

**Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*,  
traduction B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.**

**« La culture et son royaume de l'effectivité**

(...) L'être-là de ce monde [de la culture], tout comme la réalité effective de la conscience de soi, repose sur le mouvement consistant en ce que cette conscience se sépare de sa personnalité en l'extériorisant, par là produit son monde et se comporte à l'égard de lui comme à l'égard d'un monde étranger, en sorte qu'elle a désormais à s'emparer de lui. Mais le renoncement à son être pour soi est lui-même l'engendrement de la réalité effective, et c'est par lui que la conscience de soi s'empare donc immédiatement de celle-ci. – Ou [encore] : la conscience de soi n'est *quelque chose*, elle n'a de *réalité*, que dans la mesure où elle se rend étrangère à elle-même en se séparant d'avec elle-même ; par là, elle se pose comme universelle et cette universalité qui est la sienne, est sa validité et effectivité.

(...) Ce moyennant quoi l'individu a donc ici valeur et effectivité, c'est la *culture*. [p. 426]

(...) Mais cette séparation d'avec soi rendant étranger à soi se produit uniquement dans le *langage*, lequel entre ici en scène dans la signification qui lui est la plus propre. (...) Ici, il [le langage] reçoit pour contenu la forme même qu'il est, et il vaut comme *langage* ; c'est la force du parler en tant que tel, qui réalise ce qui est à réaliser. Car le langage est l'*être-là* du pur Soi, en tant que Soi ; dans le langage, la *singularité étant pour-soi* de la conscience de soi entre comme telle dans l'existence, en sorte qu'elle est *pour d'autres*. Le *Moi* en tant que ce *Moi pur*, autrement, n'est pas là ; dans toute autre extériorisation, il est plongé dans une réalité effective, et il est dans une figure dont il peut se retirer ; il est, hors de son action comme hors de son expression physiognomonique, réfléchi en lui-même et il laisse reposer en sa privation d'âme un tel être-là incomplet, dans lequel il y a toujours tout autant trop que trop peu. Tandis que le langage contient le *Moi* dans sa pureté, lui seul énonce le *Moi*, le *Moi* lui-même. Cet être-là qui est celui du *Moi* est, en tant qu'un être-là, une objectivité qui a en elle sa nature vraie. Le *Moi*, c'est ce *Moi-ci*, mais aussi bien le *Moi universel* ; son apparaître est aussi bien immédiatement l'extériorisation séparant d'avec soi et le disparaître de ce *Moi-ci*, et, de ce fait, sa persistance dans son universalité. Le *Moi*, qui s'énonce, est *entendu* ; il est une contamination dans laquelle il est immédiatement passé dans l'unité avec ceux pour lesquels il est là, et il est une conscience de soi universelle. – Il est *entendu* : en cela même, son être-là lui-même a immédiatement *expiré* ; cet être-autre qui est le sien est repris en lui-même ; et c'est précisément cela qui est son être-là, lequel consiste en ce que, comme un *maintenant* conscient de soi, le *Moi*, dès qu'il est là, n'est plus là, et, moyennant ce disparaître, est là. Ce disparaître est donc lui-même immédiatement son persister ; il est son propre savoir de soi, et son savoir de soi comme d'un Soi qui est passé dans un autre Soi, qui a été entendu et qui est un Soi universel. » [pp. 439sqq]

**Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1945.**

« (...) il nous faut revenir au phénomène de la parole et remettre en question les descriptions ordinaires qui figent la pensée comme la parole et ne laissent plus concevoir entre elles que des relations extérieures. Il faut reconnaître d'abord que la pensée, chez le sujet parlant, n'est pas une représentation, c'est-à-dire qu'elle ne pose pas expressément des objets ou des relations. L'orateur ne pense pas avant de parler, ni même pendant qu'il parle ; sa parole est sa pensée. [p.209]

(...) D'abord la parole n'est pas le « signe » de la pensée, si l'on entend par là un phénomène qui en annonce un autre comme la fumée annonce le feu. La parole et la pensée n'admettraient cette relation extérieure que si elles étaient l'une et l'autre thématiquement données ; en réalité elles sont enveloppées l'une dans l'autre, le sens est pris dans la parole et la parole est l'existence extérieure du sens.

