

Hélène DEVISSAGUET

CULTURE ET DIVERSITE DES LANGUES

La diversité en question

Conférence donnée le 17 janvier 2008 au lycée de Sèvres
dans le cadre des séances TICE du projet *Europe, Education, Ecole* :
<http://www.coin-philo.net/projet-eee.europe08.tice.php>

Introduction

On conçoit le langage comme la manifestation de la culture de l'esprit, et ainsi les langues, dans leur diversité, sont les manifestations des différentes cultures que chaque peuple, dans son esprit propre, a cultivé selon son expérience historique. En deçà de ces différences, l'universalité de l'esprit humain rend possible la traduction d'une langue à l'autre et la transmission, voire le mélange des cultures.

Jusqu'à présent, il s'est ainsi essentiellement agi de dégager au-delà de la diversité des langues et du particularisme des cultures, l'unité du genre humain, de la nature humaine, ou l'universalité de la vérité objective. On admet qu'une langue est représentation d'un monde, une « vision du monde », une mise en forme et en ordre de l'expérience et de la réalité, et, en même temps, un acte, dans son évolution même, de constitution du monde, de « création du monde ». On pose ainsi le principe selon lequel parler une langue, est fondamentalement un acte de culture – un acte de culture qui se définit donc dans l'unité constamment reprise de son évolution, de ses créations ; unité non fermée, mais ouverte : capable de se réfléchir, de s'enrichir d'elle-même comme des autres langues et de leur expérience, de leur monde, propres, mais *unité* toujours.

C'est justement ce principe de l'unité linguistique et culturelle que nous voudrions interroger. Le titre général de ce cycle de cours, « Culture et diversité des langues », aborde le problème de la diversité, jusqu'à présent traitée dans son rapport à une unité, le plus souvent visée comme telle. Or ce principe de l'unité culturelle et linguistique repose sur un postulat non discuté comme tel : que tous les hommes d'un même peuple ont un rapport unifié à leur propre langue et que l'usage des mots dans une langue par un peuple constitue un fait culturel unique. Pourtant le phénomène de la parole, la prise de parole, le choix des mots, est un acte qui ne renvoie pas d'abord à un peuple ou à une culture, que l'on suppose établis et unifiés, mais à un homme, à un individu singulier, certes jeté dans un monde, dans une langue, dans une culture qui le constituent. Ainsi la prise de parole manifeste moins l'appartenance de l'homme à une culture, que, au sein de la culture, le rapport, qui peut être *divers*, de l'homme à son monde. C'est en cela, et en cela seulement que la prise de parole peut être un acte culturel.

Nous étudierons non plus la diversité des cultures, chaque fois une, ou la diversité des langues, chaque fois une, mais la diversité du rapport culturel à un monde qui est le sien – ou à d'autres mondes vers lesquels on se porte -, et ce justement par les diverses manières dont l'homme à chaque fois prend la parole et se rapporte à sa propre langue. Nous interrogerons donc la diversité, non pas pour chercher à la dépasser dans une unité possible, seule gage d'identité, mais en tenant à la conserver comme telle, comme possibilité essentielle de la langue et de la culture, la diversité ne manifestant peut-être ni l'imperfection de la

langue ni l'imperfection de la culture (en soi ou relativement à d'autres). En étudiant la diversité du rapport culturel de l'homme à sa propre langue et aux diverses possibilités de dire de celle-ci, nous découvrirons autant de possibilités pour l'homme de vivre son propre monde, possibilités qui incluent la possibilité de le vivre en s'ouvrant à d'autres cultures et à d'autres langues. C'est d'ailleurs parce que le rapport culturel de l'homme à sa langue se définit par la diversité, qu'est possible de s'ouvrir à la différence d'une autre langue et d'une autre culture.

