde » une fois qu'elles seraient mises en forme et organisées, c'est que « l'être-là en tant qu'être-au-monde se tient d'ores et déjà *auprès* de l'étant disponible dans le monde », c'est qu'il est, dans son essence, d'emblée « *auprès* de ce qu'il comprend »⁸.

Il n'en va pas autrement lorsque nous écoutons ou entendons le discours d'autrui. Parlerait-il d'une manière indistincte ou inaudible, voire dans une langue étrangère que je n'entends point, ce que je perçois d'emblée ce sont des mots fussent-ils *incompréhensibles* ou inaudibles au premier abord. On hésitera à tout le moins à affirmer que nous avons une multiplicité de sensations auditives que nous sommes capables d'interpréter ensuite comme étant des mots proférés par notre interlocuteur, que je comprends ou non. L'expérience originnaire que nous avons de la parole nous apprend sans contester que « nous comprenons d'abord ce qui est dit dans le discours d'autrui, ou plus précisément, nous sommes d'ores et déjà avec autrui *auprès* de l'étant dont il est parlé » alors que nous sommes littéralement sourds aux sons et à l'expressivité proprement dite du discours⁹. Aussi le langage ne remplit-il jamais mieux sa fonction que lorsqu'il s'efface en quelque sorte devant ce qui est dit : je ne comprends jamais mieux ce qu'entend me dire autrui que quand je suis « tout-ouïe », que quand je suis entièrement attentif à ce qu'il dit, au sens de son discours, et que s'évanouissent pour ainsi dire les sons de sa voix et jusqu'aux mots qu'il prononce tandis que je suis entièrement présent à ce monde commun que je « partage » avec autrui, *auprès* de l'étant dont il se montre préoccupé. C'est alors que la « communication » fonctionne pleinement dans cette « mise en commun » du monde auquel me renvoie son discours. Dans l'exercice authentique de la parole, à la limite, je deviens celui que j'écoute et m'ouvre à ce qui « se dit » en moi.

Merleau-Ponty décrira en termes sensiblement analogues, quoique dans une perspective plus franchement existentielle, la situation « intersubjective » de la parole. « Le parler et le comprendre, déclare-t-il, sont les moments d'un seul système moi-autrui »¹⁰; il refuse à son tour de laisser réduire la parole à un pur processus psycho-physiologique en précisant que pas plus qu'il ne faut dire que pour parler je me représente des mouvements phoniques à exécuter, il ne faut dire que, quand j'écoute autrui, « j'ai la *perception auditive* des sons articulés, mais le discours se parle en moi »; comme Heidegger, Merleau-Ponty souligne que dans la parole, « ce n'est pas même le mot à dire que je vise, et pas même la phrase » que je prononce¹¹; c'est autrui qui me parle ou à qui je parle, qui m'est présent, c'est ce qu'il me dit ou que j'entends lui dire moi-même qui me remplit à tel point qu'on ne sait plus ce qui vient de moi, ce qui me vient de lui, et ce qui nous appartient « en commun »

dans ce discours se nourrissant inlassablement au fonds de la langue que nous parlons.

Sans doute il peut arriver que je sois attentif à la manière de dire plutôt qu'à ce qui est dit, comme font l'orateur et l'acteur se préparant à séduire leur public autant par ce qu'ils lui communiquent que par leur manière de le dire; mais même alors, je ne puis saisir les éléments de la « diction », les modes proprement *expressifs*, qu'à condition d'avoir au préalable compris ce qui s'est dit. La compréhension seule nous permet d'apprécier les modes *expressifs* du discours, de déterminer si la manière du dire, les éléments proprement « *rhétoriques* » ont adaptés ou non au *dit* du discours. C'est parce que le discours et l'entendre sont ensemble fondés dans le comprendre que « seul peut écouter, écrit Heidegger en usant d'une formule volontairement paradoxale, celui qui a déjà compris »¹². C'est ce qu'atteste à l'évidence le *dialogue* où question et réponse procèdent directement de la compréhension de l'objet du discours qu'ont déjà « en partage » les interlocuteurs se déterminant réciproquement dans leur être-avec-autrui.

Au risque de nous voir accusés d'exagération, nous dirions pour résumer le sens de l'analyse originale de Heidegger qu'elle opère un véritable « retournement » dans la description phénoménologique et jusque dans notre expérience du langage : tout d'abord parce qu'elle nous invite principalement à revenir à une expérience plus originelle, plus *essentielle* du parler, à reconquérir des exigences perdues, à rappeler des évidences oubliées; ensuite parce qu'elle conduit à destituer en particulier la parole ou le langage de son privilège et à réduire en eux le rôle du mécanisme phonologique, en restituant par là même toute son autorité et sa souveraineté au *Dire* lui-même dont le parler n'est qu'un moyen d'expression parmi d'autres. N'y a-t-il pas là quelque chose comme une « révolution copernicienne » qui en dénonçant tout à la fois l'impérialisme du langage, appareil linguistique, s'exerçant au détriment du *Dire* dont on fait un simple satellite, et la superbe d'un « sujet » tout puissant capable de diriger à sa fantaisie cet univers toujours déjà parlant et parlé, tend au contraire à faire graviter désormais la parole et le parler autour du *Dire* authentique? Conception à tout le moins originale au regard de certaines théories linguistiques de l'heure interdisant toute approche du langage qui ne partirait pas de l'extérieur, de la *réalité phonique* du langage pour aller vers l'intérieur, vers le *logos*, du signe au sens, du sensible à l'intelligible qu'on présente de surcroît comme n'étant rien de plus que l'organisation du donné sensible qui est censé engendrer le sens pour ainsi dire par ses vertus propres. Il est vrai cependant qu'il y a d'autres linguistes qui mettent depuis peu en question la primauté du « phonologique », même du point de vue épistémologique, ou, pour le moins, font maintes réserves quant à la légitimité du « phonologisme » en s'appuyant par exemple sur le fait que les paradigmes *grammaticaux* se sont manifestés bien avant les systèmes phonologiques¹³. Qui plus

8. SZ, p. 164 (202).

9. *Ibid.*

10. *La Prose du monde*, p. 27.

11. *Ibid.*, p. 28.

12. « *Die Weise des Gesagtheins* », die « *Diktion* ». SZ, p. 164 (202).

13. Cf. par exemple G. GUILLAUME, *Langage et cognition*, p. 26.

est, même sur le plan strictement phonologique, on risque de mal répartir les rôles entre parler et entendre si l'on privilégie ce qui paraît l'élément actif en lui subordonnant ce qui semble passif au lieu de considérer en égalité les deux pôles corrélatifs de l'acte de parole. En fait bien des travaux de psycholinguistique ont établi la subordination de la parole à l'audition. On sait l'importance qu'a dans l'apprentissage de la parole le fait de s'entendre soi-même, et certains n'hésitent pas à transférer le centre de gravité de l'activité linguistique de la parole à l'audition, dans l'ouïr qui est seul à même de réaliser la conjonction entre moi et autrui, entre le locuteur et l'interlocuteur. On mesure toute l'importance du rôle spécifique de l'entendre si l'on se rappelle que le réglage même de la phonation, comme disent les psychologues du langage, réside dans le pouvoir-entendre du sujet parlant. Il semble bien ainsi que le philosophe ait en l'occurrence eu l'intuition de la nécessité d'un retournement des rapports du parler et de l'entendre, que la recherche linguistique est venue confirmer de son côté¹⁴.

2. La vertu du silence et la déchéance du discours quotidien.

Une fois admise la priorité ontologique de l'entendre sur le parler, l'on aura moins de peine à comprendre pourquoi le philosophe a été amené dans ce contexte d'une théorie du langage à célébrer les « vertus du silence », non pas certes en un sens moral ou par manière d'apologie, mais bien dans une perspective proprement « ontologique ». Le silence (*Schweigen*) apparaît comme un des pouvoirs essentiels du discours et proprement comme un mode fondamental privilégié du dire parce qu'il s'avère capable d'articuler si originellement la compréhension possible de l'être-là qu'il peut être dit « ce qui fonde le savoir-ouïr authentique et l'être-en-commun lucide »¹⁵. Le silence, condition de possibilité du parler et de l'entendre, qu'y a-t-il là sinon la constatation banale que pour entendre véritablement il faut savoir se taire, que ma parole réclame d'autrui qu'il l'accueille en se taisant ? C'est plus profondément, dira Heidegger, reconnaître que faire silence dans le dialogue — ce qui est tout autre chose que le fait simplement d'être muet — c'est finalement donner à entendre mieux que par une abondance de paroles ou une profusion de mots, par ce bavardage incessant qui est le mode quotidien du discours en même temps que le signe de la « déchéance » du *Dasein*. Le bavardage étant un genre de discours tournant à vide et tout entier captif de la doxa commune et de sa compréhension banale, loin de révéler l'étant dans sa vérité finit par le dissimuler sous une débâche de paroles, sous la surabondance des « on-dit »¹⁶. Voilà pourquoi le

14. Voilà un autre exemple de la continuité de la pensée de Heidegger, que viendra confirmer notre analyse de la « révolution » de la pensée du langage dans la III^e partie de cet essai.

15. SZ, p. 165 (204).

16. Il ne suffit pas qu'on se dépense en paroles pour que soit garantie la progression de la compréhension, au contraire, on risque de tomber dans l'incompréhension de la banalité. *Ibid.*

silence est la première condition de la parole authentique et comme telle constitutive du discours lui-même. Loin qu'il soit la manifestation d'une déficience ou d'une impuissance de parole, le silence est le vrai pouvoir-parler et toute parole pour être un dire authentique doit être comme « pétrie de silence ». N'en concluons pas trop hâtivement qu'il suffit de ne jamais rien dire, bref d'être muet ou taciturne pour se montrer capable de se taire — le muet n'a-t-il pas, au contraire toujours tendance à « parler » incapable qu'il est de prouver qu'il peut faire silence ? « Pour pouvoir se taire, s'exclame Heidegger, il faut avoir quelque chose à dire », et en dernière analyse, il faut se rendre à l'évidence : seul le discours authentique, celui qui remplit véritablement sa fonction de discours découvrant l'étant et révélant l'être-là dans son être-au-monde primordial, rend possible le silence authentique ; c'est alors, c'est en ces instants privilégiés de l'existence que « le silence prend sens et qu'il abat le « bavardage », c'est-à-dire la parole inauthentique cède enfin devant l'éloquence du silence »¹⁷. Il s'ensuit que silence et vrai discours se fondent réciproquement tout comme le dire et l'entendre, eux aussi modalités existentielles du phénomène global du discours. Bien que Heidegger n'use pas de ce schéma conceptuel, dans son analyse des vertus du silence, c'est dialectiquement, pourrait-on dire, qu'il faut concevoir les rapports entre le parler et le silence : ne sont-ils pas tout ensemble et en même temps présents dans le langage se faisant valoir l'un par l'autre ?