(...) Les mots ne peuvent être les « forteresses de la pensée » et la pensée ne peut chercher l'expression que si les paroles sont par elles-mêmes un texte compréhensible et si la parole possède une puissance de signification qui lui soit propre. Il faut que, d'une manière ou de l'autre, le mot et la parole cessent d'être une manière de désigner l'objet ou la pensée, pour devenir la présence de cette pensée dans le monde sensible, et non pas son vêtement, mais son emblème et son corps. [p. 211sq.]

(...) Personne ne contestera qu'ici l'opération expressive réalise ou effectue la signification et ne se borne pas à la traduire. (...) La parole est un véritable geste et elle contient son sens comme le geste contient le sien. C'est ce qui rend possible la communication. Pour que je comprenne les paroles d'autrui, il faut évidemment que son vocabulaire et sa syntaxe soient « déjà connus » de moi. Mais cela ne veut pas dire que les paroles agissent en suscitant chez moi des « représentations » qui leur seraient associées et dont l'assemblage finirait par reproduire en moi la « représentation » originale de celui qui parle. Ce n'est pas avec des « représentations » ou avec une pensée que je communique d'abord, mais avec un sujet parlant, avec un certain style d'être et avec le « monde » qu'il vise. (...) Il est pourtant clair que la parole constituée, telle qu'elle joue dans la vie quotidienne, suppose accompli le pas décisif de l'expression. Notre vue sur l'homme restera superficielle tant que nous ne remonterons pas à cette origine, tant que nous ne retrouverons pas, sous le bruit des paroles, le silence primordial, tant que nous ne décrirons pas le geste qui rompt ce silence. La parole est un geste et sa signification un monde. [p. 213sq.]

(...) Le langage a bien un intérieur, mais cet intérieur n'est pas une pensée fermée sur soi et consciente de soi. Qu'exprime donc le langage, s'il n'exprime pas des pensées ? Il présente ou plutôt il est la prise de position du sujet dans le monde de ses significations. Le terme de monde n'est pas ici une manière de parler : il veut dire que la vie « mentale » ou culturelle emprunte à la vie naturelle ses structures et que le sujet pensant doit être fondé sur le sujet incarné. Le geste phonétique réalise, pour le sujet parlant et pour ceux qui l'écoutent, une certaine structuration de l'expérience, une certaine modulation de

l'existence, exactement comme un comportement de mon corps investit pour moi et pour autrui les objets qui m'entourent d'une certaine signification. p. 225]

(...) les mots, les voyelles, les phonèmes sont autant de manières de chanter le monde et ils sont destinés à représenter les objets, non pas, comme le croyait la théorie naïve des onomatopées, en raison d'une ressemblance objective, mais parce qu'ils en extraient et au sens propre du mot en expriment l'essence émotionnelle. Si l'on pouvait défalquer d'un vocabulaire ce qui est dû aux lois mécaniques de la phonétique, aux contaminations des langues étrangères, à la rationalisation des grammairiens, à l'imitation de la langue par elle-même, on découvrirait sans doute à l'origine de chaque langue un système d'expression assez réduit mais tel par exemple qu'il ne soit pas arbitraire d'appeler lumière la lumière si l'on appelle nuit la nuit. La prédominance des voyelles dans une langue, des consonnes dans une autre, les systèmes de construction et de syntaxe ne représenteraient pas autant de conventions arbitraires pour exprimer la même pensée, mais plusieurs manières pour le corps humain de célébrer le monde et finalement de le vivre. De là viendrait que le sens *plein* d'une langue n'est jamais traduisible dans une autre. Nous pouvons parler plusieurs langues, mais l'une d'elle reste toujours celle dans laquelle nous vivons. Pour assimiler complètement une langue, il faudrait assumer le monde qu'elle exprime, et l'on n'appartient jamais à deux mondes à la fois. [p.218]

(...) Il n'y a donc pas à la rigueur de signes conventionnels, simple notation d'une pensée pure et claire pour elle-même, il n'y a que des paroles dans lesquelles se contracte l'histoire de toute une langue, et qui accomplissent la communication sans aucune garantie, au milieu d'incroyables hasards linguistiques. [p.219]