Mais là encore il nous faudra aller plus loin : nous avons présupposé jusque là que le phénomène du langage soit le pur fait de l'homme – et comment le nier, c'est bien l'homme qui parle ! – et ne renvoie qu'à lui, ce qu'il est comme être pensant, ce qu'il est comme être parlant, ce qu'il est comme être de culture, ce que ce *sujet* intériorise, pense et exprime, ces intentions quant à ce qu'il exprime et désigne en nommant. Cette interprétation semble fixée depuis Aristote : l'homme est défini comme le *zoon logon ekon* ce que l'on traduit par « l'homme est le vivant qui a le langage, le *logos* » - et le possède comme une faculté essentielle et naturelle. Pourtant il s'agit moins d'« avoir » le *logos* que d'être et se tenir dans ce que le *logos* instaure pour l'homme, sa manière d'être en tant qu'être humain et son existence historique. Précisons qu'« historial » désigne une modalité qui appartient en propre à l'existence humaine en tant que celle-ci n'est pas seulement « dans » une histoire, « historique » au sens usuel du terme, mais est en elle-même une manière d'exister en se destinant résolument à ses propriétés essentielles, une manière d'être qui, en tant que telle, ouvre la possibilité d'une histoire. Ainsi il se pourrait que ce ne soit pas l'homme qui tient le langage et le possède, mais, comme le dit Heidegger, qu'il soit tenu par lui, appelé à correspondre à ce qui fonde le séjour historial de l'homme comme être pensant, comme *Dasein*, à ce que vise cette pensée et que la philosophie depuis son commencement nomme l'Être. Ce qui se donne à penser, l'Être et sa vérité, fait appel à l'homme pour que ce dernier le recueille proprement et le fasse entendre dans une parole authentique. Il se peut donc que l'homme, parlant, corresponde à chaque fois et selon des modes divers, dans la langue qu'il a reçue en partage et qui constitue son existence historique et culturelle, à cette ouverture à l'Être. Selon ses possibilités, l'homme peut instaurer par sa parole une correspondance historique à la vérité de l'Être : c'est la parole du poète, puis celle du philosophe, qui instaure par son dire la culture et l'histoire d'un peuple. L'homme peut aussi bien laisser en silence ce que l'Être signifie, ou le laisser dépérir dans le bavardage usuel.

La culture et l'histoire sont bien intimement liées au phénomène du langage, à la langue d'un peuple, et plus encore à la parole des hommes. Et cela nous laisse apercevoir un sens nouveau de la culture : non plus ce que le sujet individuel cultive pour soi-même et accroît en vue de s'enrichir, lui et le peuple auquel il appartient, accroissant ainsi les prétentions sociales au pouvoir et à la domination sur les autres (individus ou cultures). Ce sens, fixé par les stoïciens et magistralement repris par la philosophie des lumières, laisse la place à une autre entente. La culture y est comprise comme l'ouverture d'un peuple historique à ce qui lui est donné d'être s'il se résout à correspondre à l'appel de l'Être. Une telle ouverture se joue dans la langue, car la langue est elle-même l'ouverture à l'Être et les hommes chaque fois y puisent les possibilités renouvelées ou au contraire dépérissantes de dire ce qui est. C'est bien là le destin historial et culturel d'un peuple qui se joue.

La parole comme acte culturel ; langue et culture

Qu'est-ce qui, dans la langue, est constitutif d'un monde, d'une expérience du monde ? En quoi le phénomène de la parole, la prise de parole, le *dit* lui-même est-il instauration d'un monde et de sa culture, et ainsi, d'un destin historial ?

L'interprétation du langage comme manifestation de la culture domine chez Hegel pour qui le langage est proprement ce qu'il est lorsqu'il réalise et donne effectivité à l'esprit qui, à travers la culture, cesse d'être singulier et se fait entendre comme spirituel.

L'individu qui prend la parole pour dire la vérité dont il a pris conscience donne à la conscience de soi comme conscience vraie et spirituelle une réalité effective puisqu'elle l'exprime, la publie, la rend publique, l'universalise. « Et cette universalité qui est la sienne, dit Hegel, est sa validité et son effectivité »¹. Ce mouvement d'expression est « le mouvement consistant en ce que cette conscience se sépare de sa personnalité en l'extériorisant, par là produit son monde »². Cela signifie que la vérité de la conscience de soi n'est plus seulement la sienne, qu'elle a dépassé la personnalité singulière et subjective du soi qui l'exprime en niant que la vérité soit propre à elle, ne soit que pour elle. En extériorisant la vérité par l'expression en mots et en propositions, la conscience de soi se sépare d'elle-même, se rend étrangère à elle-même, car la vérité pour elle devenue vérité universelle, en soi vraie, ne peut plus lui offrir le reflet gratifiant d'elle-même : elle est désormais posée en dehors d'elle et offerte à l'entente, à la reprise, à l'interprétation et à la critique des autres. En même temps, c'est par cette prise de parole que la conscience de soi reçoit réalité et effectivité, par cette « force du parler en tant que tel, qui réalise ce qui est à réaliser »³. Qu'est-ce que réalise la parole et le langage en soi, qu'est-ce qui est « à réaliser », et attend ainsi du langage, dont, dit Hegel, c'est la signification la plus propre, qu'il lui donne réalité ?