On a souvent vanté les vertus morales du silence, on a moins insisté sur sa fonction proprement linguistique. Et pourtant n'est-il pas la condition indispensable de toute manifestation de langage qui suppose en premier lieu quelque chose comme une négation du bruit en moi-même — ne faut-il pas faire taire tout d'abord toute cette agitation intérieure qui me distrait avant de pouvoir parler ? — et hors de moi sans quoi aucune parole vraie ne sera à même de se faire entendre ? Le langage lui-même n'est-il pas l'ingénieuse organisation des émissions sonores, dont l'homme est capable, par des silences successifs et ordonnés ? Car l'univers parlant des hommes ne vient pas succéder à un univers vide de sons et de bruits, au contraire, c'est un monde toujours peu ou prou déjà sonore auquel il se superpose en lui imposant une nouvelle mise en ordre phonique. La parole elle-même est ce qu'elle est parce qu'elle « s'informe » de silence sans quoi elle se détruirait elle-même comme parole intelligible : qui entend encore quoi que ce soit aux flots ininterrompus étourdissants de paroles, engourdissant la capacité de compréhension de son auditoire, que déverse sur lui le criur de foire ? La parole humaine ne prend signification pour l'interlocuteur qu'à condition qu'elle se détache en quelque manière sur fond de silence. Ni la fonction d'expression ni la fonction proprement communicative du discours ne peuvent s'exercer sans qu'il y ait une manière d'échange ou d'alternance, mieux de conjonction de paroles et de silences. Écouter ce que me dit autrui qu'es-ce sinon d'abord savoir se faire silence, se porter en silence au-devant de

17. SZ, p. 164-5 (203).

la parole d'autrui, opposer à ce qui tend ainsi à se communiquer un silence, non pas hostile et s'enfermant dans le refus, mais accueillant et manifestant l'ouverture de l'être-là et sa disponibilité à la parole.

Sans doute le silence souvent n'est que de réprobation, de refus de dialogue, fait de paroles rentrées qui emplissent ma conscience sans plus laisser nulle place au discours de l'autre. Le silence authentique que requiert le discours véritable, celui qui est appel au dialogue, est d'une autre nature : il est lui-même déjà discours et ne prend sens que par l'écho qu'il rencontre dans le discours d'autrui qu'il contribue à promouvoir. Seul le silence permet ainsi d'instituer la vraie communication par la parole où chacun prend sa part à la compréhension commune du monde et de soi et participe réellement à l'être-en-commun. Mais est-il besoin de l'ajouter, il n'est de silence plus « éloquent » que celui qui est déjà gros de signification, ou, selon une belle formule : « un silence bruisant de paroles » ? Mode privilégié du discours, le silence est dès *Sein und Zeit* ainsi analysé existentiellement et dans sa dimension ontologique, mais ce n'est qu'après le « tournant » de sa pensée de l'Être qu'il est aperçu avec toute sa pesanteur et son ampleur métaphysiques voire « mystiques », et que se révèle en même temps avec plus d'éclat son appartenance au « mystère du langage ». Il arrivera à Heidegger d'évoquer Maître Eckhart et son éloge du « *stille swigen* » qu'il est enclin à partager lorsqu'il écrit dans son essai sur « le langage » de 1950 : « Ce n'est que pour autant que les hommes obéissent au silence retentissant qu'il sauront, à leur manière de mortels, parler et entendre »¹⁸.

Mais l'éloge du silence ne serait pas complet ni peut-être convaincant s'il ne se découpait en quelque sorte sur fond de contraste. Peut-être en effet ses vertus paraîtront-elles d'autant plus éclatantes et son rôle dans la constitution du discours authentique plus décisif lorsqu'il se trouve opposé à ce qui se présente comme son ennemi mortel : la parole inlassable et intarissable, celle qui jamais ne se suspend ni se met en question : Heidegger appellera ce mode du discours quotidien le « bavardage » (*Gerede*), tout en nous prévenant contre une interprétation « péjorative » de ce terme qui désigne, selon le philosophe, un phénomène tout à fait « positif » puisqu'il constitue le mode d'être du comprendre et de l'explicitier de l'être-là dans sa quotidienneté¹⁹. Mais comment analyser ainsi « positivement » ce phénomène qui se donne comme affecté d'une signification ontologique « négative » ? On

18. Nous ne manquerons pas de nous retrouver confrontés avec cette méditation sur le langage et son mystère, que la pensée rationnelle répudie avec hauteur, mais que le poète et le mystique — ne sont-ils pas frères finalement ? — ne jugeront pas indigne d'eux. Cf. *US*, p. 30, et *infra*, III^e partie, ch. III.

19. *SZ*, § 35, p. 167 (206) sq. — Le sens propre du terme par lequel Heidegger désigne ce mode du discours « décadent », « *Gerede* » se rattache directement au « *Geredete* », au « déjà-dit » en tant que tel et au « *Reden* », parler en général. La traduction qui permettrait le mieux de retenir ces liens serait sans doute le mot « palabre » dont la résonance péjorative peut, il est vrai, difficilement s'effacer entièrement, mais pas plus que « bavardage » qu'on propose habituellement.

se souvient que le discours, le plus souvent, s'est toujours déjà exprimé et par suite s'est littéralement constitué en une « langue » qui fonctionne comme « l'horizon » et le substrat de tout discours, réel et possible. Cependant la parole quotidienne comment serait-elle encore authentique discours dès l'instant qu'elle est fondée de part en part sur le « déjà-dit » recueilli et rassemblé dans la langue commune ? Et celle-ci qui se parle ou plutôt qu'on parle autour de moi qu'est-elle à certains égards sinon le discours de l'être-là « jeté dans publicité du On », ce mode d'être quotidien dans lequel, nous l'avons appris, l'être-là s'épanouit « tout d'abord et le plus souvent »²⁰. Or dans le discours déjà exprimé et constitué dans la langue commune se trouve du même coup déjà donnée une certaine compréhension s'explicitant dans la communication du discours si bien que la langue que nous parlons, en tant qu'elle est comme la totalité des discours toujours déjà proférés et constitués, recèle nécessairement une explicitation toujours déjà instituée voire institutionalisée de la compréhension de l'être-là²¹.

Quel est le mode d'être de cette explicitation toujours déjà instituée dans notre langue quotidienne ? On est tenté de la décrire à la manière des étants subsistants donnés dans le monde et avec lesquels s'établissent des rapports apparemment de pure extériorité. Il n'en est rien en fait, tout comme la langue que nous parlons et dont nous avons l'impression de nous servir, l'explicitation établie dans le discours quotidien est de l'ordre de l'existentiel, c'est-à-dire appartient de part en part à l'être-là comme tel. Tout comme la langue quotidienne, elle définit le pouvoir auquel le *Dasein* est d'abord, et du moins dans certaines limites, constamment livré ; elle est ce pouvoir toujours déjà institué et se confirmant dans chaque acte de parole, qui règle et prescrit toutes les possibilités de la compréhension moyenne et ordinaire de l'être-là et du sentiment de la situation qui lui est inhérent et contribue à la constituer plus qu'elle ne l'accompagne simplement comme un phénomène affectif accessoire. On comprend ainsi comment la langue pouvait apparaître à certains comme cette figure concrète de tous les discours déjà exprimés et prononcés, impliqués virtuellement dans toute parole vivante, et représenter, par la totalité des chaînes de significations qu'elle articule, en même temps qu'une « compréhension du monde révélé une compréhension tout aussi originelle de la coexistence des Autres et de moi-même en tant qu'être-au-monde »²². Les discours déjà exprimés et institutionalisés dans la langue commune sont ainsi comme la sédimentation de cette compréhension qui porte tout autant sur l'état actuel de la découverte de l'étant, tel qu'il résulte d'une longue tradition, que la compréhension ontologique

20. *Ibid.* et aussi § 27, p. 126 (158) sq.

21. *Ibid.* — Thèse importante que Heidegger cependant se borne à énoncer simplement dans le contexte spécifique de l'analyse de l'être quotidien du « là » s'exprimant dans la « palabre ». L'ontologie du langage aura à réexaminer l'idée centrale qui l'anime — et qui rapproche la théorie heideggerienne de la philosophie du langage de W. von Humboldt — selon laquelle toute langue est d'ores et déjà une « ontologie » ou une préinterprétation du monde et de l'être : « *Wortanschauung* » et « *Seinsverständnis* ». Cf. *infra*, III^e partie, ch. II, § 22, p. 167-4 (207).

qui la fonde en même temps qu'elle circonscrit les possibilités et horizons disponibles à l'intérieur desquels s'inscrit toute nouvelle tentative d'interprétation et d'articulation conceptuelle de l'être-au-monde.

Une question cependant reste en suspens concernant le mode d'être du discours déjà exprimé l'habilitant à exercer précisément cette fonction éminente. En fait il suffit de se rappeler que le discours, dès lors qu'il s'exprime et s'énonce est fondamentalement *communication* et comme telle vise, ontologiquement, à établir entre le locuteur et l'auditeur s'ouvrant à ce dont il est parlé une « participation » à l'être révélé²³. D'où le pouvoir que la langue, discours déjà institué et quasi institutionnalisé, exerce sur l'être-là grâce à la compréhension moyenne, celle qu'en d'autres temps on qualifiait de « sens commun » si bien nommé, qui a toujours réponse à tout sans nul besoin de se mettre en question, compréhension commune que la langue met à la disposition de tout discours s'énonçant et se communiquant. Ce qui fait l'excellence de ce discours nourri de la compréhension commune c'est qu'il peut être compris sans que soit requis de l'auditeur le moindre effort de compréhension véritable de ce dont il est discours. Telle est la pente du moindre effort et de la tranquille commodité assurée par le déjà-compris — n'a-t-on pas expliqué plus d'une fois qu'elle est la loi des langues humaines comme de la pensée commune sacrifiant autant que faire se peut au principe d'économie²⁴ — qui veut que dans l'existence quotidienne on s'attache moins à comprendre par soi-même l'étant dont il est question sans qu'il soit vraiment questionné dans les discours foisonnant autour de nous qu'à écouter les paroles dites dans leur pesanteur propre. C'est elles qu'on comprend et qu'on retient tout en se contentant d'entrevoir et de deviner vaguement, superficiellement ce dont on parle; il n'y a dès lors de compréhension qu'inauthentique du fait que les interlocuteurs visent l'un et l'autre la même chose parce que, en définitive, on comprend ce qui se dit au nom du même sens commun. Nous nous comprenons l'un l'autre parce que nous participons ensemble à la même compréhension moyenne léguée par la langue commune, sorte de sédimentation de tous les discours déjà énoncés et chaque fois réactualisés par le bavardage public.

La communication se trouvera ainsi facilitée en ce sens que l'entendre comme le comprendre, par avance, s'accrochent littéralement à ce qui s'est toujours déjà dit en tant que tel; loin d'être une véritable « mise en commun » — où chacun apporterait du sien — et un « partage » effectif du rapport ontologique primordial à l'étant, qui ne se serait pas

23. *Ibid.* — « Sein zum Beredeten », rapport d'être par quoi l'auditeur s'ouvre à ce dont il est parlé dans le discours, mais en même temps ce « rapport d'être » est un mode d'être révélé et en quelque sorte institué par le discours auquel l'auditeur est appelé à prendre part.

24. Cf. par exemple A. MARTINER, *Éléments de linguistique générale*, ch. VI, 2 : Économie de la langue. « L'évolution linguistique, y lisons-nous (*op. cit.*, p. 182), peut être conçue comme régie par l'antinomie permanente entre les besoins communicatifs de l'homme et sa tendance à réduire au minimum son activité mentale et physique. Ici, comme ailleurs, le comportement humain est soumis à la loi du moindre effort selon laquelle l'homme ne se dépense que dans la mesure où il peut ainsi atteindre aux buts qu'il s'est fixés ».

encore affadi à force d'être énoncé et traduit en discours communicable, la communication se tient dans l'orbite de la coexistence, laquelle à son tour « se met essentiellement dans le cadre du parler en commun et de la préoccupation de la parole dite prise pour elle-même »²⁵. Il n'y a qu'une chose qui compte : que l'on parle, peu importe ce dont on devise, et plus d'une fois Heidegger déplorera la perpétuelle inflation de paroles à laquelle est en proie l'homme moderne qui parle et écrit trop parce qu'il croit à la vertu du déjà-dit et de l'écrit en tant qu'écrit; inflation verbale qui s'accompagne en effet inévitablement d'une surévaluation du déjà-dit, de la formule toute faite, du « dicton », qui se donnent comme *garant* à la fois de l'authenticité et de la justesse du discours.