(...) Le fait est que nous que nous avons le pouvoir de comprendre au-delà de ce que nous pensions spontanément. On ne peut nous parler qu'un langage que nous comprenons déjà, mais ses significations se nouent parfois en une pensée nouvelle qui les remanie toutes. [p. 208]

(...) Pour que le miracle se produise, il faut que la gesticulation phonétique utilise un alphabet de significations déjà acquises, que le geste verbal s'exécute dans un certain panorama perçu commun aux interlocuteurs, comme la compréhension des autres gestes suppose un monde perçu commun à tous où il se déroule et déploie son sens. Mais cette condition ne suffit pas : la parole fait lever un sens nouveau, si elle est parole authentique, comme le geste donne pour la première fois un sens humain à l'objet, si c'est un geste d'initiation. [p. 226] ».

### **Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.**

« L'histoire vraie vit donc tout entière de nous. C'est dans notre présent qu'elle prend la force de remettre au présent tout le reste. L'autre que je respecte vit de moi comme moi de lui. Une philosophie de l'histoire ne m'ôte aucun de mes droits, aucune de mes initiatives. Il est vrai seulement qu'elle ajoute à mes obligations de solitaire celle de comprendre d'autres situations que la mienne, de créer un chemin entre ma vie et celle des autres, c'est-à-dire de

m'exprimer. Par l'action de culture, je m'installe dans des vies qui ne sont pas la mienne, je les confronte, je manifeste l'une à l'autre, je les rends compossibles dans un ordre de vérité, je me fais responsable de toutes, je suscite une vie universelle, comme je m'installe d'un coup dans l'espace par la présence vivante et épaisse de mon corps. Et comme l'opération du corps, celle des mots ou des peintures me reste obscure : les mots, les traits, les couleurs qui m'expriment sortent de moi comme des gestes, ils me sont arrachés par ce que je veux dire comme mes gestes par ce que je veux faire. En ce sens il y a dans toute expression une spontanéité qui ne souffre pas de consignes, et pas même celles que je voudrais me donner à moi-même. Les mots, même dans l'art de la prose, transportent celui qui parle et celui qui les entend dans un univers commun en les entraînant vers une signification nouvelle par une puissance de désignation qui excède leur définition reçue, par la vie sourde qu'ils ont menée et continuent de mener en nous, par ce que Ponge appelait heureusement leur « épaisseur sémantique » et Sartre leur « humus signifiant ». Cette spontanéité du langage qui nous unit n'est pas une consigne, l'histoire qu'elle fonde n'est pas une idole extérieure : elle est nous-mêmes avec nos racines, notre poussée, et, comme on dit, les fruits de notre travail. [p. 93 sq.]

Certes, l'homme qui décide d'écrire prend à l'égard du passé une attitude qui n'est qu'à lui. Toute culture continue le passé. (...) La nouveauté des arts de l'expression est qu'ils font sortir la culture tacite de son cercle mortel. L'artiste déjà ne se contente pas de continuer le passé par la vénération ou la révolte. Il recommence sa tentative de fond en comble. Si le peintre prend le pinceau, c'est qu'en un sens la peinture est encore à faire. Mais les arts du langage vont beaucoup plus loin dans la vraie création. (...) L'homme qui écrit, s'il ne se contente pas de continuer la langue, ne veut pas davantage la remplacer par un idiome qui, comme le tableau, se suffise et se ferme sur son intime signification. Il détruit, si l'on veut, la langue commune, mais en la réalisant. La langue donnée, qui le pénètre de part en part et dessine déjà une figure générale de ses pensées les plus secrètes, n'est pas devant lui comme une ennemie, elle est toute entière *prête pour* convertir en acquisition tout ce que lui, écrivain, signifie de nouveau. C'est comme si elle avait été faite pour lui, et lui pour elle, comme si la tâche de parler à laquelle il a été voué en apprenant la langue était lui-même à plus juste titre que le battement de son cœur, comme si la langue instituée appelait à l'existence, avec lui, l'un de ses possibles. (...) La parole, non contente d'aller au-delà du passé, prétend le récapituler, le récupérer, le contenir en substance, et, comme elle ne saurait, à moins de le répéter textuellement, nous le donner dans sa présence, elle lui fait subir une préparation qui est le propre du langage : elle nous en offre la *vérité*. [p. 99sq.]

