

D'UN ENTRETIEN SUR LA PAROLE

[Cet entretien entre «un Japonais» (J) et «un qui demande» (D) s'articule autour de la recherche du mot japonais pour exprimer ce qu'en Occident nous nommons «Parole»¹.]



«Le prunier a ouvert cinq bonheurs» (début du printemps)

¹ Il ne s'agit pas seulement ni même principalement de la parole au sens de langue parlée ou écrite, mais au sens infiniment plus englobant de déploiement de l'inconcevable Parole, de l'existence elle-même, et que l'Inde appela *vāc*, et que les premiers Grecs et l'Évangile de Jean appelèrent *λόγος* (*logos*).

- J. Vous connaissez le comte Shuzo Kuki. Il a étudié plusieurs années auprès de vous.
- D. Je garde fidèlement la mémoire du compte Kuki.
- J. Il est mort trop tôt. Son maître Nishida a composé son épitaphe. Plus d'un an il a travaillé pour son élève à cet hommage suprême.
- D. À ma grande joie, je possède des images de la tombe de Kuki et du bois où elle se dresse.
- J. Je connais le jardin du temple de Kyōto. Beaucoup de mes amis y visitent avec moi souvent la pierre funéraire. Le jardin fut fondé à la fin du XII^e siècle par le prêtre Honen sur la colline à l'est de la ville impériale d'alors, Kyōto, comme lieu de méditation et de recueillement.
- D. Ainsi donc, ce bois sacré demeure-t-il le juste lieu pour celui qui est mort prématurément.
- J. Toute sa pensée était tournée vers ce que les Japonais nomment *Iki*².
- D. Ce que dit ce mot, je ne pouvais, dans les entretiens avec Kuki, chaque fois que le pressentir de loin.
- J. Plus tard, après son retour d'Europe, le comte Kuki a fait cours à Kyōto sur l'esthétique de l'art et de la poésie japonaise. Ces cours ont paru en livres. Il cherche dans ce travail à considérer ce qu'est l'art japonais à l'aide de l'esthétique européenne.
- D. Si tel est le dessein, est-il permis d'avoir recours à l'esthétique ?
- J. Pourquoi pas ?
- D. Le nom aussi bien que ce qu'il nomme vient de la pensée européenne, de la philosophie. C'est pourquoi la visée esthétique ne peut, au fond, que rester étrangère à la pensée d'Extrême-Orient.
- J. Vous avez sans doute raison. Et pourtant, nous autres, Japonais, sommes contraints d'appeler à l'aide l'esthétique.
- D. Dans quel but ?
- J. Elle nous procure les concepts nécessaires pour saisir ce qui vient à nous comme art et poésie.
- D. Avez-vous besoin de concepts ?
- J. Selon toute vraisemblance. Car depuis la rencontre avec la pensée européenne, une incapacité de notre langue est venue à jour.
- D. Comment cela ?
- J. Il lui manque la force de définition grâce à laquelle les objets peuvent être représentés les uns par rapport aux autres dans un ordre clair, c'est-à-dire dans des relations mutuelles de hiérarchie et de subordination.
- D. Pensez-vous sérieusement que cette incapacité soit un défaut qui appauvrisse votre langue ?
- J. Dès lors que la rencontre du monde extrême-oriental et du monde européen est devenue inévitable, votre question exige certainement d'être examinée à fond.
- D. Vous touchez ici un point de controverse auquel nous revenions souvent, le comte Kuki et moi-même, à savoir : les Extrême-Orientaux ont-ils besoin, ont-ils même avantage à faire la chasse au système conceptuel européen ?
- J. Face à l'industrialisation technique de toutes les parties du monde, il semble bien qu'il n'y ait plus aucun moyen d'esquive.
- D. Vos paroles sont prudentes ; vous dites : il semble...
- J. Sans doute, car toujours demeure une possibilité, celle que, vu depuis notre manière d'être asiatique, le monde technique qui nous pris dans son arrachement ne puisse pas aller plus loin qu'au premier plan et... que...
- D. ... de ce fait une véritable rencontre avec la manière d'être de l'Europe n'ait pourtant pas lieu, malgré toutes les tentatives de s'y égarer et de s'y confondre.
- J. Peut-être même ne puisse par du tout avoir lieu.
- D. Nous est-il permis d'affirmer cela de façon s'inconditionnelle ?
- J. Je suis bien le dernier à l'oser. Comment serais-je sans cela venu en Allemagne ? Mais je vois sans cesse réapparaître le péril dont, apparemment, le comte Kuki lui-même n'est pas arrivé à se rendre maître.
- D. De quel péril parlez-vous ?