Comment dès lors le discours se communiquerait-il en favorisant en même temps l'appropriation originelle de l'étant puisqu'il n'a jamais su être — ou a cessé de l'être du moment qu'il privilégie la communication au détriment de la prédication et de la monstration — un rapport ontologique originel à l'étant dont il parle? Il se contente en fait de *transmettre* et de *répéter* servilement le discours proféré au lieu de s'approprier originellement l'étant qu'il est censé révéler²⁶. On finit par s'enfermer véritablement dans des discours inauthentiques qui indéfiniment se répètent et se transmettent sans que jamais on ne s'interroge sur leur authenticité, et plus on s'enferme, plus le cercle de la parole toujours déjà dite et constituée s'élargit, et plus aussi il s'impose avec une autorité grandissante qu'il tient non point de la vérité révélée mais de la répétition du dit lui-même; si bien que la parole se porte de plus en plus garante de la vérité des choses : « les hommes sont ainsi, reconnaît-on sans se l'avouer, parce qu'on le dit »²⁷. Toutefois, ne nous leurrions pas, la puissance de la parole qui s'est faite palabre ne se limite pas à la répétition et à la transmission orales, elle s'étend au-delà à la parole écrite, elle ne se nourrit plus tant de l'ouï-dire que de son répondant dans le domaine de l'écrit, de tout ce qu'on lit machinalement, de ces lectures qu'on fait sans prêter attention en vérité à ce dont on nous parle au point que le lecteur moyen se révèle incapable de faire la part de ce qui est simple répétition automatique, irréfléchi, et ce qui procède d'une compréhension originaire; il y a pis, se complaisant dans cette

25. SZ, p. 168 (207). — En fait, puisqu'il ne communique avec les Autres que par le seul truchement de la parole qu'on échange, qu'on se passe comme des ustensiles de la vie quotidienne, et dont la préoccupation exclusive se limite à son intérêt pour la parole dite, l'être-là s'interdit lui-même tout « partage » de son rapport ontologique à l'étant qui est en question dans le discours.

26. La seule forme de communication que connaisse le discours qui s'est coupé de tout rapport ontologique primordial est celle qui emprunte le moyen de la « transmission » (*Weiterredens*) et de la « répétition » (*Nachredens*) (SZ, *ibid.*). Là encore toutefois la traduction est un piège; on se garde de la prendre à la lettre car elle enferme la signification des termes dans une perspective qui n'est pas exactement celle qu'ouvre le champ sémantique allemand. Dans les deux cas, il s'agit bien d'une forme de discours (*Reden*), mais d'un discours qui dans l'un se borne à se « poursuivre » et dans l'autre à reprendre un discours déjà proféré, et à discourir « après » celui-ci et d'après ce qu'il dit plutôt que de se reprendre d'après l'étant dont il discourt.

27. *Ibid.*

compréhension de seconde main à laquelle le réduit le discours se communiquant par la seule force de l'expression et de la transmission, il finit même par refuser pareille discrimination, il n'en éprouve nul besoin « puisqu'aussi bien il comprend déjà tout »²⁸. Il en a d'autant moins besoin que le bavardage sans fondement qu'il accueille et auquel il participe, loin de lui interdire l'accès à ce monde public auquel il aspire à s'intégrer harmonieusement, ne peut, au contraire, que le favoriser, le bavardage ayant ce pouvoir extraordinaire de nous donner l'impression de tout comprendre sans avoir au préalable fait le moindre effort pour nous approprier la chose elle-même ; mieux encore, il nous préserve de tout échec redouté, et l'on sait combien s'apprécient de nos jours les entreprises qui réussissent à coup sûr sans nous demander d'efforts soutenus, car « le bavardage dont n'importe qui peut ramasser les ragots non seulement nous décharge de toute obligation de compréhension authentique, mais il élabore une forme d'intelligibilité (*Verständlichkeit*) générale, indifférente à laquelle rien ne se dérobe »²⁹.

Le règne de la parole inauthentique qui est palabre résulte-t-il d'une volonté consciente de dégradation du discours authentique ? Ou bien est-ce par accident que le discours se livre en quelque sorte à la palabre et se dégrade ? Ni l'une ni l'autre hypothèse n'est à retenir car pour autant que le discours appartient à la constitution ontologique de l'être-là et à la révélation originelle de l'être-au-monde, il comporte en lui-même la possibilité de se dégrader en palabre et par conséquent de se satisfaire du mode d'explicitation déjà établie, qui au lieu de se maintenir dans la révélation articulée de l'être-au-monde occulte celle-ci et recouvre l'étant. C'est que l'être-là, puisqu'il naît en quelque sorte et grandit toujours dans l'explicitation quotidienne, ne réussit jamais à s'en libérer totalement³⁰. Combien y a-t-il de choses de la vie que nous n'apprenons à connaître que par le truchement de la compréhension transmise et soumise au bavardage public auquel participent tous les instruments dits d'information dont dispose le monde moderne, tout ce qu'on nomme aujourd'hui « mass media » en est sans doute l'illustration la plus éclatante ? Combien de nos connaissances les plus précieuses dans l'organisation de notre vie quotidienne dépassent ce médiocre niveau de culture ? Est-ce un effet simplement d'une civilisation de masse dont il faudrait ici dénoncer la mainmise sur les possibilités de se comprendre et de

28. SZ, p. 169 (208).

29. *Ibid.*

30. *Ibid.* — L'emprise de l'explicitation quotidienne instituée par les discours « irresponsables » du « On » et leur « publicité » serait-elle comme une fatalité pour l'être-là à laquelle il serait condamné par son être propre ? Interprétation « pessimiste » que la phrase citée semble suggérer. Il faut pourtant se garder de la tentation forte assurément de confondre l'interprétation ontologico-existentielle des différents modes de déchéance de l'être-là dans son inauthenticité avec un quelconque discours ontique se complaisant dans l'évocation de la « face nocturne » de l'existence, moralisant sur la « corruption de la nature humaine », se lamentant au souvenir d'un état de pureté paradisiaque perdu. Le phénomène de la déchéance décrit dans l'analyse existentielle, qui est antérieur à tout énoncé évoquant un *status corruptionis* ou un *status gratiae*, ne traduit qu'une structure ontologique essentielle de l'être-là lui-même, SZ, p. 170/71 (209).

comprendre le monde, qui sont offertes à l'homme de l'ère de l'information ? Ce n'est pas de simple pessimisme chagrin en face des immenses pouvoirs de « communication » dont dispose l'humanité d'aujourd'hui qu'il s'agit. C'est par-delà tout pessimisme et tout optimisme de bon aloi la constatation que l'être-là nolens volens s'est toujours déjà fixé dans l'explicitation instituée par la palabre publique et que toute compréhension et toute interprétation authentique à laquelle il pourra aspirer, toute redécouverte et réappropriation originale de l'étant qu'il tentera, il le fera toujours, lors même qu'il se dressera avec le plus de véhémence contre l'emprise de la doxa commune, dans l'enceinte et en prenant appui sur l'explicitation publique sédimentée dans les bavardages quotidiens. La domination de l'opinion publique est telle que jamais l'être-là ne se découvre en quelque sorte vierge et non affecté par les effets de ce pouvoir ; à aucun moment il n'y échappe si peu que ce soit, au contraire, le pouvoir de la pensée commune s'exerce jusque dans les dispositions d'être qui lui sont offertes, c'est-à-dire jusque dans « le mode d'être fondamental dans lequel l'être-là se laisse affecter par le monde »³¹. Comme nous l'a déjà appris l'analyse de l'être-en-commun, le « On » prescrit à l'être-là ses modes d'exister, de se sentir au monde et de le comprendre, c'est lui, littéralement, qui lui signifie comment on « voit » ce qu'on voit et comment il faut le voir³².

Mais ce faisant il va en quelque sorte à l'encontre des intentions qui animent les discours de l'être-là dans son authenticité et dans sa révélation de l'être-au-monde : loin de se maintenir dans l'ouverture au monde, dessiné dans sa structure de signifiante par une compréhension déjà articulée, loin donc de « découvrir » l'étant en son être, il finit à force de palabrer par le « recouvrir » précisément sous le bruit étourdissant de tous les « on-dit » l'explicitant, car s'il est vrai que le « dit » est toujours compris d'abord, en vertu de sa fonction essentiellement « apophantique », comme « disant » quelque chose, en d'autres mots, comme le découvrant et le révélant, il suffit qu'il le soit sans fondement et qu'on se borne à le répéter pour que son pouvoir de révélation et de monstration se mue en son contraire, occulte et masque ce qu'il est censé dévoiler dans sa « vérité »³³. Il s'ensuit que le langage se laisse

31. SZ, p. 169/70 (209).

32. SZ, p. 170 (209).

33. SZ, p. 169 (208). — Ce double pouvoir, positif et négatif, du discours à la fois pouvoir de révélation et de dissimulation tient à sa nature la plus profonde : en tant qu'il implique en lui-même la tendance ontologique à sa propre énonciation et communication, bref à se constituer en langue et parole déjà dite, il contribue lui-même à sa propre dégradation et au nivellement de l'explicitation du comprendre qu'il recèle. Le langage, en vertu de sa structure de révélation herméneutique qui le constitue, dès lors qu'il se réalise en parole instituée et qu'il se détermine nécessairement dans sa structure apophantique et prédicative se fait en même temps dissimulateur et voilant de l'ombre de l'ontique l'être-là dans sa structure ontologique. « Erschliessen » et « Verschliessen » appartiennent à un même phénomène ontologique global et traduisent comme les deux pôles de tension de l'originelle ouverture (*Erschlossenheit*) de l'être-là. Cette dernière n'apparaît point comme un état permanent ou passager dans lequel se tiendraient l'être-là et l'étant révélé, mais plutôt comme un mouvement entraînant le Dasein hors de son être de l'explicitation, qui lui ouvre

sant aller à son inclination naturelle par quoi il devient bavardage est, par définition et non pas une volonté perverse de tromperie, « dissimulateur » puisque justement il se dispense toujours de tout approfondissement et de tout retour à son propre fondement, à ce dont il est parlé dans le discours. C'est sa force et sa plus grande vertu qui engendrent ainsi sa faiblesse la plus fatale. Il est d'autant plus dissimulateur qu'il se donne des airs de parole « véridique », révélatrice de l'étant et qu'il clame haut son pouvoir de le dire en son être, bref qu'il affecte d'être d'ores et déjà la compréhension même de ce dont il parle; il ne peut de la sorte qu'empêcher, compromettre ou à tout le moins retarder toute nouvelle mise en question.