Il s'agit, pour ce vœu muet qu'est l'intention significative, de réaliser un certain arrangement des instruments déjà signifiants ou des significations déjà parlantes (instruments morphologiques, syntaxiques, lexicaux, genres littéraires, types de récit, modes de présentation de l'événement, etc.) qui suscite chez l'auditeur le pressentiment d'une signification autre et neuve et inversement accomplisse chez celui qui parle ou qui écrit l'ancrage de la signification inédite dans les significations déjà disponibles. Mais pourquoi, comment, en quel sens, celles-ci sont-elles disponibles ? Elles le sont devenues quand elles ont, en leur temps, été *instituées* comme significations auxquelles je puis avoir recours, que *j'ai*, - par une opération expressive de même sorte. C'est donc celle-ci qu'il faut décrire si je veux comprendre la vertu de la parole. Je comprends ou crois

comprendre les mots ou les formes du français ; j'ai une certaine expérience des modes d'expression littéraires et philosophiques que m'offre la culture donnée. J'exprime lorsque, utilisant tous ces instruments déjà parlants, je leur fais dire quelque chose qu'ils n'ont jamais dit. Nous commençons à lire le philosophe en donnant aux mots qu'il emploie leur sens « commun », et, peu à peu, par un renversement d'abord insensible, sa parole maîtrise son langage, et c'est l'emploi qu'il en fait qui finit par les affecter d'une signification nouvelle et propre à lui. A ce moment il s'est fait comprendre et sa signification s'est installée en moi. (...) La parole, en tant que distincte de la langue, est ce moment où l'intention significative encore muette et tout en acte s'avère capable de s'incorporer à la culture, la mienne et celle d'autrui, de me former et de le former en transformant le sens des instruments culturels. Elle devient « disponible » à son tour parce qu'elle nous donne après coup l'illusion qu'elle était contenue dans les significations déjà disponibles, alors que, par une sorte de *ruse*, elle ne les a épousées que pour leur infuser une nouvelle vie. » [pp. 113 sq.]

### **Hölderlin, *Aphorisme 9 (III, 246 sq)***

« En général, les poètes se sont formés au début ou à la fin d'un âge du monde. C'est avec des chants que les peuples descendent du ciel de leur enfance pour entrer dans la vie active, au pays de la culture. C'est avec des chants qu'ils s'en retournent à la vie originelle. L'art constitue la transition de la nature à la culture, et de la culture à la nature. »

### **Hölderlin, *Hypérion***

« Le premier enfant de la beauté humaine, divine, c'est l'art. En lui se rajeunit et se répète l'homme divin. Il veut se sentir lui-même, et pour cela place sa propre beauté en face de soi. Ainsi l'homme se donna ses dieux. Car à l'origine l'homme et ses dieux ne faisaient qu'un, alors qu'inconnue à elle-même, il y avait l'éternelle beauté. –

J'énonce des mystères, mais ils sont. –

Le premier enfant de la beauté divine, c'est l'art. Il en était ainsi chez les Athéniens.

Le second enfant de la beauté est la religion. La religion est amour de la beauté. Le sage l'aime elle-même, l'infinie, la tout-embrassante ; le peuple aime ses enfants, les dieux qui lui apparaissent sous des formes diverses. Il en était également ainsi chez les Athéniens. Et sans cet amour de la beauté, sans cette religion, tout Etat n'est qu'un squelette décharné, sans vie ni esprit, et toute pensée ou action n'est qu'un arbre sans cime, une colonne dont le chapiteau est abattu.

(...) Fort bien ! m'interrompt quelqu'un, je comprends cela, mais ce que je ne vois pas, c'est comment ce peuple poétique et religieux devrait être aussi un peuple philosophe.

Sans poésie, dis-je, ils ne seraient même jamais devenus un peuple philosophe !

Mais, répliqua-t-il, qu'est-ce que la philosophie, qu'est-ce que la froide sublimité de cette science a à voir avec la poésie ?