D'abord, la conscience de soi elle-même, le *Moi*, qui enfin existe pour d'autres et trouve sa propre réalité effective dans les mots qu'il se choisit et dans les phrases qu'il énonce. Auparavant et dans toute autre extériorisation de soi, dans ses gestes par exemple, son allure, ou dans ses actes, le *Moi* pur n'est pas là, « 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 »⁴. Bien sûr, mon allure c'est tout moi, ma personnalité, et en même temps si peu de moi, alors que si je prends la parole, c'est moi, c'est mon moi qui entre en présence et prend réalité proprement. Le langage, énonce Hegel « seul énonce le *Moi*, le *Moi* lui-même »⁵.

Mais l'expression ne donne pas réalité qu'au moi dans sa singularité et sa personnalité, il réalise en même temps le moi universel, car la vérité de la conscience exprimée ne lui appartient plus sitôt qu'elle l'exprime, elle est « entendue », et la conscience de soi singulière est reprise, et ainsi supprimée dans sa singularité, dans ce que Hegel appelle la conscience universelle : « 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 »⁶.

En cela enfin, l'expression dans le langage réalise et produit la culture, car dans sa reprise par d'autres, la vérité du moi persiste, elle est devenue savoir dans la mesure où elle est passée dans un autre soi. Il ne s'agit plus alors de la vérité de la conscience de soi, mais de cette vérité devenue vérité des autres qui l'ont entendue, vérité qui n'est plus pour moi pas plus qu'elle n'est pour d'autres, vérité qui est devenue nôtre, que nous partageons dans le même esprit qui l'a reconnue, et ainsi vérité de *l'esprit* lui-même, qui se réalise, par delà les consciences individuelles, dans la discussion, la reprise et la critique de cette

vérité pour nous qui pouvons en parler avec les mots de notre langue et la pousser plus loin. Le langage réalise la culture qui est le moment où la conscience de soi prend conscience de sa spiritualité et la produit. La culture donne ainsi « valeur et effectivité » à la conscience de soi, valeur et effectivité *spirituelles*. Ce que produit le langage de l'esprit qui prend ainsi conscience de soi comme esprit, c'est la culture. La culture est bien ainsi ce que produit l'esprit d'un peuple qui parle la même langue et qui reprend dans sa langue et dans les possibilités qui sont les siennes de la dire la vérité initialement énoncée. On retrouve cette idée chez Merleau-Ponty :

« 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 »⁷.

La parole comme événement ; langue et histoire

On ne peut donc saisir quoi que ce soit du phénomène du langage, tout comme de la culture, si on les conçoit indépendamment du mouvement de l'histoire. Non pas qu'il s'agisse d'analyser scientifiquement, comme le fait la linguistique, les modifications de l'usage des signes et phonèmes au sein d'une langue, dans une interprétation qui reste instrumentale de la langue. La parole n'est pas signe d'une pensée constituée auparavant et indépendamment d'elle et le langage ne peut se définir proprement comme un pouvoir de désignation des objets et des pensées, sans quoi aucune langue, réduite à n'être que l'instrument de la désignation significative, ne signifierait quoi que ce soit en elle-même, ne pourrait dévoiler du sens, ne saurait être la présence de ce sens dans le monde. « Personne ne contestera, écrit Maurice Merleau-Ponty, qu'ici l'opération expressive réalise ou effectue la signification et ne se borne pas à la traduire »⁸. D'où l'interprétation qui est la sienne de la parole comme d'un geste, une prise de position, l'incarnation d'une pensée qui s'insère dans le monde commun et, l'investit, le réalise, le module selon le sens révélé.

« 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 »⁹

« 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'écourent, 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 »¹⁰