² 粹。

- J. Du péril que par la richesse conceptuelle que l'esprit des langues européennes tient disponible, nous nous laissons induire à rabaisser ce qui s'adresse à notre manière d'être en la requérant, à le rabaisser au rang de l'indéterminé et de l'insaisissable.
- D. Pourtant, un bien plus grand péril menace. Il nous concerne tous les deux ; et il est d'autant plus menaçant qu'il demeure plus en retrait.
- J. Comment cela ?
- D. Le péril menace depuis une contrée où nous ne soupçonnons pas, mais où pourtant il nous faudrait précisément en faire l'épreuve.
- J. Ainsi, vous avez déjà fait l'épreuve de ce péril ; sinon vous ne pourriez pas attirer l'attention sur lui.
- D. Il s'en faut de beaucoup que je l'aie éprouvé dans toute son ampleur ; mais je l'ai pressenti et justement dans les entretiens avec le comte Kuki.
- J. En avez-vous parlé avec lui ?
- D. Non, le péril surgissait de lui-même dans les entretiens, pour autant qu'ils étaient des entretiens.
- J. Je ne comprends pas ce que vous voulez dire.
- D. Nos entretiens n'étaient pas des discussions académiques, préparées et organisées. Quand quelque chose de tel semblait avoir lieu, par exemple dans le travail des séminaires, le comte Kuki restait silencieux. Les entretiens auxquels je fais allusion se déroulaient comme un libre jeu, chez nous ; le comte Kuki y venait même parfois avec sa femme qui portait alors la toilette japonaise d'apparat. Par là, le monde extrême-oriental resplendissait plus vivement et le péril de nos entretiens se donnait à voir plus distinctement.
- J. Je ne comprends toujours pas ce que vous voulez dire.
- D. Le péril de nos entretiens se dissimulait dans la langue même ; non pas dans *ce* dont nous nous entretenions, pas plus que dans la *manière* dont nous tentions de le faire.
- J. Pourtant le comte Kuki dominait extraordinairement bien la langue allemande, tout comme le français et l'anglais.
- D. Assurément. *Lui*, il savait dire en langue européenne ce qui était en question. Nous tentions de situer ce que vous nommez *Iki*³ ; mais là, c'est à *moi* que l'esprit de la langue japonaise demeurait fermé ; aujourd'hui encore il le reste.
- J. Les langues de l'entretien déplaçaient tout en *climat européen*.
- D. Alors, ce que cherchait à *dire* l'entretien, c'était l'essentiel de l'art et de la poésie d'*Extrême-Orient*.
- J. À présent, je comprends mieux où vous pressentez le péril. La langue de l'entretien ne cessait de détruire la possibilité de dire ce qui était en question.
- D. Il y a quelque temps, j'ai nommé (bien malhablement) la langue : «la maison de l'être». Si l'homme, par la parole de sa langue, habite dans la requête que l'être lui adresse, alors nous autres Européens, nous habitons, il faut le présumer, une tout autre maison que l'homme d'Extrême-Orient.
- J. Si l'on pose que les langues ici et là-bas, ne sont pas simplement diverses, mais depuis leur fond, se déploient autrement.
- D. Ainsi, un entretien de maison à maison demeure presque impossible.
- J. Vous avez raison de dire «presque». Car, après tout, c'était pourtant bien un entretien ; et, comme j'aimerais présager, un entretien tout à fait vivifiant. Lors des travaux de séminaires qu'il faisait avec nous, à l'université de Kyōto, le comte Kuki revenait toujours à ces entretiens avec vous. Cela se produisait surtout lorsque nous insistions pour connaître exactement la raison qui l'avait poussé à venir en Allemagne étudier auprès de vous. Votre livre *Sein und Zeit* n'était pas encore paru. Mais plusieurs professeurs japonais, parmi eux notre vénéré professeur Tanabé, étaient partis, après la Première Guerre mondiale, chez Husserl, à Fribourg-en-Brisgau afin d'étudier auprès de lui la phénoménologie. C'est ainsi que mes compatriotes ont fait personnellement votre connaissance.
- D. Ce que vous rappelez est tout à fait juste. À cette époque, j'étais assistant de Husserl ; et chaque semaine je lisais avec les étudiants japonais la première œuvre capitale de Husserl, les *Recherches logiques*. Le Maître ne tenait alors plus en très haute estime l'œuvre qu'il avait publiée vers le début du siècle. J'avais pourtant

³ 粹。

quant à moi mes raisons de donner la préférence aux *Recherches logiques* pour servir d'introduction à la phénoménologie. Et le Maître, avec magnanimité, tolérait ce choix.

- J. Nos professeurs ont assisté, durant l'année 1921, je crois, à un de vos cours. Ils en ramenèrent au Japon une transcription. Le titre en était, si je ne me trompe, «Expression et phénomène» (*Ausdruck und Erscheinung*).
- D. C'était bien, en tout cas, le thème du cours. Le professeur Kuki, quant à lui, a dû avoir ses raisons pour venir avec moi à Marbourg.
- J. Sans aucun doute. Je crois même que ces raisons remontent audit cours, dont la transcription donna lieu à bien des discussions, au Japon comme ailleurs.
- D. Les transcriptions sont assurément des sources équivoques. En outre, le cours était lui-même bien imparfait. Cependant, c'est là que commençait à s'éveiller la tentative de prendre un chemin dont je ne savais pas où il me mènerait. Seules les perspectives qu'il ouvrait au plus proche m'étaient connues, parce qu'elles m'attiraient sans relâche, même si l'horizon ne cessait de se déplacer et de s'obscurcir.
- J. Mes compatriotes ont également dû en savoir quelque chose. Partout, on entendait répéter que vos questions tournaient autour du problème de la parole et de l'être.
- D. Voilà qui n'était pas trop difficile à reconnaître ; déjà dans le titre de mon travail d'habilitation, en 1915, le Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, les deux perspectives ressortaient en évidence. «Doctrine des catégories», tel est en effet le nom traditionnel pour l'examen de l'être de l'étant ; et «doctrine de la signification», cela signifie la *grammatica speculativa*, c'est-à-dire la méditation de la métaphysique sur la parole, dans son rapport à l'être. Pourtant, toutes ces relations m'étaient à l'époque encore opaques.
- J. C'est bien pourquoi vous avez fait silence pendant douze ans.
- D. Et le livre paru en 1927, *Sein und Zeit*, c'est à Husserl que je l'ai dédié, parce que c'est la phénoménologie qui avait offert des possibilités pour un cheminement.
- J. Il me semble cependant que la thématique «parole et être» restait à l'arrière-plan.
- D. Comme elle le restait dans le cours de 1921 dont vous parliez tout à l'heure. Il en était d'ailleurs de même des questions à propos de la poésie et de l'art. C'était le temps de l'expressionnisme ; ces domaines ne cessaient de m'être présents ; plus encore (et cela dès le temps de mes études, avant la Première Guerre mondiale) la poésie de Hölderlin et de Trakl. Et encore avant, pendant les dernières années de lycée, précisément à l'été 1907, me rencontre la question de l'être, sous la forme de la Dissertation de Franz Brentano, le maître de Husserl. Elle s'intitule *De la signification multiple de l'étant selon Aristote* et date de l'année 1862. Ce livre, c'est mon compatriote, mon paternel ami le docteur Conrad Gröber, qui me l'offrit ; il devait devenir plus tard archevêque de Fribourg –en-Brisgau et, à cette époque, il était curé de l'église de la Trinité à Constance.
- J. Possédez-vous toujours ce livre ?
- D. Tenez, vous pouvez le voir et lire l'inscription qui y est portée : Mon premier fil conducteur à travers la philosophie grecque pendant les années de lycée. Je ne vous raconte pas tout cela pour vous faire croire que je savais déjà alors tout ce dont je suis encore en quête. Mais peut-être pour vous qui, comme professeur de littérature allemande, connaissez et aimez particulièrement l'œuvre de Hölderlin, cela confirme-t-il une parole du poète, dans la quatrième strophe de l'hymne Le Rhin :

Car

Tout comme tu commenças, tu vas rester.