Parole véridique et parole non-véridique sont l'une et l'autre inscrites dans l'essence du discours comme deux modalités du pouvoir-dire; le pouvoir dissimulateur du parler est en quelque manière à la fois la force et la faiblesse du langage: sa force parce qu'il tient au pouvoir du discours de s'énoncer et de se communiquer et par suite d'instituer un univers de significations dites; sa faiblesse par l'inévitable dégradation du discours (et du sens), de son pouvoir de révélation qu'entraîne son infinie puissance de transmission. On rapprochera cette double potentialité du discours de la définition initiale que Heidegger en a proposée: appartenant à l'être ouvert et révélateur du *Dasein*, le discours est logiquement inscrit dans le pouvoir-être soi de l'être-là, celui-ci tendant cependant toujours à s'énoncer au sujet des étants découverts tout en s'exprimant soi-même; d'un côté il y a le parler par quoi l'être-là s'exprime par le truchement d'énoncés portant sur l'étant, et tendant à se communiquer, le discours risque à chaque moment de tourner en discours inauthentique, en stériles re-dites et parler par oui-dire qui occulte et dissimule plus qu'il ne révèle; de l'autre, il y a la bifurcation du parler inauthentique et authentique, le premier donnant lieu au langage quotidien et commun, le second trouvant son couronnement dans le silence et la parole s'inter-disant. Tout comme le *Dasein* a son séjour tout ensemble dans la vérité et dans la non-vérité, il s'énonce par des discours qui révèlent autant qu'ils dissimulent l'être du *Dasein* toujours en proie au monde et s'orientant d'après celui-ci. Le langage étant en ce sens d'abord et le plus souvent langage commun et quotidien qui ouvre sur le monde environnant et commun, il recèle pour l'être-là parlant la constante tentation de s'abandonner entièrement à sa propre *Umweltlichkeit*. Le problème de la parole véridique et de son inéluctable dégradation en parole non-véridique, avant d'être une tâche pour une éthique de la parole, est d'abord un problème de la compétence de l'ontologie du discours.

est moins un état qu'un mouvement, une tendance contraire à la dissimulation et au recouvrement. Sans doute l'énoncé en se traduisant en parole recèle dans son « objet intentionnel » l'étant dans son être-découvert, mais comme en même temps il se mue en être-dit et prend la forme de l'étant disponible, il tend à fixer l'être-découvert dans l'explicitation substativement établie et pr. *sein* à le dissimuler à la compréhension originale et authentique.

Le *Dasein* pris dans le discours « palabrant », qui est le mode d'être de la compréhension déracinée de l'être-là, du fait qu'il y cède et s'y complait, est livré au pouvoir dissimulateur du « On » dans lequel il se perd tout en perdant pied parce qu'il se coupe lui-même de tout rapport ontologique originaire au monde, aux Autres et à lui-même sans pour autant rompre toute relation avec eux et avec lui-même; il se meut ainsi constamment dans l'ambiguïté d'être et dans l'équivoque qui risque d'accroître son déracinement ontologique, la menace et l'inquiétante réalité lui sont masquées par la superbe assurance et évidence qu'affecte l'explicitation commune du bavardage quotidien³⁴. Ce dernier est vécu comme d'autant plus rassurant qu'il traduit la modalité d'être fondamental de l'être-en-commun et ne ressemble en rien à un « événement » qui arriverait à l'être-là accidentellement et « de l'extérieur », comme quelque chose qui lui serait étranger. Tout se passe comme si l'être-là livré au bavardage commun et à l'opinion publique, qui a toujours déjà décidé pour lui de ce qu'il en est de son être propre, couvrirait lui-même à sa propre perte dans l'anonymat du « On » et se préparait lui-même à la constante tentation de déchoir dans le déracinement de son existence qu'il s'ingénie en même temps à peindre sous les couleurs les plus rassurantes d'une « vie » où tout va pour le mieux: s'il peut en être ainsi c'est que l'être-au-monde est en lui-même « tentateur », déclare le philosophe, et plein de tentations entraînant l'être-là à se perdre dans la quotidienneté, à s'abandonner au monde et à vivre « loin de lui-même »³⁵.

A quel point la compréhension de soi que le *Dasein* reçoit des énoncés du « On » anonyme résultant de son abandon au monde — sans

34. SZ, p. 170 (209) sq. Heidegger parle de la « Selbstverständlichkeit » et de la « Selbstsicherheit » qui servent littéralement d'écran protecteur à l'être-là confiant dans l'explicitation moyenne contre l'inquiétante ambiguïté qui risque de plus en plus de lui ôter tout enracinement dans la « vérité » ontologique.

35. SZ, p. 117 (217-8). — Lorsque l'être-là se perd dans la quotidienneté et la banalité, et qu'il se laisse en quelque sorte entraîner dans le tourbillonnant mouvement de la déchéance, il « vit » en s'éloignant de « soi-même » (*von sich weg*). SZ, p. 179 (219-20). Peut-être y verra-t-on plutôt qu'une « preuve » contre « l'existentialité » de l'être-là, au contraire, une illustration de la manière propre dont il faut lire « l'ex-sister » du *Dasein*: c'est du moins ainsi que maint lecteur de SZ a spontanément lu à telle enseigne que quelques années plus tard Heidegger éprouva le besoin de préciser comment il voulait que fut comprise l'existence du *Dasein*. Ce terme lui paraît alors insuffisamment compris si l'on se borne à le penser comme un simple « ex-sister », un « *Hinaus-stehen* » traduit l'auteur littéralement. Il « ex » indiquant pour ainsi dire le « *Weg von* », l'éloignement de l'intérieur d'une immanence de la conscience vers... (WIM, p. 14). Ce serait là encore s'enfermer dans la métaphysique de la conscience ou de la « subjectivité » conçue elle-même comme substance, bref revenir sur la rupture radicale que l'ouvrage de 1927 tendait précisément à consommer. L'interprétation paradoxale, si le reconnaît, au regard du sens apparent du mot, qu'il suggère assimiler l'existence à son contraire, serait-on tenté de dire, puisque elle signifie à ses yeux une « *Insistenz* » (*Innessich*) dans, de sorte que le mot allemand qui lui paraît le mieux à même d'exprimer ce qu'il convient de penser sous le terme d'existence, est le mot à n'en pas douter chargé d'équivoque de « *Insständigkeit* » par quoi il ne faut pas entendre la ferveur et l'instance avec laquelle on sollicite une faveur, mais plus littéralement et quasi étymologiquement l'in-sistere, le se tenir dans l'ouverture du là, mais aussi en même temps peut-être l'insistance avec laquelle l'être-là de l'homme prend sur soi l'être dans lequel il est d'ores et déjà « *je* » (WIM, *ibid.*).

qu'il les mette en question tant ils vont pour lui sans dire — marque son discours quotidien, bien des expressions du langage courant le trahissent et jusqu'à celles qui énoncent les états les plus personnels et les plus intimes de son être. Ainsi le vocabulaire évoquant la vie psychique et morale, dans de nombreuses langues, est constitué d'expressions équivoques calquées sur la description des états matériels du monde physique. Ce qui vaut au parler quotidien s'abandonnant à son penchant au bavardage insignifiant le qualificatif de discours inauthentique, c'est qu'à son propre insu il tend à recouvrir plutôt qu'à découvrir le mode d'être du monde et son propre mode d'être; cette tendance au recouvrement s'exerce en vertu du comprendre s'explicitant en énoncés qui révèlent l'étant du monde et l'être-là en commun sur le mode inauthentique de la subsistance et exposent ainsi l'être-là aux risques de la chute dans l'inauthenticité et l'oubli de soi. Peut-être pourra-t-on voir dans cette inconsciente ontologie de la subsistance qu'édifie tout naturellement le langage commun travestissant tous les rapports d'être du *Dasein* l'origine de la dénonciation par le philosophe de la dictature de la grammatologie de nos langues métaphysiques.

C) LE SILENCE OU LA VOIX DE L'AUTHENTICITÉ

Tout se passe comme si la parole du fait de son inclination naturelle à la « publicité » se révélait impuissante à donner l'impulsion au mouvement de retour à l'être-soi authentique. Il n'y a qu'un seul mode, semble-t-il, selon lequel puisse se dire l'être-soi authentique : le mode du silence où l'étant est ce qu'il peut être authentiquement¹. D'avance Heidegger se défend ici de tomber dans un moralisme psychologique ou théologique lorsqu'il identifie l'appel silencieux de l'être-là à son propre être-soi authentique à ce qu'on a coutume de nommer la « voix de la conscience »². Nous retrouvons du même coup un mode constitutif

1. SZ, § 64, « Sorge und Selbstheit », p. 323 sq. Le Soi de l'être-là ne se dévoile que dans le silence de l'existence résolu.

2. SZ, p. 266. — La traduction de « Gewissen » par « conscience », et a fortiori par celle plus coutumière de « conscience morale » ou « bonne conscience » risquent de réduire le phénomène visé à sa manifestation purement éthique ou psychologique. Comment éviter pareil écueil si le terme allemand lui-même est chargé d'un poids tout aussi lourd sans parler de l'implication de sens, non moins opportune au regard de l'analyse existentielle, qu'il doit à son affinité sémantique avec l'idée de certitude (*Gewissheit*), bref de « savoir » (*wissen*) ? Quel qu'il en soit de cette difficulté terminologique, l'analyse ontologique est a priori et précède en tout état de cause la description proprement psychologique des vécus de la conscience morale tout comme elle est antérieure aux tentatives d'« explication » biologique — ou sociologique pourrions-nous ajouter — qui reviennent en fait à dissoudre le phénomène dans sa spécificité. Il faut écarter avec la même vigueur toute espèce d'interprétation théologique. A tout prendre, l'exigence même d'une « preuve empirique » du « fait » de la conscience morale, de la légitimité de sa « voix » comme les efforts critiques tendant à en démontrer l'inexistence, paraissent au philosophe être une « aberration » ontologique et à tout le moins attester une méconnaissance du phénomène.

bien que paradoxal du discours authentique sur lequel l'analyse de la conscience s'appuiera tout en l'éclairant à son tour d'une description phénoménologique qui mettra en lumière son appartenance au phénomène unitaire et global de la révélation de l'être-là, constitué fondamentalement par les existentiels qui ont été décrits, sans doute improprement, sous les noms de sentiment de la situation, du comprendre, du discours et de leurs modes inauthentiques que résume le concept de « déchéance »³.

Se comprenant toujours soi-même en tant qu'être-avec (*Mitsein*) et se perdant dans la « publicité » du « On », il écoute (*hört auf*) les Autres et le On soi-même, ce qui l'empêche, par contre-coup, de s'entendre soi-même⁴. Se mettre à l'écoute des Autres et du « On » anonyme va de pair inévitablement avec un « ne pas s'entendre soi-même » qui ne cesse cependant d'être une manière d'entendre. Il faut donc d'abord briser l'écoute obéissante (*Hören auf*) qui me soumet aux Autres fussent-ils tels qu'ils sont présents en moi; ce qui veut dire que l'être-là doit se ménager à lui-même un mode d'écoute qui mette fin en même temps à « l'être-aux-écoutes » du « On », qui fasse cesser en moi le « vacarme » du bavardage quotidien toujours à l'affût du nouveau dont l'être-là est assailli. Telle est la première mission qu'aura à accomplir l'appel s'il veut se faire entendre, non pas en clamant plus haut, plus bruyamment ce qu'il entend nous faire comprendre, en étouffant pour ainsi dire de sa propre clameur l'écoute que je prête au « On », mais au contraire en sachant par son appel silencieux provoquer une manière d'écouter plus attentive, plus accueillante.