Parler n'est pas signifier, désigner l'expérience déjà claire pour elle-même, c'est *réaliser* proprement l'expérience, qui n'est expérience, un savoir de sa vérité, que dans les mots que je lui donne pour l'exprimer. Exprimer, ce n'est pas représenter (réitérer) l'expérience, c'est présenter l'expérience, lui donner présence dans notre monde commun, et ainsi chaque fois réactualiser ce monde qui est le nôtre. Le langage, dans sa signification la plus propre, fait l'histoire. La parole est historique ; comme dévoilement de l'existence, comme mise en présence de l'expérience, comme présent de cette expérience, elle module le rapport historique de l'homme au monde qui est le sien et qu'il partage avec ceux qui, parlant la même langue que lui, peuvent partager son expérience. Le mouvement de l'histoire n'est donc pas à l'avance donné, dans un flux ou une linéarité dans laquelle viendrait s'insérer l'acte de l'homme, poussant ainsi l'histoire à continuer. L'interprétation du phénomène de la parole comme un geste, sans doute un peu trop littéraire et courant le risque de n'être que métaphorique, a le mérite de tenter de sortir d'une représentation causale, prédominante chez Hegel, du fait langagier : la parole, acte culturel qui effectue, comme la cause produit son effet, la culture et l'histoire – avec ce redoublement qui veut que le langage, dans ses formes conventionnellement données comme un héritage culturel, soit la source (la cause) à laquelle l'acte de parler puise ses possibilités de dire. Car le geste, s'il est décisif, laisse ouvert, sans aucune nécessité ni certitude, la manière dont il sera interprété, repris, ou laissé en suspend. Ce qui est ouvert historiquement dans la parole ce sont des possibles (qui n'ont par définition aucune nécessité) ; ce que ces possibles ouvrent, telle est l'histoire, qui se fera seulement de ce que les hommes de même culture, c'est-à-dire de la même langue, s'ouvriront eux-mêmes à ce que ces possibles appellent d'eux et y répondent. Ce qui donne aux hommes de la même culture ou de la même histoire commune la disponibilité à cette ouverture ce sont les mots dont ils disposent, leur langue, le sens disponible – déjà là et en même temps toujours à réentendre, à vivifier, à dévoiler – de ses mots. C'est la langue comme un tel possible, que Merleau-Ponty exprime en termes de hasard et de miracle : possibilité que dire fasse surgir les possibilités de la langue elle-même, ses possibilités, déjà historiquement données, mais, comme possibilités, toujours disponibles et à réinventer historiquement, de dévoiler le sens de ce qu'est notre monde. Il écrit :

« 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 »¹¹

Et encore :

« Le fait est 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. (...) 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 »¹².

Ainsi dire, c'est ouvrir la possibilité pour un peuple d'une histoire ou d'une culture authentique, là encore sans nécessité ni certitude que ce miracle s'accomplisse, « toute expression » étant « une spontanéité qui ne souffre pas de consigne » :

« 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 »¹³

Prendre la parole dans la langue qui est la nôtre est donc à chaque fois un événement, et même, si cette parole donne proprement à entendre un sens nouveau et nous y initie, prendre la parole est avènement de l'histoire.

Le commencement de la culture : la parole du poète

Si toute parole ne fait pas que s'insérer dans la culture, mais la constitue, seules certaines paroles bien distinctes l'inaugurent. La possibilité qu'une telle parole advienne et interrompe le flot continu des discours est rare. Le commencement de la culture advient par la parole du poète.

« 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 »¹⁴

Seule une parole initiale et originale, une parole d'origine, instaure ainsi la culture d'un peuple et produit le monde spirituel qui est le sien. La parole qui proprement fait entendre originalement le sens inouï, inédit des mots de notre langue, c'est la parole du poète. Plus fondamentalement encore, la parole du

poème donne à entendre le sens inouï de l'être du monde qui est le nôtre, de l'Être qui a sens pour nous, hommes de même culture.

« 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 » écrit le poète Hölderlin¹⁵.

La poésie donne lieu à la vérité de ce qui est et chante ce monde dont elle recueille le sens, et ainsi commence la culture et advient pour l'homme l'histoire, la possibilité de correspondre dans la parole au monde qui est le sien et d'en répondre. Il n'y a histoire et existence historique d'un peuple, que par ce qu'instaure le dire du poète, et c'est ainsi que Platon pouvait dire d'Homère qu'il était l'instituteur de la Grèce. Heidegger l'explicité ainsi :

« 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 »¹⁶

Dasein, un mot sur ce terme par lequel Heidegger désigne l'homme en tant qu'il existe (*Dasein* en allemand signifie l'existence) et qu'exister lui demande d'être là (*da*), résolument soucieux de l'Être (*Sein*), pour lui *donner*, dans la parole, *lieu*, pour en sauvegarder la vérité. Il est important de souligner que la poésie ne définit pas un usage parmi d'autres de la langue, en vue de livrer l'interprétation d'une signification, parmi d'autres, du monde et de notre façon d'en faire l'expérience. La poésie n'est pas l'expression d'« expériences intérieures poétiques » du monde qui trouveraient leur place, esthétique, à côté d'autres expériences du monde également traduisibles, utilitaire ou scientifique. La poésie n'est pas ce langage d'exception qui se définirait justement par sa distinction d'avec la langue d'usage quotidienne. Car la poésie ne se fonde pas pour s'en distinguer sur cette langue d'usage. Le rapport est inverse et, bien plutôt, la poésie constitue le fond originel à partir duquel nous pouvons user des mots de notre langue pour dire quoi que ce soit. Seul le poème initialement recueille la vérité de ce qui est et le dote de sens, le donne à entendre et nous dispose à y répondre. Le poème, comme le disait Baudelaire, établi en lui-même ces *Correspondances*. C'est pourquoi seul le poème nous ajointe à ce qui nous est essentiel. Seul le poème fait advenir cette vérité et nous en offre le sens inouï, ce sens que nous pourrions reprendre et dont nous ferons usage, jusqu'à l'usure parfois. Stéphane Mallarmé ne dit pas autre chose lorsqu'il énonce ainsi la tâche du poète : « ... oyant jadis l'ange/ Donner un sens plus pur aux mots de la tribu »¹⁷. Cette reprise en commun de la parole initiale (*Sprache*), cette répétition

qui donne son avenir au sens, c'est ce que Heidegger nomme plus loin le dialogue (*Gespräch*).