- J. Le questionnement en quête de la parole et de l'être, voilà peut-être un présent du rayon de lumière qui vous a atteint.
- D. Qui pourrait prétendre qu'un tel présent lui était destiné ? Je ne sais qu'une seule chose : c'est parce que la méditation de la langue et de l'être oriente depuis le début mon chemin de pensée que l'examen de leur site demeure autant à l'arrière-plan. Peut-être est-ce le défaut radical du livre *Sein und Zeit* que je me suis trop tôt aventuré trop loin.
- J. Voilà qui e laisserait à peine soutenir de vos pensées à propos de la parole.
- D. Certes ; c'est seulement vingt ans après l'écrit d'habilitation que je me suis risqué dans un cours à situer la question en quête de la parole. Cela se passait à l'époque où pour la première fois j'ai communiqué dans des cours des interprétations d'hymnes d'Hölderlin. Durant le semestre d'été 1934, je fis un cours dont le

titre était : «Logique». C'était en fait une méditation sur le *λόγος*, où je cherchais le déploiement même de la parole. Puis, presque dix ans passèrent encore jusqu'à ce que je sois en mesure de dire ce que je pensais ; le mot approprié fait aujourd'hui encore défaut. L'horizon et la perspective, pour la pensée qui s'efforce de répondre et correspondre au déploiement propre de la parole, cet horizon demeure, quant à son entière ampleur, encore voilé. C'est pourquoi je ne vois encore pas si ce que je cherche à penser comme déploiement de la parole (*als Wesen der Sprache*) arrive aussi à suffire pour le déploiement de la parole extrême-orientale, ni même si, à la fin —ce qui serait du même coup le commencement—, un déploiement de la parole peut parvenir à l'expérience de la pensée, tel qu'il garantirait l'entrée en mutuel dialogue du dire (*Sagen*) européen, c'est-à-dire occidental, et du dire de l'Extrême-Orient, et cela d'une manière telle qu'en elle chantât ce la qui jaillit d'une unique source.

- J. Cette source, alors, restant encore cachée aux deux mondes de parole.
- D. C'est cela. Voilà pourquoi votre visite m'est particulièrement bienvenue. Comme vous avez traduit en japonais des drames de Kleist et quelques-unes de mes conférences sur Hölderlin, comme votre méditation est tout particulièrement tournée vers la poésie, vous avez meilleure oreille pour les questions que j'adressais, il y a déjà presque trente-cinq ans, à vos compatriotes.
- J. Ne surestimez pas mes capacités ; partant de notre poésie japonaise, j'ai toujours encore de la peine à faire l'épreuve de la poésie européenne d'une manière qui satisfasse à ce qu'elle est.
- D. Même si demeure le péril que recèle nécessairement en lui-même notre entretien mené en allemand, je crois néanmoins avoir entre-temps appris suffisamment pour questionner mieux qu'il y a plusieurs décennies.
- J. À cette époque, les entretiens de mes compatriotes avec vous, à la suite de vos cours, allaient dans une autre direction.
- D. C'est pourquoi je vous demande à présent : quelles raisons poussaient les professeurs japonais, et ensuite tout spécialement le comte Kuki, à donner tant d'attention à la transcription de ce cours ?
- J. Je ne puis vous parler que des explications du comte Kuki. Elles ne m'ont jamais paru parfaitement claires ; cherchant à caractériser votre pensée, il se référait fréquemment à l'expression «herméneutique».
- D. Autant que je me souvienne, je fis usage pour la première fois de ce nom dans un cours ultérieur, durant l'été 1923. C'est vers cette époque que je commençai les premières esquisses en vue de *Sein und Zeit*.
- J. À notre jugement, le comte Kuki ne parvint jamais à expliquer de façon satisfaisante la notion d'herméneutique, ni quant au sens du mot ni quant à la signification selon laquelle vous parliez d'une phénoménologie herméneutique. Kuki se bornait à souligner sans cesse que cette dénomination caractérisait une nouvelle orientation de la phénoménologie.
- D. C'est bien aussi l'impression que cela devait faire. Cependant, pour moi, il ne s'agissait ni d'une orientation au sein de la phénoménologie ni de faire du nouveau. Je cherchais bien plutôt inversement à penser plus originalement ce qu'est la phénoménologie afin, de cette manière, de la ramener en propre dans son appartenance à la philosophie occidentale.
- J. Soit, mais pourquoi avez-vous choisi ce nom d'«herméneutique» ?
- D. La réponse à votre question se trouve dans l'introduction à (§ 7 C). Mais je veux bien vous en dire plus afin d'ôter à l'usage de ce nom l'apparence du fortuit.
- J. Je me souviens que c'est précisément là-dessus que l'on a trouvé à redire.
- D. La notion d'herméneutique m'était familière depuis mes études en théologie. À cette époque j'étais tenu en haleine surtout par la question du rapport en la lettre des Écritures saintes et la pensée spéculative de la théologie. C'était, si vous voulez, le même rapport, à savoir le rapport entre la parole et être, mais voilé et inaccessible pour moi, de sorte qu'à travers bien des détours et des fourvoiements, je cherchais un fil conducteur.
- J. Je connais bien trop peu la théologie chrétienne pour avoir une vue d'ensemble de ce que vous mentionnez. Toutefois, une chose est manifeste : par votre provenance, le cours des études de théologie, vous avez une tout autre origine que ceux qui, de l'extérieur, font quelques lectures pour savoir ce que contient cette discipline.
- D. Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée. Provenance est toujours avenir.
- J. Si tous deux s'appellent l'un l'autre et si la méditation s'enracine en un tel appel...