La poésie, dis-je, sûr de mon fait, est le commencement et la fin de cette science. Comme Minerve de la tête de Jupiter, elle est sortie de la poésie d'un

être infini et divin. Et de même, à la fin, l'inconciliable reflue en elle dans la mystérieuse source de la poésie. »

**Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin, GA 39, traduction F. Fédier, Gallimard, Paris, 1988***

**Au semestre d'hiver 1934-1935, dans le premier cours que Heidegger consacre à Hölderlin, voici les questions qui gouvernent la lecture du poème *La Germanie* :**

« Qu'en est-il de la nature de la poésie en tant que langage ? Qu'en est-il de la langue elle-même ? Quel rapport entretient-elle avec le *Dasein* historique de l'homme ? [p. 65]

... la langue, « ce plus périlleux des biens ». En elle le *Dasein* de l'homme atteint, ou plutôt reçoit fondamentalement son suprême péril. Car c'est dans la langue que l'homme se risque le plus loin, c'est même seulement avec elle qu'il se risque tel qu'il est à déboucher sur l'être. Dans la langue s'accomplit la révélation de l'étant, non pas l'expression *a posteriori* du dévoilé, mais le dévoilement originel en soi, et par là même et simultanément, son revoilement sous sa variété dominante : *l'apparence*.

Grâce à la langue, l'homme est le témoin de l'Être. Il répond de lui, le reçoit de pied ferme et tombe sous son partage. Là où il n'y a pas langue, comme chez l'animal et la plante, il n'y a malgré la vie aucune révélation de l'Être et par conséquent pas de non-être ni de vide du néant. La plante et l'animal se tiennent en deçà de tout cela, en eux ne règnent qu'aveugle désir et fuite éperdue. Le monde ne règne que là où il y a langue. Et là seulement où il y a monde, c'est-à-dire langue, il y a suprême péril, le péril par excellence, c'est-à-dire la menace que fait peser le non-être sur l'être en tant que tel. La langue n'est pas seulement périlleuse parce qu'elle met l'homme en péril, elle est *ce qu'il y a de plus périlleux*, le péril des périls, parce qu'elle seule crée et maintient suspendue la possibilité d'une menace sur l'Être. Parce que l'homme est dans la langue, il crée ce péril et apporte la destruction latente en elle. En tant qu'elle est le plus périlleux, la langue est l'arme à deux tranchants la plus équivoque. Elle situe l'homme dans la zone des acquisitions suprêmes et le place en même temps dans le domaine des chutes vertigineuses.

(...) La langue qui fonde originellement l'Être est placée sous la fatalité d'un inévitable déclin, de la platitude qui s'instaure dans l'usure du bavardage auquel elle ne peut échapper car il suscite justement l'illusion que dans sa façon de dire, si du moins c'est un dire, l'étant est atteint et saisi. Dire une parole essentielle, cela signifie aussi en soi livrer cette parole à toutes les possibilités de faux sens, de faux usage et d'illusion, au danger d'être tout aussitôt interprétée à l'inverse de ce qu'elle avait vocation à dire. Toute chose, la plus pure et la plus secrète comme la plus commune et la plus plate, peut être enfermée dans une expression d'usage courant.

(...) Le caractère périlleux de la langue, c'est la *détermination la plus originelle de son essence*. Son essence la plus pure se déploie initialement dans la poésie. Elle est la *langue primitive d'un peuple*. Mais le dire poétique décline, il devient « prose », d'abord de bon aloi, puis médiocre, et pour finir bavardage. La conception scientifique de la langue et la philosophie du langage partent de cette utilisation quotidienne de la parole et donc de sa forme dégradée, et elles

considèrent de ce fait la « poésie » comme l'exception à la règle. Tout est sens dessus dessous. Même quand la langue est appréhendée comme moyen de mise en forme esthétique, on en reste sur le fond à la conception instrumentale de la langue comme expression. La considérer ainsi est une vieille habitude car cela paraît l'évidence même. Ce qui en elle est le plus directement saisissable en apparence – le son et la graphie – est signe pour la signification, et celle-ci signe pour la chose. On en viendrait presque à désespérer de faire triompher dans le *Dasein* historique d'un peuple une modification essentielle de l'expérience de l'essence de la langue. Et pourtant il faut y parvenir si l'on veut réussir à transformer le *Dasein* en le resituant dans le royaume originel de l'Être. [pp. 67 à 69]

(...) Tous les extraits cités doivent rendre clair que la langue n'est pas quelque chose que l'homme posséderait parmi d'autres propriétés et outils, mais bien ce qui possède l'homme et ce qui ajointe et détermine de telle et telle façon et de fond en comble son *Dasein* en tant que tel.