La poésie est proprement ce qui commence l'histoire ou la culture, car elle ajointe l'homme à ce qui lui est essentiel, l'Être, le sens de ce qui est. Elle fonde sa manière d'être essentielle, celle d'être par la parole, par le dialogue, un être historial – ce qui ne signifie pas seulement un être qui a une histoire, mais un être dont l'existence est proprement de répondre au destin qui est le sien d'avoir à répondre du sens de ce qui est, ce qui n'a lieu que dans et par la langue elle-même, par la parole et le dialogue. La poésie fait advenir l'Être de l'homme, l'ajointe à son existence propre (*Dasein*) et à sa modalité proprement historique. Cela signifie, si nous écoutons bien, que cet Être de l'homme et que l'histoire n'étaient pas, tant que la poésie n'a pas rappelé l'homme à son être essentiel, à son existence historique. L'homme est historial, car parlant, il est celui qui porte la responsabilité de faire advenir le sens de ce qui est, de le porter à l'avenir, en répétant ce que le poème a une fois et originellement porté à la présence. La langue fait de l'homme un être historial, car « 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 »¹⁸.

Culture et dialogue

La responsabilité de sauvegarder le sens dans la parole incombe au poète qui a pour tâche de nous y initier. Mais il revient à tous les hommes, et d'abord à ceux qui, parlant la même langue, peuvent répéter cette parole initiale et entrer en correspondance avec ce qu'elle dit, d'en reprendre et perpétuer le sens.

« *Nous sommes un dialogue*¹⁹. 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* »²⁰ »²¹.

La philosophie elle-même, l'amour du savoir qui cherche à saisir dans la langue de la raison la vérité de ce qui est, est l'héritier, nous dit Hölderlin dans *Hypérion*²², de cet amour de la beauté qui fonde le chant du poète. L'écrivain, dans toute prose de « bon aloi », répète également le geste fondateur du poète. Revenons à Merleau-Ponty avec en vue de mieux comprendre ce dont parle Heidegger dans la dernière citation sur la temporalité historique du dialogue (*Gespräch*), par lequel advient la langue dans ses possibilités de dire, par lequel également advient l'Être, le sens de ce qui est, porté à la parole, par lequel advient en même temps par là notre être proprement historial. Merleau-Ponty dans « *Le langage indirect et les voix du silence* » nous parle de l'écrivain, « celui qui écrit », qui travaille la langue et exprime par elle, et il le compare à l'artiste dont l'expression, par un geste créatif qui demeure silencieux, est le tableau. Car l'écrivain semble, bien moins que le peintre, inventer radicalement l'expression, puisqu'il puise dans la langue les mots qui lui sont culturellement et historiquement donnés. Mais cette impression n'en est qu'une, et la vérité est tout à l'opposé : « Les arts du langage vont beaucoup plus loin dans la création »²³, affirme l'auteur. La reprise des mots du langage commun, la

répétition du sens déposé initialement en eux ne consiste pas à continuer le passé, ce qui est tacitement le propre, nous dit Merleau-Ponty, de toute culture. L'écrivain fait « sortir la culture de son cercle mortel »²⁴ : du recyclage, dans une simple redite ou réédition, de ce qui est depuis longtemps mort, car l'homme qui décide d'écrire (contrairement à ceux qui se contentent quotidiennement de faire usage des mots) « prend à l'égard du passé une attitude qui n'appartient qu'à lui »²⁵. Ce qui lui a été transmis dans les significations données, il va le répéter dans un geste d'expression qui en renouvelle le sens en en dévoilant à présent une possibilité inédite. La tâche résolue de l'écrivain est la répétition, non du sens lui-même, mais d'une de ses possibilités enfouies désormais disponible, et par son dire, remise au présent. La langue donnée, celle qu'il a et dont il dispose, n'est justement pas pour lui un tel avoir, car il a plutôt pour tâche de destiner la langue à ses propres possibilités, à sa vérité, dans l'usage, oubliée. Ce qu'il signifie à nouveau, ce qu'il dit à présent, ouvre un tel destin, qui ne rompt pas avec le passé puisqu'il ne détruit pas la langue commune, pas plus qu'il ne la remplace par une signification nouvelle. Sa parole réalise plutôt ce qui en elle était devenue lettre morte, il lui « infuse une nouvelle vie »²⁶, il le porte à la présence, et ainsi, peut-on dire avec Merleau-Ponty que « sa parole maîtrise son langage »²⁷. Mais si sa parole accomplit « l'ancrage de la signification inédite dans les significations déjà disponibles »²⁸, elle ne se contente pas dans son événementialité de raccrocher successivement le présent au passé. La temporalité d'une telle histoire de la langue, qui se joue dans la parole de l'écrivain, est autre que simplement successive : le présent du sens nouveau porte le sens déposé dans les mots usuels à un avenir qui nous est destiné. Nous faire entendre le sens inouï des mots de notre culture, de notre passé, nous invite à présent à faire retour sur le passé, sur ce qui a été originellement dit, pour lui donner un avenir. La parole de l'écrivain, destinant la langue à ses propres possibilités de dire, ouvertes initialement par la poésie, est ainsi historique, et nous-mêmes sommes destinés historiquement à en entendre et à en reprendre le sens nouveau à présent disponible. « *Nous sommes un dialogue* ».