- D. ... devenant ainsi vrai présent. Plus tard, j'ai retrouvé la dénomination d'«herméneutique» chez Wilhem Dilthey, dans sa théorie des sciences historiques de l'esprit. L'herméneutique était familière à Dilthey depuis la *même* source, c'est-à-dire depuis ses études de théologie et en particulier depuis son travail sur Schleiermacher.
- J. L'herméneutique, pour autant que je suis instruit par la philologie, est la science qui traite des buts, des chemins et des règles de l'interprétation des œuvres littéraires.
- D. D'abord, et d'une manière déterminante, elle s'est constituée de concert avec l'interprétation du Livre des livres, la Bible. Une leçon, tirée des manuscrits posthumes de Schleiermacher, a été publiée sous le titre de *Herméneutique et Critique, considérées particulièrement eu égard au Nouveau Testament* (1838). J'ai cette conférence à la main et je vous lis les deux premières phrases de l'«Introduction générale» : «Herméneutique et Critique, toutes deux disciplines philologiques, toutes deux théories d'un art, vont ensemble, parce que l'exercice de l'une présuppose l'autre. La première est en général l'art de bien comprendre le discours d'un autre, principalement le discours écrit ; le seconde est l'art de bien juger l'authenticité des écrits et des extraits d'écrits, et de les vérifier à partir de témoignages et d'indications suffisantes.»
- J. Ainsi, l'herméneutique, convenablement élargie, peut désigner la théorie et la méthodologie de tout genre d'interprétation, par exemple aussi celle des œuvres des arts plastiques.
- D. Tout à fait.
- J. Employez-vous le nom d'herméneutique dans ce sens large ?
- D. Si je reste dans le style de votre question, alors je dois répondre : le nom d'herméneutique est pris, dans *Sein und Zeit*, en un sens *encore* plus large ; «plus large» ne signifie pas ici un pur et simple élargissement de la même signification à un domaine de validité plus étendu. «Plus large» signifie : provenant de cette largesse (*Weite*) qui jaillit en sortant du déploiement initial de l'être. Herméneutique, dans *Sein und Zeit*, ne signifie ni la doctrine de l'art d'interpréter ni l'interprétation elle-même, mais plutôt la tentative de déterminer ce qu'est l'interprétation avant tout à partir de ce qui est herméneutique.
- J. Que veut alors dire «ce qui est herméneutique»? Je n'ose, bien que la tentation soit grande, céder au soupçon que vous utilisez à présent de façon arbitraire l'adjectif «herméneutique». Quoi qu'il en soit, ce qui m'importe, c'est de vous entendre me donner un éclaircissement authentique, si je puis dire, de l'emploi que vous faites de ce mot, sans quoi continuera de me rester obscur d'où la méditation du comte Kuki a été mise en chemin.
- D. Je réponds volontiers à votre demande. Seulement, il ne faut pas que vous en attendiez trop. Car ce dont il s'agit est énigmatique ; peut-être même ne s'agit-il pas là de quelque chose.
- J. S'agirait-il plutôt d'un processus ?
- D. Ou bien d'un tenant de question⁴. Mais, avec de telles dénominations, nous débouchons bien vite dans l'insuffisant, dans l'Impossible à atteindre.
- J. Ce qui n'a pourtant lieu que si nous avons déjà en vue, d'une manière ou d'une autre, cela à quoi notre dire aimerait atteindre.
- D. Il ne vous aura pas échappé que, dans mes écrits ultérieurs, je n'emploie plus le mot «herméneutique» ni l'adjectif qui lui correspond.
- J. On dit que vous auriez changé de position.
- D. J'ai quitté une position antérieure, non pour l'échanger contre un autre, mais parce que le lieu où je me tenais auparavant, lui aussi, n'était qu'une halte en cours de route. Ce qui demeure dans une pensée, c'est le chemin. Et les chemins de pensée abritent en eux cette ressource secrète : nous pouvons aller sur eux en marchant en avant aussi bien qu'en arrière ; mieux encore : le cheminement qui recule, seul, nous mène de l'avant.
- J. «De l'avant», dites-vous, mais non au sens d'un progrès. C'est plutôt... comment dire... j'ai peine à trouver le mot adéquat.
- D. «Avant», «devant», jusqu'à cette proximité la plus proche que nous sautons constamment, mais qui chaque fois nous sidère d'une nouvelle étrangeté, quand nous l'entrevoyons.

⁴ *Sach-Verhalt*, ou : comment se tient d'un seul tenant un ensemble qui fait question, étant ce dont il s'agit.

- J. C'est pourquoi aussi nous la laissons bien vite échapper du regard, pour nous en tenir à ce qui est courant et utile.
- D. Alors que le proche, si vite sauté, aurait plutôt tendance à nous ramener en arrière.
- J. En arrière, soit, mais où ?
- D. Dans ce qui vient en commencement (*in das Anfangende*).
- J. J'ai peine à comprendre cela, si je dois le penser à partir de ce que vous en avez dit jusqu'ici dans vos écrits.
- D. Et pourtant c'est vers cela que vous avez fait signe tout à l'heure en nommant le présent qui prend source dans l'appel que se lancent l'un à l'autre provenance et avenir.
- J. Ce que, peut-être, vous présumez, je le vois plus clairement dès que je pense en partant de ce que nous expérimentons, nous autres, Japonais. Toutefois, je ne suis pas certain d'une chose : à savoir si c'est bien le même que vous avez en vue.
- D. Voilà qui pourrait s'avérer dans notre entretien.
- J. Pour nous, il ne me paraît pas étrange qu'un entretien laisse dans l'indéterminé ce que l'on a proprement en vue, plus encore : qu'il le ramène à l'abri dans l'indéterminable.
- D. Cela fait partie, à mon avis, de tout entretien réussi entre gens qui pensent. Un tel entretien a, comme de soi-même, pouvoir de prendre garde à ce que non seulement cet indéterminable ne s'échappe pas, mais que, dans le cours de l'entretien, il déploie de façon toujours plus rayonnante sa force de recueillement.
- J. Cette possibilité-là de réussir, voilà sans doute ce qui manquait dans nos entretiens avec le comte Kuki. Nous autres, plus jeunes, nous exigeons trop directement de lui qu'il satisfasse notre volonté de savoir par des informations commodes à manier.
- D. Vouloir savoir, la rage d'avoir les explications, ne nous mène jamais à un questionnement qui pense. Vouloir savoir est toujours déjà la prétention masquée d'une conscience de soi-même qui se réclame d'une raison inventée par soi et de la rationalité de cette raison. *Vouloir* savoir ne *veut* précisément pas attendre devant ce qui est digne de pensée.
- J. C'est ainsi, de fait, que nous voulions seulement savoir en quelle mesure l'esthétique européenne était susceptible d'élever à une plus grande clarté cela à partir de quoi notre art et notre poésie reçoivent leur déploiement.
- D. Et cela serait ?
- J. Nous avons pour lui un mot qui a déjà été mentionné, le nom *Iki*.
- D. Combien de fois ai-je entendu ce mot de la bouche de Kuki, sans toutefois pouvoir faire l'expérience de qui est dit en lui.
- J. Cependant, pour Kuki, le *Iki* a dû en quelque façon parvenir dans une lumière plus vive grâce à ce que vous entendiez par «ce qui est herméneutique».
- D. Je pressentais bien quelque chose de ce genre ; mais je n'arrivais jamais à le suivre dans ses intuitions.
- J. Ce qui vous en empêchait vous l'aviez déjà désigné : la langue de l'entretien était la parole européenne ; or, il s'agissait d'expérimenter et de penser le déploiement extrême-oriental de l'art japonais.
- D. Ce que nous discussions était d'avance forcé à venir de ce côté-ci, dans le domaine des représentations européennes.
- J. À quoi vous en rendiez-vous compte ?
- D. À la manière dont Kuki élucidait ce mot fondamental : *Iki*. Il parlait de rayonnement sensible, par le ravissement irrésistible duquel quelque chose de suprasensible parvient à transparaître.
- J. En l'exposant ainsi, Kuki a touché, à mon avis, ce dont nous faisons l'expérience dans l'art japonais.
- D. Votre expérience se meut en conséquence dans la différence d'un monde sensible et d'un monde suprasensible. Sur cette différence repose ce que l'on nomme depuis longtemps la métaphysique occidentale.
- J. Renvoyant à la différence qui régit la métaphysique, vous effleurez la source du péril dont nous avons parlé. Notre pensée, si je puis la nommer ainsi, connaît bien quelque chose qui ressemble à la différence métaphysique ; pourtant, la différenciation elle-même et avec elle ce qui, en elle, est différencié ne se