Seulement ne nous méprenons point. Parler de l'appel de la conscience n'est pas simplement une manière de parler, d'user d'une image à la manière dont Kant évoque le « tribunal de la raison ». Cet appel (*Ruf*) qu'il faut se garder de prendre à la lettre comme un cri, n'est pas autre chose qu'un mode du discours, dont nous savons qu'il ne se détermine pas essentiellement comme « extériorisation verbale »; nous savons en revanche aussi que toute parole et expression linguistique de même que toute « exclamation » (*Ausrufen*) présupposent, quant à elles, un discours tendant à s'énoncer⁵. Il s'ensuit, par conséquent, que lorsqu'on parle dans le langage courant de la « voix de la conscience », on ne veut pas tant signifier par là une véritable parole exprimée, dont en fait on n'a jamais l'expérience sinon par manière métaphorique ou lorsqu'on veut expressément formuler pour soi ou pour les Autres ce que nous disons de ce que la « voix » nous dit. Appel dès lors « sans voix », la « voix de la conscience » indique un « donner à entendre », le moment du discours par quoi l'être-là se sent secoué dans son « obéissance » au bavardage endormant sa vraie attention à soi. La voix nous touche,

3. SZ, § 55, surtout p. 269 sq.

4. « Die Öffentlichkeit des Man », SZ, p. 271.

5. SZ, p. 271.

dirons-nous, lorsqu'elle nous atteint comme venant d'un lointain nous appelant vers un lointain pouvoir-être soi⁶.

Puisqu'il est un mode du discours, — et non pas un discours quelconque, mais bien un discours originaire du *Dasein* — l'appel de la conscience a tout naturellement la structure du dire (*Reden*) en général. Comme tel il recèle, il importe de s'en souvenir, trois moments constitutifs : le *ce sur quoi* porte le discours (*Beredete*), celui à qui il s'adresse (*Angeredete*) et enfin ce qui est dit (*Geredete*). En tant qu'il est discours, par conséquent, il doit énoncer quelque chose sur quelque chose, au sujet de quoi il est censé « se prononcer » et où il découvrira ce qu'il a à dire, et qu'il énoncera sous la forme du dit en tant que tel. Néanmoins, le discours étant par lui-même communication du dit par quoi il se rend accessible à l'être-en-commun, il tend le plus souvent et tout naturellement à s'exprimer dans une parole prononcée et se réalisant par la voie du langage⁷. Cette description des instances du discours, que nous venons de rappeler, s'applique-t-elle identiquement à l'appel de la voix de la conscience ? Il ne le semble pas — et peut-être essentiellement parce que l'appel est un discours qui se fait entendre sur le mode authentique tandis que le discours dans sa quotidienneté banale tend toujours à déchoir dans l'inauthentique.

L'appel de la conscience n'a nul besoin, pour se faire entendre du Soi-même, d'une expression verbale, de recourir à la médiation des mots sans que pour autant il soit indistinct ou inintelligible, pas plus qu'il n'attend pour prendre sens véritablement une réponse, comme s'il s'agissait d'un débat qu'on engage sur ce qu'elle dit ou inter-dit⁸. Il n'est nul besoin d'échanger des paroles pour que l'appel de la conscience soit entendu, non pas parce qu'une « force mystérieuse » s'empare de l'être-là et réprimerait le bavardage qui interdit l'écoute de l'appel, mais bien parce qu'il s'approprie, ouvertement et sans dissimulation, le contenu de l'appel⁹. On comprend pourquoi ce dernier, c'est-à-dire l'appel se

6. SZ, *ibid.* — L'image des « lointains » n'est pas exceptionnelle chez Heidegger à qui il arrivera plus tard de définir l'homme littéralement comme « l'être des lointains » (*Wesen der Ferne*). « C'est uniquement par ces lointains originaux, écrit Heidegger, qu'il se façonne dans sa transcendance envers tout étant, que grandit en l'homme la vraie proximité des choses. Seul le pouvoir entendre dans le lointain (*Hörenkönnen in die Ferne*) fait qu'actuellement s'éveille pour l'être-là en tant que Soi la réponse de l'être-là co-existant ; c'est dans l'être-avec-les-Autres (*Mitsein*) qu'il peut dépouiller son égoïté (*Ichheit*) pour se conquérir comme authentique Soi-même ». VWG, p. 50, tr. fr. (légèrement modifié), in Q. I, p. 158.

7. SZ, p. 296 et p. 272.

8. SZ, p. 273. — On peut se demander si, dans cette interprétation de l'appel de la conscience excluant toute idée de débat ou de délibération avec soi-même, n'ayant nul besoin même de se formuler expressément, ne subsiste pas quelque chose de la conception kantienne de l'impératif catégorique qui commande lui aussi sans avoir à s'expliquer. Mais, naturellement Heidegger refuserait pareille assimilation ne serait-ce que parce que l'appel de la conscience interprété ontologiquement transcende largement le domaine éthique auquel se limite le champ d'application de l'impératif catégorique.

9. SZ, p. 296. — Heidegger refuse ainsi l'explication théologico-mystique de la conscience et de son implacable appel qui ne souffre pas de discussion parce qu'il traduit au fond la présence en nous d'une sorte de « force obscure » (*dunklen Macht*) dont l'homme ne

fait ainsi entendre directement en ce qu'il rappelle le Soi du bavardage bruyant de l'intelligence du « On » pour le ramener vers soi-même. L'appel de la conscience ne s'exprime donc pas « à haute et intelligible voix » ; au contraire, en retirant la parole au bavardage du « On » qui a toujours déjà tout compris et tout arrangé d'avance, il se fait entendre dans le silence et il provient du silence inquiétant, « il incite à se taire l'être-là interpellé dans le calme silence de soi-même »¹⁰. Il n'y a dès lors qu'un seul mode du discours articulant le comprendre, qui convienne à la voix de la conscience : c'est « la voix du silence » qui, loin de lui faire perdre quoi que ce soit de sa perceptibilité, force l'être-là interpellé et appelé à entrer littéralement dans un état de silence (*Verschwiegenheit*) où tout se tait en lui-même et où il se dispose à la réceptivité à l'égard de l'appel. Mais, nous ne l'oublions pas, pour savoir donner à entendre par le silence, il faut « avoir quelque chose à dire » et qu'y aurait-il de plus important à entendre pour le Soi de l'être-là si ce n'est ce qui le touche au plus profond de son être ? Certes, l'appel de la conscience à strictement parler ne dit rien, bref se passe de la formulation verbale, mais il ne se réduit pas pour autant à une « voix mystérieuse », inintelligible et muette en fin de compte ; si le silence est le mode qui convient le mieux à son discours, cela signifie simplement que pour comprendre l'appel, il n'y a pas lieu de s'accrocher à l'attente d'un message à communiquer¹¹. Cette absence de communication verbale n'empêche point que l'appel soit sans équivoque et entendu, lors même que l'être-là peut, selon ses possibilités de comprendre, l'interpréter différemment. Lui arriverait-il même de « se tromper » sur le sens de l'appel, ce n'est pas vraiment à cause d'une « méprise », cela tient uniquement à la manière dont il a entendu l'appel, par exemple au lieu de le comprendre authentiquement, il s'est laissé entraîner par le « On » dans un « monologue » qui adopte la forme d'un débat avec soi-même¹².

L'être-là est tout ensemble celui qui appelle et celui qui est appelé. Telle est la réponse au premier abord énigmatique que suggère la voix elle-même, mais est-il suffisant d'introduire de la sorte un *dédoublément* dans l'être-là pour que le point de vue ontologique soit éclairé ? L'être-là est-il vraiment « là » de la même façon dans les deux cas, lorsqu'il s'agit de celui qui appelle et lorsqu'il s'agit de celui qui s'entend inter-peller ?

connaîtrait pas la nature exacte, l'acceptant précisément avec d'autant plus de docilité qu'il ignorerait d'où elle lui parle et qui elle est réellement. En fait il n'y a pas besoin de débat intérieur ou de discussion de ce que dit l'appel, ni donc de réponse à opposer à son « discours », parce que d'emblée et sans l'intervention de nulle médiation l'être-là comprend l'appel qui est comme la révélation de sa propre « vérité originaire » dans laquelle il se découvre enraciné (*ibid.*, p. 297).

10. SZ, p. 296.

11. SZ, p. 273 sq.

12. NI « *Selbstgespräch* » ni délibération (*Verhandlung*) avec soi-même, comme s'il s'agissait d'un marchandage sur ce qu'il convient ou non de faire, l'appel de la conscience n'inaugure rien de semblable puisqu'il n'a rien à nous apprendre qu'on puisse évaluer ou peser. SZ, *ibid.*

Une chose paraît certaine toutefois : ce n'est pas un « Autre » qui est l'auteur de l'appel, c'est bien de *moi* qu'il émane, et il s'adresse à moi en même temps qu'il porte sur moi, lors même qu'il retentit comme malgré moi et contre toute attente ; et cependant on ne peut imaginer que j'aie moi-même conçu l'appel selon un plan réfléchi préparé d'avance pour me l'adresser ensuite délibérément¹³. Cet appel en quelque sorte anonyme qui me parvient d'on ne sait où, ce « Es » qui m'appelle l'identifierons-nous à quelque « puissance mystérieuse » qui fond sur moi telle la foudre du ciel ? à la voix secrète d'un Dieu se manifestant au plus intime du cœur, comme certaine interprétation théologisante voudrait nous en convaincre ? Ce serait en tout cas aller trop vite en besogne si du moins on n'a pas oublié la vigilance ontologique qui est ici de rigueur.

Certes comment s'étonnerait-on que la voix de la conscience paraît avoir des accents d'étrangère à l'oreille du « On » perdu dans le monde multiforme de sa préoccupation quotidienne ? Comment l'appel ne paraîtrait-il pas à l'être-là jeté dans la facticité de l'être-au-monde comme « inquiétant », alors que rien de « mondain » ne semble pouvoir le déterminer et que sous son action l'être-là se voit subitement jeté hors de sa familiarité quotidienne avec le monde et avec soi-même ? On dit qu'« il y a appel » (« Es » ruft) et néanmoins il n'y a rien à entendre pour l'oreille rongée par l'insatiable curiosité, rien qui se puisse répéter. De quoi l'être-là pourrait-il s'entretenir dans l'inquiétude (*Unheimlichkeit*) de son être-jeté dans le « néant du monde »¹⁴ ? Que pourrait lui signifier l'appel sinon le souci qu'il a de son être propre ? D'où l'angoisse qui saisit l'être-là ainsi confronté avec « le néant » du monde ; privé du sol habituel de son existence, il s'angoisse d'avoir à répondre de son pouvoir-être soi.

13. *Ibid.* — L'analyse heideggerienne tend ici à effacer toute velléité de « personnalisation » de la voix de la conscience ; d'où l'insistance sur le « sujet » impersonnel, quasi anonyme : le « Es » qui est rebelle à toute qualification ultérieure. Cependant on se gardera d'interpréter ce « ça » qui est en moi — malgré moi — la voix de la conscience en une quelconque perspective psychologique en l'assimilant par exemple au « Es » freudien ou même à l'idée plus vague d'inconscient. Bien qu'il n'y ait nulle allusion à pareille hypothèse sans doute trop extravagante pour être même évoquée, on ne risque pas de se tromper en la refusant catégoriquement, ne serait-ce que parce que l'auteur rejette tout autant les théories théologisantes de la conscience que celles, adverses, qui tentent de la réduire à néant par quelque explication « biologique ».

14. SZ, p. 276. — C'est dans l'angoisse, ce sentiment fondamental (*Grundbefindlichkeit*) de l'être-là, que se manifeste l'inquiétude, qu'on sent qu'on n'est plus chez soi en ce « monde », que s'effondre la familiarité quotidienne et que l'être-là se découvre absolument seul, assigné à son propre pouvoir-être, bref libre de se choisir soi-même (SZ, p. 188). L'« *Unheimlichkeit* », bien qu'elle ne vise rien d'autre que ce mode existentiel de « ne pas être chez soi » (*Unzuhaus*), exprime en même temps quelque chose de plus radical que le sentiment du dépaysement, de l'étrangeté : il recèle le sentiment de l'être-là angoissé devant « le néant et le nulle part » où il se découvre : ni le « monde » ni la coexistence avec les Autres ne peut plus rien offrir à quoi l'être-là menacé pourrait s'accrocher (SZ, p. 187), de sorte que plus que jamais il est tenté de se réfugier dans le séjour rassurant du « On », fuite devant l'inquiétude et par suite chute dans l'existence publique à laquelle on s'abandonne.