L'appartenance à la langue de la poésie, qui est l'objet de notre questionnement, se manifeste désormais à nous de façon tout autre. La langue n'est pas la simple traduction extérieure en sons d'expériences intérieures poétiques, une sorte d'emballage bien utile pour les transmettre à d'autres personnes. (...) La poésie elle-même n'est qu'un événement exceptionnel dans l'événementialité plus large du langage qui tient sous sa puissance l'homme dans son historicité. Le poétique est l'ajointement fondamental du *Dasein* historique, ce qui revient donc à dire : la langue en tant que telle constitue l'essence originelle de l'être historique de l'homme. Nous ne pouvons pas définir d'abord l'essence de l'être de l'homme pour le gratifier après coup et par-dessus le marché du langage ; au contraire, l'essence originelle de son être est la langue elle-même. (...) Poésie et langue, ici, ne font pas deux, l'une et l'autre sont le même ajointement fondamental de l'être historique. [p. 72]

(...) *Nous sommes un dialogue* [Hölderlin, Fragment, *Conciliateur, en qui nul n'a jamais cru...* (IV, 162sq.)]. Quel est le rapport du dialogue (*Gespräch*) à la langue (*Sprache*)? Dans le dialogue, la langue advient, et cet advenir est proprement son Être. Nous sommes un advenir de la langue, et cet advenir est temporel, non seulement dans le sens superficiel où il se déroule dans le temps, où l'on peut mesurer dans le temps son début, sa durée et sa fin ; mais surtout parce que l'advenir de la langue est le commencement et le fond du temps historique propre à l'homme. Ce dialogue ne s'engage pas n'importe quand à l'intérieur d'un déroulement d'événements « historiques » ; bien au contraire, c'est seulement depuis qu'advient un tel dialogue qu'il y a temps et histoire. Or ce dialogue initiateur est la poésie, et « poétiquement habite / L'homme sur cette terre » [Hölderlin, *En bleu adorable...*, VI, 25, v. 32 sq.]. Son *Da-sein*, en tant qu'il est historique, possède dans le dialogue de la poésie son fond permanent.

(...) La sentence doit donc être comprise littéralement. Notre Être advient en tant que dialogue, lorsqu'il advient que les dieux nous interpellent, nous placent sous leur interpellation, *nous amènent à la parole (Sprache)*, celle qui demande si et comment nous sommes, comment nous leur répondons et leur accordons ou refusons notre être. Notre Être advient par conséquent comme dialogue dans la mesure où, « *parlant ainsi interpellés* », nous amenons l'étant en tant que tel à la parole, nous ouvrons l'étant en ce qu'il est et comme il est, mais en même temps le recouvrons et le dissimulons. Là seulement où advient la parole de la langue s'ouvrent l'être et le non-être. Cette ouverture et ce voilement, ce sont nous-mêmes.

Mais nous sommes aussi un dialogue dans la mesure où les dieux ne nous interpellent pas, où leurs signes font défaut, soit qu'ils nous abandonnent et nous livrent à nous-mêmes, soit qu'ils nous épargnent. Le fait que nous soyons un dialogue signifie simultanément et de façon tout aussi originelle : nous sommes un silence. Mais cela signifie aussi : notre Etre advient dans le discours de l'étant et du non-étant, si bien que nous devenons les esclaves d'un discours sur les choses. Nous sommes alors un bavardage, car telle est nécessairement la contre-essence qui correspond à l'essence du dialogue. En d'autres termes : il nous faut épuiser toute la dangerosité de la langue pour apprendre ce qu'est l'advenue de la langue, le dialogue *sous la forme duquel nous sommes*. Commencant et achevant l'histoire, nous sommes un dialogue en tant que parole de la suprême violence, en tant que poésie, que silence – que bavardage. »  
[p.74 sq.]