laissent pas saisir à l'aide des concepts métaphysiques. Nous disons *Iro*⁵, c'est-à-dire couleur, et nous disons *Kouou*, c'est-à-dire le vide, l'ouvert, le ciel. Nous disons : sans *Iro*, nul *Kouou*.

- D. Cela paraît exactement correspondre à ce que dit la doctrine européenne, c'est-à-dire la métaphysique de l'art, quand elle représente esthétiquement l'art. L'αἰσθητόν, le sensible qui peut être perçu, laisse transparaître le νοητόν, le non-sensible.
- J. Vous comprendrez à présent à quel point la tentation était grande pour Kuki de déterminer le *Iki* à l'aide de l'esthétique européenne, c'est-à-dire, selon votre indication, de le déterminer métaphysiquement.
- D. Plus grande était et reste ma crainte que, sur ce chemin, le déploiement propre de l'art extrême-oriental soit recouvert et déplacé dans un domaine qui ne soit pas à sa mesure.
- J. Je partage tout à fait votre crainte ; car *Iro* nomme bien la couleur, mais vise cependant essentiellement davantage que du sensiblement perceptible, quel qu'il soit. *Kouou* nomme bien le vide et l'ouvert, mais vise pourtant autre chose que ce qui n'est que suprasensible.
- D. Vos indications, que je ne peux suivre que de loin, aggravent mon inquiétude. Plus grande encore que la crainte dont j'ai parlé, est en moi l'espérance que notre entretien, né du souvenir où nous pensons au comte Kuki, pourrait réussir.
- J. Vous voulez dire qu'il pourrait nous porter plus près de ce qui n'est pas dit ?
- D. Par là nous serait déjà accordée une richesse : beaucoup de choses dignes d'être pensées.
- J. Pourquoi dites-vous «serait» ?
- D. Parce que je vois *encore* plus distinctement le péril : la langue de notre entretien ne cesse, à mesure, de ruiner la possibilité de dire ce dont nous parlons.
- J. Parce que la langue elle-même repose sur la différence métaphysique du sensible et du non-sensible, dans la mesure où les éléments de base, son et lettre d'un côté, signification et sens de l'autre, supportent la structure de la langue.
- D. Du moins dans l'horizon de la représentation européenne. En va-t-il de même chez vous ?
- J. Guère. Pourtant, comme je l'ai déjà indiqué, la tentation est grande d'appeler à l'aide les modes de représentation européens et leurs concepts.
- D. Elle est renforcée par un processus que j'aimerais pouvoir nommer la complète européanisation de la Terre et de l'homme.
- J. Beaucoup voient dans ce processus le triomphe de la raison. N'a-t-elle pas été saluée comme une divinité à la fin du XVIIIe siècle, lors de la Révolution française ?
- D. Certes. On va même si loin dans l'idolâtrie de cette divinité que l'on peut dénigrer comme déraison toute pensée qui récuse comme non originale la prétention de la raison.
- J. La domination intouchable de votre raison européenne, on la croit consacrée par les succès de la rationalité que le progrès technique nous met heure après heure sous les yeux.
- D. Cet éblouissement aveugle à ce point qu'on ne peut même plus voir comment l'européanisation de l'homme et de la Terre attaque et ronge aux racines tout ce qui est essentiel. Toutes les sources paraissent devoir s'épuiser.
- J. Un exemple frappant de ce que vous dites est le film *Rashomon*, bien connu dans le monde entier. Peut-être l'avez-vous vu ?
- D. Par bonheur oui. Malheureusement une seule fois. J'ai cru y éprouver ce qu'il y a de fascinant dans le monde japonais, ce qui vous emporte en plein secret.. Aussi, je ne comprends pas pourquoi vous donnez précisément ce film comme exemple de l'européanisation qui consume tout.
- J. Nous autres, Japonais, nous trouvons bien trop réaliste la représentation, par exemple dans les scènes de duel.
- D. Pourtant, n'y a-t-il pas aussi des gestes pleins de retenue ?
- J. Ce genre de choses peu apparentes et que le regard européen peut difficilement remarquer coule à flots dans tout le film. Je pense à une main calmement posée, en laquelle se rassemble un toucher qui demeure infiniment loin de tout palper et qui ne peut même plus être appelé un geste, au sens où je crois comprendre ce mot dans l'usage qu'en fait votre langue. Car cette main est traversée et portée par un appel qui vient

⁵ 色。

depuis très loin, tout en l'appelant à aller encore plus loin. Cette main repose dans la portée d'un appel qui se porte à elle depuis le calme silence de la paix.