On comprend à présent pourquoi l'appel de la conscience ne rend compte d'aucun événement du monde et qu'il n'a nul besoin pour se faire entendre de s'exprimer expressément en paroles audibles ; on comprend qu'il parle dans le seul mode qui convienne au discours authentique, « dans le mode inquiétant du silence » où toute vaine palabre se tait enfin¹⁵. Pourquoi aussi aurait-il besoin de paroles puisqu'il n'a rien d'autre à dire sinon qu'il appelle l'être-là à sortir du « On » auquel il est déchu et où l'enlise le bavardage public et l'invite à revenir dans la « discrétion » du silence où il pourra enfin discerner son pouvoir-être soi auquel l'existence est convoquée. C'est du fond de son être-soi que l'être-là s'appelle lui-même dans l'inquiétante sécurité que dissimule cependant le mode d'être quotidien : « il y a appel et il m'est adressé », tel est « l'insigne discours du *Dasein* » que l'angoisse accorde selon le registre de l'inquiétant qui menace l'état d'abandon et d'oubli de soi dans lequel il est à la poursuite de soi-même¹⁶.

15. SZ, p. 277. — Le mode du discours nommé « silence » est en effet inhabituel, non familier et même « inquiétant » pour l'être-là pris dans le rassurant bavardage public du « On ». « Il n'y a rien qui soit plus menaçant qu'un grand silence », disait Sophocle.

16. SZ, p. 189 et 277. — C'est justement l'appel de la conscience à condition qu'on le comprenne non pas simplement comme un phénomène psychologique ou moral, mais sur le plan existentiel, qui révèle ce que déjà l'analyse de l'angoisse avait découvert, à savoir que « l'inquiétude » poursuit l'être-là et le menace dans son état d'abandon et d'oubli de soi (*Selbstvergessener Verlorenheit*).

CONCLUSION

Peut-être les conclusions qu'on pourra tirer des analyses consacrées à la théorie du langage s'annonçant dans *Sein und Zeit* seront-elles plus convaincantes si l'on s'arrête un instant aux interrogations critiques qu'elles pourront inspirer au lecteur. On se souvient que la thèse centrale à laquelle semble aboutir l'analytique existentielle dans sa recherche des fondements ontologiques du langage humain est de toute évidence en concordance avec l'idée qui d'entrée de jeu guida le penseur dans son questionnement ontologique, à savoir que l'être-là est en lui-même « onto-logique », lieu et sujet véritable de tout discours sur l'être. Tout discours authentique apparaissait dès lors apophantique en son essence, comme l'avait deviné Aristote sous l'égide duquel Heidegger n'hésite pas à placer son analyse. On en viendra à douter cependant, s'il est vrai que le *logos* et le discours, comme à certains égards toute parole authentique, sont bien fondamentalement définis par leur fonction « apophantique », par ce « laisser voir » et « donner à entendre » qui détermine le pouvoir de révélation de l'être-là, qu'il puisse assumer cette fonction « de par lui-même », c'est-à-dire en dehors des structures de signification et des mots de la langue dont il se servira, et finalement sans renvoyer à la communauté intersubjective qui élaborera tous ses discours à l'intérieur d'un système de signification préétabli dans le système logico-sémantique de la langue qui est la sienne. Or n'est-ce pas du même coup renverser la thèse initiale, en conclure que la parole — et même le discours en attente d'expression linguistique — est fondée en définitive sur la langue et non celle-ci sur la parole ou le discours s'exprimant et se communiquant, comme le soutient la thèse centrale de *Sein und Zeit* ? Comment concilier cette contradiction dont le philosophe ne paraît guère se soucier ? Seul le parti-pris méthodologique de l'auteur de *Sein und Zeit* pour ce qu'on est tenté de nommer une « phénoménologie sémantique » fondée tout à la fois dans une théorie de la signification et dans l'ontologie qui est sous-jacente peut laisser subsister ainsi face à face des thèses aussi opposées l'une à l'autre — et en apparence du moins aussi inconciliables.

L'ontologie fondamentale ayant pour ambition en quelque sorte de mettre à profit les deux thèses à la fois, ne peut qu'accroître l'embarras de la théorie du langage. Le discours est posé comme un « existentiel », c'est-à-dire un *a priori* de l'être-là humain et comme tel satisfait à deux conditions : il est un phénomène véritablement tel qu'il est. Il est un discours

apprendre comment nous existons en parlant et en donnant sens aux choses du monde, et à notre propre existence, mais bien plutôt comment la parole ne nous est donnée que parce que le sens intemporel et invariant, le discours de l'être-là indépendant de tout langage historiquement constitué en langue, — qu'il est cependant seul à même de rendre possible — existe déjà avant que la parole ne soit donnée à quelque existant privilégié et que quelque signification particulière soit échue aux mots-choses, même s'il est vrai que le discours est déjà promesse de parole effective. Si l'on peut affirmer à bon droit du langage qu'il est « production de sens » ou *Sinngebung*, ou à tout le moins production d'un sens « inédit », cela ne peut signifier qu'il le fasse être à partir d'un néant de sens, mais simplement qu'il le « produit » ou le promet, c'est-à-dire l'expose à l'appréhension expresse des hommes.

Quelle que soit la réponse qu'on apportera à ces interrogations critiques — que l'auteur de *Sein und Zeit* jugerait sans doute hors de propos parce que se situant à un niveau que le questionnement ontologique s'est précisément employé à excéder et à transcender, on retiendra que l'acte traditionnellement posé comme fondateur du parler et de tout langage, le signifier (*Be-deuten*) est lui-même fondé dans un moment plus fondamental de l'existence dans la mesure où il se trouve rattaché à la révélation de « ce en vue de quoi » l'être-là « Ek-siste » à l'intérieur d'un « système » de structures référentielles qui constitue son « monde » où il se tient et qu'il révèle en se révélant à lui-même ses propres projets d'être. Il s'ensuit une interprétation qui entraîne une radicale métamorphose du « sens du sens » dont le lieu propre n'est plus à chercher dans la visée ou quelque acte spécifique d'une subjectivité souveraine : le sens se donne désormais comme circonscrivant le sens d'être de l'être-là tel qu'il surgit littéralement dans l'existence de l'homme. La question de la signification qui jadis dominait la théorie du langage est intégrée dans l'analyse existentielle et de la sorte renvoyée, du moins indirectement, à la question de l'être, motif initial et souci primordial de *Sein und Zeit*. On dira dès lors peut-être qu'ultimement le langage n'est pas pensé à partir de l'être-là humain nonobstant les traits « anthropologiques » caractéristiques qui le décrivent et quand bien même le pouvoir-être « ontologique », autrement dit le pouvoir-dire de l'être de l'étant est qualifié d'« existentiel », lequel, on le devine déjà, est fondamentalement enraciné dans l'être en tant que tel. Que *Sein und Zeit* ne soit encore que l'indication du chemin à suivre et le tracé d'une étape provisoire, fragmentaire de l'itinéraire conduisant de la question de l'être du langage à la question du *logos* ou sens de l'être, Heidegger lui-même ne l'ignorait pas puisqu'il reconnaît que cet ouvrage « n'est parvenu que jusqu'au seuil de la question sans pénétrer dans ses profondeurs mêmes »¹. Peut-être, après tout, ce qu'il y a d'incomplet et de non pertinent dans la théorie du langage de *Sein und Zeit* tient-il en fin de compte à l'élucidation insuffisante de la question du sens de l'être sans laquelle la question de l'être du sens ou du *logos* ne saurait demeurer que non élucidée.

S'il fallait résumer le sens des analyses existentielles déployées dans le cadre de la « phénoméno-logie » heideggerienne du langage, on serait peut-être en droit de dire qu'en définitive toutes ont tendu à mettre en valeur non pas simplement le rôle insigne que joue le langage dans l'existence de l'homme — bien qu'une phénoménologie existentielle eût pu se proposer pareille tâche — mais plus essentiellement l'identité foncière en quelque sorte de « l'existentialité » et de la « discursivité » du Dasein, ou mieux de sa profonde et radicale « logicité » (en ôtant à ce terme toute résonance « logiciste » et en le prenant quasiment comme synonyme de ce qu'on serait tenté de nommer la « Sprachhaftigkeit » de l'être-là). « Dasein hat Sprache » (« l'être-là a la parole »), telle est la formule qui résume le plus clairement la thèse phénoménologique de *Sein und Zeit*; assurément elle ne fait encore que traduire et répéter la très ancienne définition de l'être-homme que les Grecs nous ont léguée : ζῶον λόγον ἔχον dont toutes les traductions postérieures (le posant par exemple comme *animal rationale*) — qui en elles-mêmes n'étaient pas réellement « fausses » — n'ont fait que masquer le sol primordial qui se trouvait ainsi signalé². Il y a plus qu'un simple hasard, aux yeux de Heidegger, si l'être de l'homme est ainsi défini depuis l'aurore de la pensée philosophique, comme l'être qui possède le *logos*, ou comme celui qui a pouvoir de parler. Non pas qu'il le posséderait comme quelque chose qu'il aurait reçu de l'extérieur et qui viendrait simplement se surajouter à son essence ou son mode d'être habituel, pas même comme une propriété ou un attribut essentiel se confondant avec telle propriété substantielle comme la pensée; à dire vrai la formule n'exprime pas tant une possibilité donnée à l'homme, un pouvoir qui lui serait assigné, celui de s'exprimer par la parole (des signes et des sons) sans qu'elle affectât son « essence » (*Wesen*) intime, qu'une puissance à laquelle l'homme est « approprié », à laquelle il est redevable si tant est qu'il est cet étant qui existe selon le mode de la révélation du monde et de l'être-là soi-même. C'est à ce titre qu'il est cet étant qui se manifeste comme celui qui parle et se nomme le « diseur »³. N'est-il pas le plus souvent cet « animal bavard » sans que ce nom qui est le sien dans l'expérience quotidienne n'ait une signification réellement dépréciative? C'est simplement rappeler que le discours en tant que mode d'être fondamental de l'être-là s'exprime et s'est toujours déjà exprimé, qu'il est d'ores et déjà « discours commun » et fondateur de « langue ». L'homme ne peut s'empêcher de se faire « inter-locuteur » en ce sens qu'il entre d'emblée dans un discours déjà proféré et constitué par un « parler-en-commun » constituant son « monde commun ». A la limite, parler consiste d'abord et le plus souvent à se faire auditeur libre de cette éloquence publique qui se manifeste autour de lui et dont se nourrit en fait la parole inauthentique quotidienne qui tient essentiellement à « redire et à transmettre ces discours déjà dits »⁴.

2. SZ, p. 165 (204).

3. « Der Sager ». Cf. EM, p. 62 sq. (91) et aussi *infra*, III^e partie.

4. SZ, p. 146 (209) sq.

Dans *Sein und Zeit*, l'homme apparaît de prime abord entièrement captif de son propre parler tant qu'il est pris dans les mailles de la langue commune ou plutôt celle du « sens commun » si bien nommé, parce que dépositaire exclusif de tout ce qu'on dit communément et qu'on peut dire au sujet du monde, des choses et des êtres qui le peuplent ; grandissant dans ce langage commun des discours quotidiens l'homme se complait dans les liens rassurants dont il l'entoure et ce n'est qu'au prix d'une rupture avec le bavardage public qu'il peut s'en arracher et s'appliquer à recouvrer sa propre authenticité. Il n'y parviendra qu'à la condition qu'il cesse de s'en remettre aveuglément à la parole toujours déjà dite et à l'éloquence publique et qu'il retrouve, à l'appel de la voix de la conscience, son originaire pouvoir faire silence comme mode fondamental du discours authentique.