Merleau-Ponty l'illustre par l'exemple de la lecture du philosophe qui, tout en usant des mots du sens commun, nous livre un texte à la signification complexe et bien souvent aride, mais dont la vérité inouïe s'ouvrira à nous de telle sorte que nous la porterons désormais et pourrons même finir par en parler nous-mêmes :

« 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 »²⁹.

Langue et destin culturel

La langue est notre destin.

La parole nous fait advenir comme ceux que nous sommes et nous destine à en reprendre historiquement le sens et la vérité, dans ce que l'on pourrait appeler la vie même de la langue et de la culture, la vie même de notre langue et de notre culture. Mais ne sommes-nous pas insensiblement retombés dans une vision que nous avons au préalable voulu écarter : la représentation de l'homme qui parle, de l'homme sujet parlant qui par ses dires accomplit l'acte par lequel culturellement la langue évolue, et ce dans un mouvement continu qui ne peut être qu'un enrichissement, même si quelques significations sont perdues en route ? Notre vision semble bien être là celle d'un sujet qui fait la langue et ses significations, qui fait l'histoire de ces significations, par l'acte culturel unique de prendre la parole.

L'homme n'est pourtant pas directement le sujet agissant de cette histoire, même s'il en est l'acteur, car, avons-nous dit, il ne possède pas la langue comme un avoir dont il dispose à son gré.

« 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 »³⁰

L'homme est par la langue qu'il parle remis au destin de ce qu'il est essentiellement : celui qui a à répondre du sens de ce qui est. Son être est d'exister comme un tel destin (*Dasein*). La langue lui est remis en partage afin qu'il révèle le sens de ce qui est. Il appartient donc à la langue, plutôt que celle-ci ne lui appartient. Et s'il en dispose comme d'un bien, ce n'est pas selon l'héritage culturel de ceux qui ont parlé sa langue avant lui, mais selon ce qu'il a reçu en partage pour être, comme homme, celui qu'il est et qui ne lui vient d'aucun homme avant lui, pas plus que cela pourrait être nécessairement déterminé par sa « nature ». Comment comprendre ce destinement si ce n'est peut-être par ce que les Grecs, avant Hölderlin ou Heidegger, attribuaient, pour le comprendre ainsi hors de tout déterminisme - culturel ou naturel -, aux dieux eux-mêmes ? Ce destin, cette possibilité d'aucune nécessité, nous frappe par son urgence

« 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 »³¹.

Comme hommes, comme êtres de parole, nous sommes destinés à répondre du sens de ce qui est autour de nous, nous sommes les destinataires de cet appel à répondre de ce qui est, mais nous pouvons aussi rester sourd à cet appel, ou y répondre très maladroitement, laissant alors le sens échapper, laissant la vérité non ou mal dite, ce qui ne signifie rien d'autre que dissimuler la vérité plutôt que de la dévoiler. Parler nous met en demeure de dire ce qui est. Seule la parole nous met dans la possibilité de le dévoiler, mais seule la parole nous met dans la possibilité de le recouvrir par des paroles insignifiantes.