- D. Mais à voir de tels gestes qui sont autres que nos gestes, je ne comprends plus du tout pourquoi vous pouvez prendre ce film comme exemple de l'euro-péanisation.
- J. Cela n'est pas compréhensible parce que je ne me suis exprimé qu'insuffisamment. Mais pour pouvoir le faire, j'ai justement besoin de votre langue.
- D. Et vous ne prenez pas garde au péril que cela représente ?
- J. Peut-être se laisse-t-il conjurer pour quelques instants.
- D. Tant que vous parlez de «réalisme», votre discours est celui de la métaphysique et vous vous mouvez au sein de la différence entre réel (entendu comme sensible) et idéal (entendu comme non sensible).
- J. Vous avez raison. Toutefois, me référant au «réalisme», je n'avais pas tant en vue un certain grossissement des effets, ça et là, qui demeure d'ailleurs, compte tenu des spectateurs *non* japonais, inévitable. Parlant du réalisme du film, je voulais au fond dire quelque chose de tout autre, à savoir que le monde japonais en général était capturé dans l'objectivation de la photographie, qu'il était proprement forcé à prendre la pose devant elle, bref qu'il était réduit à figurer comme disponible (*gestellt*).
- D. Si je vous ai bien prêté attention, vous aimeriez dire que le monde d'Extrême-Orient et le produit techniquement esthétique de l'industrie cinématographique sont mutuellement incompatibles.
- J. C'est exactement cela. Quelle que soit la qualité esthétique d'un film japonais, le seul fait que notre monde soit exposé dans le film réduit ce monde à prendre place dans le domaine de ce que vous nommez l'obstant (*das Gegenständliche* : le se-t tenir en face caractéristique de l'objet). Le film et son faire-devenir-objet, n'est-ce pas déjà une conséquence d'une euro-péanisation qui s'étend toujours plus en avant ?
- D. Un Européen ne peut que difficilement comprendre ce que vous dites.
- J. Certes et avant tout parce que ce qui est au premier plan dans le monde japonais est tout à fait européen ou, si vous voulez, américain. L'arrière-plan du monde japonais, ou mieux, cela que ce monde est lui-même, vous pouvez en faire l'épreuve, au contraire, dans le théâtre Nō.
- D. Je ne connais qu'un livre sur le Nō.
- J. Lequel, si vous me permettez la question ?
- D. Le mémoire de Benl.
- J. Suivant le jugement des Japonais, c'est un travail qui va tout à fait au fond et de loin ce que vous pouvez lire de mieux sur le théâtre Nō.
- D. Avec la lecture d'un livre, rien n'est encore gagné.
- J. Il vous faudrait pouvoir assister à des spectacles de Nō. Mais même cela reste difficile tant que vous n'êtes pas capable d'habiter une manière d'être japonaise. Afin que vous puissiez entrevoir, ne serait-ce que de loin, quelque chose de ce qui donne le ton au Nō, j'aimerais d'une remarque vous aider à avancer. Vous savez que la scène japonaise est vide.
- D. Ce vide exige un recueillement inhabituel.
- J. Grâce à lui il n'est alors plus besoin que d'un geste minime de l'acteur pour faire apparaître à partir d'un rare repos quelque chose de prodigieux.
- D. Comment l'entendez-vous ?
- J. Quand par exemple c'est un paysage de montagne qui doit apparaître, l'acteur lève lentement sa main ouverte et la tient immobile au-dessus des yeux à la hauteur des sourcils. Me permettez-vous de vous montrer ?
- D. Je vous en prie.
- Le Japonais lève et tient la main comme il l'a décrit.
- Voilà sans contredit un geste dans lequel un Européen aura bien de la peine à se retrouver.
- J. De plus, le geste repose moins dans le mouvement visible de la main, et pas d'abord dans le maintien du corps. Le propre de ce qui s'appelle «geste» dans votre langue se laisse difficilement dire.
- D. Et pourtant ce mot est-il peut-être un secours afin de pouvoir en vérité éprouver ce qui est à dire.
- J. Finalement, cela coïncide avec ce que j'ai dans l'idée.
- D. Geste est recueillement d'un porter.
- J. Intentionnellement sans doute vous ne dites pas d'un porter qui soit nôtre, de notre comportement.

- D. Parce que ce qui porte à proprement parler, cela d'abord se porte *jusqu'à* nous.
- J. Alors que nous lui portons en contrepartie seulement la part que nous prenons à lui.
- D. Où cela qui se porte jusqu'à nous a d'avance porté et inclus dans l'apport notre porter-en-contrepartie.
- J. Vous nommez donc geste : le recueil, en soi originellement uni, de porter à la rencontre en contrepartie et de porter en se portant *jusqu'à*.
- D. Le péril de cette formulation reste sans contredit que l'on se représente le recueil, le rassemblement, comme une mise-ensemble ayant lieu après coup...
- J. Au lieu de faire l'épreuve que tout porter, qu'il se porte jusqu'à ou qu'il se porte à la rencontre en contrepartie, ne jaillit jamais que du recueil.
- D. Si nous avons le bonheur d'arriver à penser les gestes dans ce sens, où irions-nous chercher le propre du geste que vous m'aviez montré?
- J. Dans un regard, lui-même invisible, qui se porte en un tel recueil à la rencontre du vide, que dans le vide et par lui la montagne fasse apparition.
- D. Le vide est alors le même que le Rien, à savoir ce pur déploiement que nous tentons de penser comme l'Autre par rapport à tout ce qui vient en présence et à tout ce qui s'absente.
- J. Certes. C'est pourquoi, au Japon, nous avons aussitôt compris la conférence «Qu'est-ce que la métaphysique?», lorsqu'elle parvint jusqu'à nous en 1930 grâce à la traduction qu'en a risquée un étudiant japonais qui assistait alors à vos cours. Nous nous étonnons aujourd'hui encore et nous nous demandons comment les Européens ont donné dans l'idée de prendre dans un sens nihiliste le Rien dont ladite conférence entreprend la situation. Pour nous, le vide est le nom le plus haut pour cela que vous aimeriez pouvoir dire avec le mot : «être»...
- D. ... en une tentative de pensée dont les premiers pas sont encore aujourd'hui incontournables. Elle devint, certes, l'occasion d'une grande confusion qui trouve son fond au cœur même de ce qui est en question et se rattache à l'emploi du nom d'«être». Car à proprement parler, ce nom appartient à la propriété de la langue métaphysique, alors qu'avec ce mot j'intitule la tâche qui s'efforce de porter au jour le déploiement (*das Wesen*) de la métaphysique, et par là seulement d'amener cette dernière à prendre place dans ses limites.
- J. Quand vous parlez d'un dépassement de la métaphysique, c'est cela que vous avez en vue.
- D. Cela seulement. Il ne s'agit ni de démolir ni même de renier la métaphysique. Vouloir de telles choses, ce serait, prétention puérile, ravalier l'histoire.
- J. Pour nous, de loin, cela a toujours été un sujet d'étonnement que l'on n'arrête pas de vous prêter une attitude de rejet par rapport à l'histoire, jusqu'ici, de la pensée, alors que tout votre effort au contraire tend uniquement à préparer son originale appropriation.
- D. Quant à savoir si cette appropriation peut réussir, cela peut et doit être remis en question.
- J. Que le débat de cette question n'ait pas encore trouvé sa bonne voie tient, à côté de beaucoup d'autres motifs, principalement à la confusion qu'a instituée votre emploi ambigu du mot «être».
- D. Vous avez raison; mais où l'on s'embrouille, c'est quand, la confusion occasionnée, on l'impute à ma propre tentative de pensée, elle qui, sur son chemin, connaît clairement la différence entre «être» entendu comme «être de l'étant» et «être» comme «être» en vue de son propre sens, c'est-à-dire de sa vérité (éclaircie).
- J. Dans quel dessein n'avez-vous pas abandonné aussitôt et catégoriquement le mot «être», le laissant exclusivement à la langue de la métaphysique? Pourquoi n'avez-vous pas aussitôt donné son nom propre à cela que, par le détour à travers le déploiement du temps, vous cherchiez comme le «sens de l'être»?
- D. Comment peut-il donner le nom de ce qu'il cherche, celui qui est encore à chercher? La trouvaille a lieu quand le mot qui nomme vient vous interpeller.
- J. Ainsi donc, la confusion engendrée, il faut tenir bon et la soutenir.
- D. Sans contredit, et peut-être pour longtemps, et seulement de telle sorte que nous tâchions soigneusement à débrouiller la confusion.
- J. Cela seul mène en plein air, dans l'espace libre.
- D. Mais le chemin jusque-là ne se laisse pas jalonner ni planifier comme une route. La pensée va au gré d'une façon de bâtir le chemin que j'aimerais presque appeler prodigieuse.