On devine ainsi de même les raisons de la nécessité hautement proclamée dès *Sein und Zeit* de libérer la grammaire des chaînes de la logique traditionnelle, dans l'obédience de laquelle elle se tient dès ses commencements, et pour autant que la logique elle-même repose entièrement sur une certaine théorie du « logos » et ultimement sur l'ontologie de l'étant subsistant ou substantiel (*Vorhandensein*) posé comme unique mode de l'être⁵. Il reste que la question des rapports « grammatologiques » et « ontologiques » effectifs appelle plusieurs réponses divergentes ; quant à Heidegger, il semble bien que ce soit l'ontologie qui, à ses yeux, tienne en échec tout nouveau discours possible sur l'être du fait que, par l'intermédiaire de la « logique apophantique », elle nous a légué un certain type de grammaire avec son fond de « catégories de signification », dans lequel pulse encore aujourd'hui fût-ce inconsciemment la science linguistique elle-même, qui ne répond peut-être pas totalement à l'essence profonde de nos langues et à l'ontologie implicite qu'elles recèlent. Il suffira, pense Heidegger en faisant sans doute preuve de quelque optimisme, qu'on appréhende le phénomène du *logos* comme discours non pas comme pur énoncé mais dans son sens originel et dans toute son ampleur d'existential pour que la science du langage elle-même prenne conscience de la nécessité d'une révolution radicale tendant à lui assurer des fondements ontologiques plus originels et plus vrais. Certains linguistes, en revanche, seraient enclins à proposer une interprétation tout à fait inverse : c'est la structure grammatologique et sémantique des langues dites indo-européennes qui a donné naissance et continué de favoriser un certain type de discours ontologique inconcevable dans une langue de structure toute différente⁶.

5. SZ, p. 165 (204). — Heidegger évoquera plus d'une fois cette tâche décisive pour la pensée de l'être : « Befreiung der Sprache aus der Grammatik ». Cf. par exemple HU, p. 28 sq.

6. Cf. par exemple la *Métalinguistique* de B. L. Winer ou en France les travaux de E. BENVENISTE, l'un et l'autre pouvant du reste se réclamer d'ancêtres philosophes généralement ignorés du linguiste. Nous retrouverons ces discussions lorsqu'il s'agira de pénétrer plus avant dans le problème de « l'ontologie » même du langage. Disons cependant dès à présent que la dénonciation de l'emprise de la métaphysique, sous les figures de la « logique » et de la « grammaire », dans laquelle est tenue très tôt toute interprétation du langage est en un sens contemporain de la prise de conscience d'un renversement radical de la pensée. Pour l'histoire ultérieure, ne pouvant venir à bout de ce renversement, elle a été datée « la langue est la métaphysique » (HU, p. 35).

La pensée grecque, Heidegger en est persuadé dès *Sein und Zeit*, nous a laissé une idée métaphysique du *logos* d'entrée de jeu compris comme discours apophantique tout en y privilégiant exclusivement la structure énonciative et prédicative⁷. Elle a par là même favorisé la première clôture radicale de la pensée de l'être dont fut aussitôt victime la pensée du langage qu'elle empêcha de prime abord de se concevoir autrement que dans l'orbite du *logos apophantikos*. La « grammatologie » qui en dérivait engendra une théorie de la grammaire qui dès le début fut grecque en son essence et ne pouvait que le rester — parfois à son insu — tant que durait le règne de la métaphysique du *logos apophantikos*⁸. Quant à la logique elle-même, elle se révélait impuissante à satisfaire à l'exigence d'élucidation radicale du *logos* tant qu'elle restait prisonnière de l'ontologie de l'étant réduit à la pure subsistance et partant à la « substantialité ». On ignore encore, reconnaissons-le, à ce stade de l'analyse historique timidement esquissée dans *Sein und Zeit*, laquelle des deux il faut incriminer en dernier lieu, de la logique du *logos apophantikos* ou de l'ontologie de la subsistance à moins qu'il ne faille renoncer à la question de la responsabilité historique ou de la priorité de l'une sur l'autre.

Si la méditation du philosophe dans *Sein und Zeit* chemine encore dans les voies tracées par les conceptions traditionnelles du langage tout en refusant déjà le modèle et en dénonçant la métaphysique implicite sur laquelle elles prennent appui, il reconnaîtra lui-même que dans son approche il n'avait pas su s'affranchir de la théorie de la signification qui en fut le moteur. Il lui faudra désormais, par delà la théorie de la signification et du signe qui circonscrivent traditionnellement toute approche positive du phénomène langage, et même par delà toute approche philosophique à la manière dont W. von Humboldt l'avait thématisé, aller en quête du « lieu » ontologique du parler humain. C'est alors peut-être que s'éclaireront certaines interrogations restées sans réponse dans le cadre de l'analytique existentielle comme par exemple celle de savoir quel est en dernière analyse le mode d'être spécifique du langage, ou ce que l'on peut bien vouloir dire, du point de vue ontologique, lors-

7. Les Grecs, déclare Heidegger, comprenaient le « logos » tout d'abord comme « discours » et n'avaient pas de mot propre pour désigner ce que nous appelons « langage » ou langue (*Sprache*). Si bien que devait dominer dans l'interprétation du *logos* la structure proprement « discursive » ou énonciative voire prédicative qui se trouvait privilégiée d'entrée de jeu. Heidegger impute la responsabilité de cette interprétation « restrictive » avant tout à Platon — et singulièrement à l'« eidologie » platonicienne où il décèlera clairement (notamment dans les écrits de la période après 1927) ce qu'il nommera la « métaphysique de la présence » (*Anwesenheit*) elle-même traduisant en fin de compte l'ontologie de la *Vorhandenheit* — et aussi à Aristote et à la logique apophantique dont il est littéralement l'inventeur ou le fondateur ; même s'il lui reconnaît le mérite d'avoir en même temps aperçu, sous la structure apophantique du *logos*, sa structure proprement « herméneutique », il n'en demeure pas moins qu'il l'accuse d'avoir oublié le caractère dérivé du *logos apophantikos* et son enracinement ontologico-existential. SZ, p. 158 (195) sq.

8. SZ, p. 165/6 (204). — Sur la complicité de la « logique » et de l'ontologie dans la constitution des théories métaphysiques du langage cf. EM, p. 141 (188) sq. et *infra*, III^e Partie.

qu'on dit d'une langue qu'elle est « morte » ou se développe ou tombe en décadence. Une telle voie s'ouvrira-t-elle à nous seulement à condition que nous renoncions enfin à toute espèce de « philosophie du langage » et dès lors seulement que nous aurons compris que l'homme n'est plus cet étant qui possède le langage et la parole, mais qu'il est le « lieu » même où se dit le discours du langage ? Ni science ni philosophie du langage, qu'elle espèce de pensée est donc requise pour nous conduire à ce « temple de l'être » où l'homme a élu séjour ? Qu'elle requière une véritable « révolution » (*Kehre*), rien de surprenant si l'on admet que la nouvelle approche ne pourra s'accomplir qu'à la faveur d'un radical renversement des rapports entre l'homme se posant comme parlant et le dire de la langue ; révolution qui a déjà commencé dans *Sein und Zeit*, dès l'instant que nous comprenons que le langage n'est pas cet instrument aux mains de l'homme, lequel s'enorgueillit de savoir le manier, mais par un retournement allant s'accroissant devient le vrai lieu de son séjour sur cette terre, le lieu de son existence où il habite et où se découvrent à lui les sites au milieu desquels se déploiera son être-au-monde. Le parler n'est plus alors cette activité à la limite indifférente par quoi l'homme pensant, sentant et agissant s'exprime et communique avec autrui. Par un complet retournement des relations, le parler cède le pas à l'écouter et à l'entendre ; le langage ne se donne plus comme cet outil commode dont il peut disposer à sa guise et qu'il met à chaque instant au service de ses actions sans qu'il porte atteinte à son être intime ; au contraire le sujet parlant ne devient véritablement ce qu'il est qu'à condition de s'assujettir au parler et le plus souvent en se faisant le simple écho de l'éloquence publique. L'homme, le « diseur » qui désormais sait qu'il est dans l'obédience du dire et du parler de sa langue, s'efface au profit du sujet écoutant, et enfin au profit du silence éloquent où retentit le dire authentique de la langue dont penseurs et poètes se font les vrais porte-parole.

Si l'on ose parler ici de « révolution », c'est parce qu'il se fait un véritable renversement de souveraineté : il faut que l'homme apprenne à renoncer à l'illusoire maîtrise qu'il croit avoir sur sa langue, qu'il apprenne enfin la docilité à son égard qui seule le mettra à même de parler authentiquement. L'homme là encore se trouvera détroné, comme il le sera dans ses rapports avec l'être des étants, dépossédé de ce trône qu'il n'occupait au fond que par usurpation depuis que la métaphysique l'avait élevé à la dignité de *subjectivité* exerçant sa prépotence sur la totalité de l'étant. Nous entrerons enfin réellement dans la dimension ontologique lorsque nous approcherons de la contrée insigne du langage grâce à une expérience qui n'a plus rien de commun avec une recherche de connaissances et d'informations sûres que sont censées nous livrer — entendez aussi auxquelles nous livrent — les sciences linguistiques qu'elles aient nom grammaire, philologie ou philosophie du langage.

TROISIÈME PARTIE

ONTO-LOGIQUE OU MYTHO-POIÉTIQUE

DE L'ÊTRE DU LANGAGE AU LANGAGE DE L'ÊTRE

« Sage und Sein, Wort und Ding gehören in einer verhüllten, kaum bedachten und unausdenkbaren Weise zueinander. Jedes wesentliche Sagen hört in dieses verhüllte Zueinandergehören von Sage und Sein, Wort und Ding zurück. Beide, Dichten und Denken, sind ein ausgezeichnetes Sagen, insofern sie dem Geheimnis des Wortes als ihrem Denkwürdigsten überantwortet und dadurch seit je in die Verwandtschaft miteinander verflügt bleiben. »

M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*.

« ... le langage n'est pas un masque de l'Être, mais si l'on sait le ressaisir avec toutes ses racines et toute sa frondaison, le plus valable témoin de l'Être. »

M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*,

« Je voulais parler des philosophes — et aux philosophes.

Je voulais montrer qu'il leur serait infiniment profitable de pratiquer cette laborieuse poésie qui conduit insensiblement à étudier les combinaisons de mots non tant par la conformité des significations de ces groupements avec une idée ou pensée que l'on prend pour devant être exprimée, qu'au contraire par leurs effets une fois formés entre lesquels on choisit. »

Paul VALÉRY, *Variété*.

« Là où plus abondamment que les sources pures
 L'or ruisselle et quand au ciel la colère s'aggrave,
 Il faut qu'entre jour et nuit
 Une fois apparaisse une vérité.
 Dans une triple métamorphose transcris-la,
 Pourtant toujours inexprimée, telle qu'elle est,
 Innocente, telle elle doit rester »²⁸.