Parce que nous parlons, nous portons la responsabilité de dire ce qui est, responsabilité périlleuse entre toutes. Si l'homme dispose de la langue, c'est comme du « plus périlleux des biens »³². Heidegger dans le texte cité reprend encore une parole de Hölderlin. Par la langue, l'homme peut dévoiler la vérité et sauvegarder le sens de ce qui est, mais parler, comme un geste, est risqué car l'homme ne maîtrise pas la portée de son dire : sauvegardera-t-il le sens, à quelles interprétations le livrera-t-il ? Ne court-il pas le risque que ses mots

revoilent plus qu'ils ne dévoilent la vérité de ce qui est ? Toute parole est péril, elle est *le* péril, car elle est risquée et menace de laisser échapper l'Être, étant à la fois périlleuse pour l'Être et périlleuse pour l'homme qui a la charge de le dévoiler et peut ainsi manquer son destin.

« 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 »³³.

Le destin de l'homme et le destin de la vérité se jouent donc dans la langue. Le destin historique de la culture se joue dans la langue. Le destin de répondre du sens de ce qui est contient donc en lui la possibilité d'autres destins : que la parole use le sens jusqu'à l'usure où elle ne laisse plus rien entendre que bavardage et platitude, dans l'illusion pourtant de dire quelque chose d'essentiel.

Hegel lui-même montre historiquement que la culture dans sa forme la plus pure et le plus spirituelle, « l'activité de juger et de parler » universellement, dépérit en bavardages de petits esprits « dans lequel l'esprit parle de lui-même », en bons mots spirituels, en mots d'esprit, qui, s'ils deviennent le trait brillant qui assure la reconnaissance et la situation sociale, n'en reste pas moins creux, « monosyllabiques » et sots, et font décliner la culture en sa négation, soit dans la nostalgie de la simplicité de l'état de nature, soit dans l'espérance de la vraie et divine spiritualité³⁴. Toute culture, comme destin historique, porte en elle la possibilité de décliner en une simple apparence de culture, lorsque la vérité initialement portée à la parole est reprise continûment dans une glose qui s'écoute parler et qui recouvre le sens devenu inaudible, lorsque par exemple, le dialogue n'a plus que la forme du colloque. Le péril du bavardage nous menace en permanence, et il est d'autant plus dangereux qu'il nous donne l'illusion de dire quelque chose de fondamental et de faire acte de culture.

Mais appartenant à la parole, nous pouvons aussi historiquement ne pas être appelé à porter l'Être à la parole et rester en silence, comme un peuple alors sans culture c'est-à-dire à ce moment de notre histoire sans destin. Bien sûr il se passera historiquement des choses, des événements, bien sûr des paroles seront proférées, il se peut aussi qu'il se réalise certains progrès, mais ce peuple historiquement s'en tiendra à mener les affaires courantes, tant qu'aucune parole décisive ne lui donnera un autre destin.

Conclusion

La parole nous est donc essentielle car nous nous destinons, en parlant, à nos possibilités existentielles. La langue nous dispose à être ce que nous sommes, à exister selon des modalités diverses selon la résolution qui est la nôtre d'écouter et de reprendre ce que notre langue nous offre à dire. En nos diverses manières de prendre la parole et de dire, nous réalisons notre monde et notre histoire, notre culture et notre destin. La parole est notre possible, auquel

nous pouvons nous rapporter sans fin, et qu'il ne faudrait pas user au point de risquer d'en tarir la source vive. Etre attentif, d'abord, à notre langue, c'est être soucieux de la diversité qu'elle nous donne à entendre, à dire et, peut on dire, à vivre. Notre expérience sera d'autant plus riche et diverse que nous saurons mieux la dire, sans doute pas en cherchant le mot adéquat unique ou l'expression parfaite – sans doute au contraire en une parole riche et diverse, aussi bien capable d'être concise et claire ou d'être répétitive, descriptive ou métaphorique, conceptuelle ou poétique, sans qu'il y ait à choisir parmi cette diversité l'unique expression juste. La poésie reste là notre instituteur. C'est donc à l'homme de rester à l'écoute des trésors que sa langue recèle, que sa culture lui offre : sens des mots, tournures infiniment significatives, paroles vraies des poètes et des écrivains. Cette écoute ne peut rester passive, et l'homme y trouve la source de son interprétation du monde. Toute écoute, toute réponse – toute parole est interprétation. L'interprétation donne corps au sens et à la vérité, la dévoile et la présente au monde. Définir notre rapport à la langue et au sens par l'interprétation n'a rien de réducteur, au contraire : parce que, comme le disait Aristote, « l'Etre se dit de manières multiples », parce que le sens est lui-même divers, parce que la langue est elle-même la diversité d'infinies possibilités de dire, parce que la langue, selon les mots que l'on se choisit, est notre possible, interpréter c'est porter la vérité à être ce possible qui ne cessera de nous enrichir. L'homme n'est pas réduit à interpréter parce qu'il ne peut pas comprendre et fixer la signification, qui ne peut être définie et adéquate sans être appauvrie. L'homme interprète parce que l'interprétation correspond à la diversité toujours possible du sens.