- J. Sur ce chemin, il faut que les bâtisseurs retournent quelquefois aux chantiers dépassés et abandonnés, ou même qu'ils reculent plus loin derrière.
- D. Je m'émerveille de la pénétration de votre regard sur le style des chemins de pensée.
- J. Nous avons en ce domaine une riche expérience; mais elle n'est pas mise en forme de méthodologie conceptuelle, ce qui détruirait toute vivacité native des démarches de la pensée. En outre, c'est vous-mêmes qui m'avez donné occasion de voir plus distinctement le chemin de votre pensée.
- D. Comment cela?
- J. Bien que vous soyez économe du mot «être», vous avez récemment employé de nouveau ce nom, dans un contexte qui me devient toujours plus proche pour m'apparaître même comme ce qu'il y a de plus essentiel dans votre pensée. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, vous caractérisez la parole de la langue comme la «maison de l'être»; aujourd'hui, au début de notre entretien, vous avez vous-même fait allusion à cette tournure. Et, me remémorant cela, je dois m'aviser que notre entretien s'est fort écarté de son chemin.
- D. Ça en a l'air. Mais en vérité nous en sommes seulement à arriver sur ce chemin.
- J. Je ne suis pas capable, pour l'instant, d'embrasser cela du regard. Nous tentions de parler à propos de l'interprétation esthétique de l'*Iki* que faisait le comte Kuki.
- D. Nous le tentions et ce faisant nous ne pouvions éviter de prendre en considération le péril de tels entretiens.
- J. Nous avons reconnu que le péril tient au déploiement, en retrait, de la parole.
- D. Et à l'instant vous avez nommé la tournure «maison de l'être», qui aimerait donner à entendre le déploiement de la parole.
- J. Ainsi nous sommes en fait restés sur le chemin de l'entretien.
- D. Et sans doute uniquement parce que, sans bien le savoir, nous prêtions oreille à cela qui seul, laisse réussir un entretien et que vous avez nommé...
- J. ... cet indéterminé qui détermine, qui donne le ton alors qu'il ne l'a pas reçu d'ailleurs (*jenes unbestimmte Bestimmende*)...
- D. ... auquel nous laissons intacte la voix de sa parole interpellante.
- J. Au péril que cette voix, dans notre cas, soit le silence même de la paix (*die Stille*).
- D. À quoi pensez-vous à présent ?
- J. Au même que vous, au déploiement de la parole.
- D. C'est ce qui, le déterminant, donne le ton à notre entretien. Mais en même temps, il ne nous est pas permis d'y toucher.
- J. Certes pas, si vous entendez par là le mouvement d'étendre la main pour le saisir, au sens de la saisie qu'effectuent les structures conceptuelles de la pensée européenne.
- D. Mais ce n'est même pas cela, bien sûr, que j'ai dans l'idée. «Maison de l'être», cette tournure ne livre pas non plus un concept pour l'essence de la parole, au grand dam des philosophes, dont la mauvaise humeur en trouve plus, dans des tournures de ce genre, que ruine de la pensée.
- J. À moi aussi votre tournure «maison de l'être» me donne beaucoup à penser, mais pour d'autres raisons. C'est parce que je sens qu'elle touche au déploiement de la parole, mais sans lui porter atteinte. Car s'il demande que nous laissions sa voix à ce qui, déterminant, donne le ton, cela ne signifie nullement que nous n'ayons pas à nous mettre pensivement en quête du déploiement de la parole. Ce qui tranche et décide, c'est seulement la façon dont cela est tenté.
- D. C'est pourquoi je rassemble mon courage pour tenter une question qui m'agite depuis longtemps et à laquelle votre visite inattendue, à présent, quasiment me contraint.
- J. Ne misez pas trop sur mon pouvoir de suivre vos questions. Notre entretien m'a entre-temps appris à voir plus distinctement combien inconsidéré encore est tout ce qui regarde le déploiement de la parole.
- D. D'autant plus que pour les peuples d'Extrême-Orient et d'Europe tout ce qui concerne le *déploiement* de la parole (et non seulement les langues) est de fond en comble autre.
- J. Autre aussi le *déploiement* même, ainsi que vous le nommez. Comment, alors, notre méditation va-t-elle trouver son chemin jusque vers l'espace libre?
- D. D'autant mieux que dès le départ nous n'aurons pas exigé trop. C'est pourquoi je me permets d'abord de vous soumettre une question tout à fait provisoire.