28. F. HOELDERLIN, *Werke* I, p. 386.

BIBLIOGRAPHIE

Nous n'avons pas cru utile de donner la bibliographie complète des œuvres de Martin HEIDEGGER, dont la liste ne cesse de s'allonger chaque jour avec de nouvelles publications de textes inédits et qui est déjà impressionnante (n'annonce-t-on pas l'édition complète de ses œuvres en 57 volumes !). Nous nous bornerons à faire figurer ici les seuls textes et ouvrages cités dans notre travail en précisant chaque fois qu'il est nécessaire les sigles que nous avons utilisés pour les désigner.

Quant à la bibliographie des travaux consacrés à Heidegger, elle est déjà si importante qu'elle remplirait à elle seule un volume entier. Nous renvoyons le lecteur à la dernière en date publiée par H. M. SASS, *Heidegger-Bibliographie*, 2^e éd. Meisenheim/Glan, 1968.

A) ŒUVRES DE HEIDEGGER

- LUP. — *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, Leipzig, 1914, réédité in *Frühe Schriften*, Frankfurt/Main, 1972.
- DS. — *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, 1916, réédité in *Frühe Schriften*.
 Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaften, in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 161, 1916, p. 171-188, réédité in *Frühe Schriften*, p. 356-375.
- SZ. — *Sein und Zeit*. Erste Hälfte, Halle, 1927, trad. par R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, 1960.
- Q.I. WiM. — *Was ist Metaphysik ?*, Bonn, 1929, tr. fr. Qu'est-ce que la métaphysique ? in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.
- VWG. — *Vom Wesen des Grundes*, in Festschrift f. E. Husserl, Halle, 1929, tr. fr. in *Questions I*.
- VWW. — *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt/Main, 1943; tr. fr. in Q. I.
- KPM. — *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt/Main, 1951, tr. fr. *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1953.

- EM. — *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953, tr. fr. *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1958.
- HW. — Der Ursprung des Kunstwerkes, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt/Main, 1950, tr. fr. *Chemins qui mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962.
- FD. — *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen*, Niemeyer, Tübingen, 1962, tr. fr. *Qu'est-ce qu'une chose?* Gallimard, Paris, 1971.
- HD. — Hölderlin und das Wesen der Dichtung, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt/Main, 1951, tr. fr. *Approche de Hölderlin*, Gallimard, Paris, 1962.
- PLW, HU. — *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus*, A. Francke, Bern, 1947, tr. fr. in *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968, et Q. III, Gallimard, Paris, 1966. (Nous citons en général la *Leitre sur l'humanisme* dans l'édition bilingue, R. Munier, Aubier, Paris, 1964).
Die Zeit des Weltbildes, in HW, p. 69-104.
- HD. — Andenken, in HD, p. 75-143.
- N I et II. — *Nietzsche*, t. I et II (cours sur Nietzsche des années 1936-40), Neske, Pfullingen, 1961, tr. fr. Gallimard, Paris, 1971.
Wozu Dichter? in HW, p. 248-295.
Der Spruch des Anaximander, in HW, p. 296-343.
Der Feldweg, Klostermann, Frankfurt/Main, 1953, tr. fr. in Q. III.
- VA. — *Logos*, Festschrift f. H. Jantzen, Berlin, 1951, réédité in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, tr. fr. *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958.
Das Ding, in VA, p. 163-185.
Bauen, Wohnen, Denken, in VA, p. 145-162.
Was heisst Denken? in VA, p. 129-144.
- WHD. — *Was heisst Denken?* (cours du semestre d'hiver 1951-52, Niemeyer, Tübingen, 1954, tr. fr. *Qu'appelle-t-on penser?* PUF, Paris, 1959).
- ED. — *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen, 1954, tr. fr. *L'expérience de la pensée*, in Q. III.
Dichterisch wohnt der Mensch, in VA, p. 187-206.
Die Frage nach der Technik, in VA, p. 13-44.
- US. — « Aus einem Gespräch von der Sprache », in *Unterwegs zur Sprache*, p. 85-155.
- SF. — *Zur Seinsfrage*, Klostermann, Frankfurt/Main, 1956, tr. fr. Contribution à la question de l'être, in Q. I.
- WiPh. — *Was ist das - die Philosophie?* Neske, Pfullingen, 1956, tr. fr. *Qu'est-ce que la philosophie?* in Q. II.
- G. — *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, tr. fr. *Sérénité*, in Q. III.
Die Überwindung der Metaphysik, in VA, p. 71-99.
- SG. — *Der Staz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, tr. fr. *Le Principe de raison*, Gallimard Paris, 1962.

- Hebel. — *Hebel - der Hausfreund*, Neske, Pfullingen, 1957, tr. fr. in Q. III.
- ID. — *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, tr. fr. *Identité et différence*, in Q. I.
- US. — *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959.
Vom Wesen und Begriff der PHYSIS, Aristoteles Physik B I, in *Il Pensiero*, n° 3, Milan, 1960, tr. fr. Ce qu'est et comment se détermine la Physis, in Q. II.
Sprache und Heimat, in *Hebel-Jahrbuch*, Heide, 1960.
Kants These über das Sein, Klostermann, Frankfurt/Main, 1962, tr. fr. La thèse de Kant sur l'être, in Q. II.
Ein Vorwort. Brief an P. W. J. Richardson, in W. J. RICHARDSON, *op. cit.*, p. VII-XXIII.
- W. — *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt/Main, 1967.
- ZSD. — Zeit und Sein, in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969, tr. fr. in *L'Endurance de la pensée*, pour saluer J. Beaufret, Plon, Paris, 1968 et Q. IV.
- Mein Weg. — Mein Weg in die Phänomenologie, in ZSD, p. 81-90, tr. fr. Mon chemin de pensée et la phénoménologie, in *Études philosophiques*, I, 1972, p. 3-22.
Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in ZSD, p. 61-80, tr. fr. La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, in *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris, 1966, p. 167-204.
- H. — *Heraklit*. Seminar Wintersemester 1966/1967 (avec Eugen FINK), Klostermann, Frankfurt/Main, 1970, tr. fr. Gallimard, Paris, 1974.
Phänomenologie und Theologie, Klostermann, Frankfurt/Main, 1970, tr. fr. in *Archives de philosophie*, XXXII, 1969, p. 356 sq.
Ein Wort des Dankes, in *Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*, Klostermann, Frankfurt/Main, 1969, p. 31-35.

B) AUTRES AUTEURS

- ADORNO Th. W. — Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, in *Gesammelte Schriften*, t. VI, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1973.
Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, W. Kohlhhammer, Stuttgart, 1956.
Negative Dialektik, in *Ges. Schriften*, t. VI, *loc. cit.*
- ALLEMANN B. — *Hölderlin und Heidegger*, 2^e éd. Atlantis, Zurich et Freiburg/Breisgau, 1954, tr. fr. PUF, Paris, 1959.
- APEL K. O. — Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik, in *Philos. Jahrbuch*, 75, 1967, p. 56-94, repris in *Transformation der Philosophie*, t. I : *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1973.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	II
PREMIÈRE PARTIE	
DE LA LOGIQUE A L'ONTO-LOGIQUE	
ou	
IDÉES POUR UNE « GRAMMATO-LOGIQUE »	
CHAPITRE PREMIER. — Premiers chemnements dans la contrée du Logos	21
1. Le parcours « logique »	21
2. Heidegger et la philosophie médiévale du langage. Le problème de la « grammaire spéculative »	32
CHAPITRE II. — Une théorie du Logos ou le primat ontologique du sens	45
1. Liminaires. Doctrine des catégories et théorie de la signification	45
2. De la légitimité et de la possibilité d'une philosophie du langage	49
3. <i>Sprachgestalt</i> et <i>Sprachgehalt</i> . Différence et identité	57
4. Le concept de signe : son essence ou son « inessentialité »	66
CHAPITRE III. — Théorie du langage et théorie de la signification	75
1. Le problème de l'essence de la signification	75
2. Sens et signification	94
CHAPITRE IV. — Pour une « grammato-logique » ou la Logique du langage	101
1. La théorie des formes de signification. Catégories et formes de signification	101
2. Grammaire pure logique, grammaire a priori et grammaire empirique	106
3. La théorie des formes de signification et le problème des parties du discours	122
a) La logique du Nom	125
b) La logique du Verbe	139
CONCLUSION	147

DEUXIÈME PARTIE
PHÉNOMÉNOLOGIE ET LANGAGE
EXISTENCE ET LOGOS

<i>Introduction.</i> — Phénoménologie du langage et langage de l'ontologie phénoménologique	155
CHAPITRE PREMIER. — Ontologie et/ou Phénoménologie	165
1. Réflexions méthodologiques et topologiques. Retour aux « choses mêmes » ou ce que les mots veulent dire	165
2. Phénoménologie et Herméneutique	181
CHAPITRE II. — Existentialité du Logos et Logicité de l'existence. En quête du « lieu » du langage	193
CHAPITRE III. — Le langage - Mondanéité et Ustensilité	207
A. — Le langage comme « <i>Zeigzeug</i> ». Signe et ustensilité	216
B. — Langage et structure de signifiante. Du signe à la signification	223
C. — Langage et être-avec-autrui	231
CHAPITRE IV. — Langage et Existence	241
A. — L'enracinement existentiel du discours	241
1. Être-là et se trouver en son « là »	242
2. Être et comprendre	246
B. — 1. De la compréhension à l'explicitation	252
2. L'émergence du sens	254
3. De l'« herméneutique » à l'« apophantique ». L'essence de l'énoncé	265
C. — Langage et vérité	280
CHAPITRE V. — Discours et langage	291
A. — La structure existentielle du discours	297
B. — Une « révolution » du logos :	
1. Parler c'est entendre	307
2. La vertu du silence et la déchéance du discours quotidien	312
C. — Le silence ou la voix de l'authenticité	322
CONCLUSION	329

TROISIÈME PARTIE

ONTO-LOGIQUE OU MYTHO-POIÉTIQUE
DE L'ÊTRE DU LANGAGE AU LANGAGE DE L'ÊTRE

<i>Introduction.</i> — La quête de l'être du langage. Cheminements et retournements	339
---	-----

CHAPITRE PREMIER. — Onto-logique et Grammato-logique. Être et langage	355
1. Théorie de l'être du langage ou théorie du langage de l'être ?	361
2. Analyse onto-logique ou grammato-logique ? Le mot « être » et sa fonction de « maître-mot »	366
Analyse grammaticale ou divertissement « onto-logique » ..	372
3. Univocité ou plurivocité ? Étymologie ou généalogie de l'être ? ..	387
4. Participe et « don » de l'Être	413
CHAPITRE II. — Des mots et des choses, Langage et Monde	425
1. Les paroles ne sont pas des mots	425
2. Le primat « ontologique » de la parole. Des « choses » et du « Monde »	435
CHAPITRE III. — La légende du langage et le mystère du Dict	461
1. Du parler des hommes au Dict du langage	461
2. Révolution : de l'essence du langage au langage de l'essence ..	472
3. Le mystère du Dict ou la légende du langage	476
CHAPITRE IV. — Langage et poésie. Poétique et Topologie de l'Être ..	497
A. — Pensée et poésie - un dialogue fécond ?	497
1. Le penser poétique et le penser « logique »	507
2. Philosophie ou mythologie. Une conversion philologique	518
B. — Poésie et Poétique. Langage, Art et Poésie	541
De l'essence de la poésie. Heidegger et Hölderlin	545
C. — Le poète et le penseur : Trouvères de l'Être	594
1. Penser l'Être ou Dire le Sacré	594
2. Pensée et Poésie, deux modes éminents du Dire	607
CONCLUSION EN FORME D'ÉPILOGUE	611
Miettes philosophiques ou philo-logiques ?	611
BIBLIOGRAPHIE	625