Ce que notre rapport à notre langue instaure culturellement n'est donc pas unique mais divers. Cette diversité est elle-même la condition de possibilité de nous ouvrir à la diversité des autres langues, celles que nous ne parlons ni naturellement ni culturellement, mais qui ne sont au fond pour nous pas moins naturelles ou pas moins culturelles que notre langue propre. C'est parce que nous sommes jetés dans la diversité de notre propre langue, dans les possibilités diverses de dire, d'avoir à dire, de se refuser à dire, que la diversité radicale que représente pour nous une langue étrangère n'est pas une barrière infranchissable. Apprendre une langue étrangère, la parler, la lire, la traduire, c'est s'ouvrir un peu plus et encore diversement à ce que la langue en soi, non plus celle-ci, familière, ou celle-là, étrangère, peut avoir à nous dire et nous apprendre, de sorte que nous en sauvions le sens. On pose souvent le problème de la traduction en terme d'adéquation et de fidélité, c'est-à-dire en terme d'unité, mais ne nous est-il pas maintes fois arrivé qu'un mot ou une expression d'une langue étrangère nous renvoie de façon significative au sens familier pour l'enrichir d'un sens inédit ? Par exemple le mot allemand « *Dasein* » éclaire le mot français « existence », et inversement, et le fait d'entendre *Dasein* comme un mot étranger et non comme un mot usuel, nous permet, à nous Français, qui ne faisons que comprendre l'allemand, d'entendre sa signification étymologique peut-être plus que ne le ferait un Allemand. Il est fort probable que l'intérêt du travail de traduction est justement dans la confrontation avec la diversité de la langue étrangère, plus que dans l'exploit final de réduire cette diversité dans l'identité de notre langue. La résolution à s'ouvrir aux possibles significations d'une autre langue, à entrer dans la possibilité qu'elle dévoile autrement le sens de ce qui est, peut seule guider la traduction, ultime forme de l'interprétation. Ici, comme ailleurs, la langue est notre possible, et la culture est celle que nous nous donnons par les mots, français et étrangers, dont nous faisons résonner le sens.

Hélène Devissaguet

-
- ¹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, p. 426.
- ² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, p. 426.
- ³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, p. 439.
- ⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, p. 439.
- ⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, p. 439.
- ⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, p. 439sq.
- ⁷ Merleau-Ponty, *Signes*, « Le langage et les voix du silence », p. 93 sq.
- ⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 213.
- ⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 218.
- ¹⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 225.
- ¹¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 219.
- ¹² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 208 et p. 226.
- ¹³ Merleau-Ponty, *Signes*, « Le langage et les voix du silence », p. 94.
- ¹⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 214.
- ¹⁵ Hölderlin, *Aphorisme 9* (III, 246 sq.).
- ¹⁶ Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, GA 39, traduction François Fédier, Gallimard, Paris, 1998, p. 72.
- ¹⁷ Stéphane Mallarmé, *Le Tombeau d'Edgard Poe*.
- ¹⁸ Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, GA 39, traduction François Fédier, Gallimard, Paris, 1998, p.67.
- ¹⁹ Hölderlin, *Fragment : Conciliateur, en qui nul n'a jamais cru...* (IV, 162sq.)
- ²⁰ Hölderlin, *En bleu adorable...*, (VI, 25, v. 32 sq.)
- ²¹ Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, GA 39, traduction François Fédier, Gallimard, Paris, 1998, p. 74.
- ²² Hölderlin, *Hypérion*.
- ²³ Merleau-Ponty, *Signes*, « Le langage et les voix du silence », p. 99.
- ²⁴ Merleau-Ponty, *Signes*, « Le langage et les voix du silence », p. 99.
- ²⁵ Merleau-Ponty, *Signes*, « Le langage et les voix du silence », p. 98.
- ²⁶ Merleau-Ponty, *Signes*, « Sur la phénoménologie du langage », p. 115.
- ²⁷ Merleau-Ponty, *Signes*, « Sur la phénoménologie du langage », p. 114.
- ²⁸ Merleau-Ponty, *Signes*, « Sur la phénoménologie du langage », p. 113.
- ²⁹ Merleau-Ponty, *Signes*, « Sur la phénoménologie du langage », p. 113sq.
- ³⁰ Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, GA 39, traduction François Fédier, Gallimard, Paris, 1998, p. 72.
- ³¹ Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, GA 39, traduction François Fédier, Gallimard, Paris, 1998, p. 74sq.
- ³² Hölderlin, *Fragment 13* (IV, 246)
- ³³ Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, GA 39, traduction François Fédier, Gallimard, Paris, 1998, p. 67sq.
- ³⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, pp. 448 à 453.