- J. Je crains qu'il ne soit déjà à peine possible de répondre à cette première question si nous ne laissons pas de côté le péril de notre entretien.
- D. Cela ne peut être, car nous allons droit sur ce péril.
- J. Posez donc votre question.
- D. Qu'entend le monde japonais par «parole» (*Sprache*)? En une question plus prudente : avez-vous en japonais un mot pour cela que nous appelons «parole»? Sinon, comment faites-vous l'épreuve de ce qui, chez nous, s'appelle «parole»?
- J. Cette question, personne ne me l'a encore adressée. Il me paraît aussi que, chez nous, dans notre monde, on ne prête aucune attention à ce que vous venez de demander. C'est pourquoi il me faut vous prier de me consentir quelques instants de réflexion.
- Le Japonais ferme les yeux, baisse la tête et plonge dans une longue méditation. Celui qui demande attend jusqu'à ce que son hôte reprenne le fil de l'entretien.
- Il y a un mot japonais qui dit plutôt le *déploiement* de la parole, plus qu'il ne se laisse utiliser comme nom pour le parler et la parole.
- D. C'est cela même que demande ce dont il s'agit, si tant est que le *déploiement* de la parole ne puisse pas ressortir de l'ordre de la parole. Il en va de même avec la tournure «maison de l'être».
- J. De tout à fait loin, je sens une parenté de notre mot, celui qui à présent m'est venu à l'esprit, avec votre tournure.
- D. Elle se borne à faire signe⁶ vers le déploiement de la parole.
- J. Il me semble que vous venez là de prononcer un mot clé, quelque chose comme le mot de l'énigme.
- D. Alors, faire signe serait le trait fondamental de tout mot.
- J. C'est seulement à présent, au moment où vous parlez du faire-signer (le mot ne m'était pas venu), que ce précise pour moi ce que je présumais déjà en lisant votre *Lettre sur l'humanisme* et en traduisant en japonais votre conférence sur l'hymne de Hölderlin *Rentrée*. À la même époque, je traduisais la *Penthésilée* de Kleist et son *Amphitryon*.
- D. La parole de la langue allemande, dans tout son déploiement, a dû venir là sur vous comme un torrent.
- J. C'est ce qu'elle a fait. Et pendant la traduction, j'avais souvent l'impression d'aller et venir entre des déploiements de paroles distincts, et pourtant de telle sorte que parfois une lueur venait m'illuminer en me faisant pressentir que la source du déploiement des paroles radicalement distinctes était la même.
- D. Vous ne cherchiez alors pas un concept universel où les langues européennes et extrême-orientales auraient pu trouver leur commun dénominateur.
- J. Absolument pas. Et maintenant que vous parlez de faire-signer, ce mot libérateur m'encourage à vous dire le mot qui, pour le déploiement de la parole, nous le... comment dirais-je...
- D. Peut-être : nous le rend présent en nous faisant signe.
- J. C'est cela, en plein. Mais du même coup, j'ai grand-peur que caractériser la tournure «maison de l'être» comme un faire-signer nous entraîne, vous et moi, à développer la représentation du faire-signer en une notion directrice (*Leitbegriff*) où nous empaquetterions tout.
- D. Cela ne doit pas avoir lieu.

⁶ Nous voici face à l'échec le plus patent d'une traduction. Tout le présent livre de Heidegger laisse littéralement sur place la notion de *signe* (notion qui, durant l'histoire de la métaphysique, est la clé pour comprendre la parole). Et voici que, traduisant le mot sur lequel la pensée prend appui pour délaissier le *signe*, nous réintroduisons le mot *signe* !

Le mot allemand est *Wink*. Mot parfaitement courant, par lequel l'allemand dit tout geste (à propos du *geste*, n'oublions pas qu'il ne se comprend que si on le voit non comme l'extériorisation d'un comportement, mais comme recueil d'un laisser-apparaître), tout geste, donc, qui donne à voir. Le verbe *winken* (faire un tel geste) dérive d'une racine qui a donné en langue française *wingjan*, qui se retrouve en français avec *guigner*. Le sens premier de *guigner*, en effet, n'est pas «regarder à la dérobée, envieusement», mais «faire signe de l'œil à quelqu'un ; le clin d'œil est un exemple de *Wink* (voir W. von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. XVII, Bâle, 1966, p. 589 sqq.). Le guignon (mauvais œil) garde entière chez nos poètes cette idée d'un regard qui non seulement donne à voir, mais donne forme à tout destin.

Mais *winken* est plus large. On peut *winken* avec la main, par exemple en faisant le geste pour faire approcher ; on peut aussi faire comprendre qu'un danger approche. Bref, *winken*, c'est dire sans paroles, mais «directement» avec le corps. Partout, dans ce livre, *winken* et *Wink* ont été traduits par *faire signe* et *signe que l'on fait* ou *que l'on donne*. Il serait bon, lisant cette traduction, d'aussitôt effacer l'idée de *signe*, pour penser à ce qui vient se montrer et qui est infiniment plus immédiat que tout signe.

- J. Comment allons-nous l'empêcher ?
- D. L'empêcher au sens d'une totale exclusion, cela est impossible.
- J. Pourquoi pas ?
- D. Parce que la manière qui consiste à représenter conceptuellement va trop facilement se nicher dans tous les modes d'expérience humains.
- J. Même là où la pensée pense en un certain sens sans aucun concept ?
- D. Même là. Souvenez-vous seulement : comme vous étiez facilement amené, sans bien vous en rendre compte, à reconnaître l'interprétation esthétique de l'*Iki* comme faisant droit à ce dont il s'agit, bien qu'elle repose sur la représentation européenne, c'est-à-dire métaphysique.
- J. Si je vous comprends bien, vous voulez dire que le mode de représentation métaphysique est d'un certain point de vue incontournable.
- D. Kant, à sa façon, a clairement vu cela.
- J. Et cependant nous ne mesurons que rarement la portée de cette vision.
- D. Parce que Kant n'avait pas le pouvoir de la déployer en sortant de la métaphysique. La domination de la métaphysique s'organise même là où nous ne l'attendons pas, dans le parachèvement de la logique en logistique.
- J. Vous y voyez un processus métaphysique ?
- D. Bien entendu. Et l'attaque contre le déploiement de la parole qui se dissimule dans ce processus, peut-être la dernière attaque venant de ce côté, reste inaperçue.
- J. D'autant plus soigneusement nous faut-il veiller les chemins qui mènent au déploiement de la parole.
- D. Il suffirait déjà de réussir à tailler ne serait-ce qu'un sentier latéral menant à ces chemins.
- J. Que vous parliez de faire-signe me paraît indiquer une piste vers un tel sentier.
- D. Pourtant même parler de faire-signe risque déjà trop.
- J. Nous ne comprenons que trop bien que quelqu'un qui pense aimerait mieux retenir le mot qui serait à dire, non afin de le garder pour lui-même, mais au contraire pour l'offrir en contrepartie à ce qui est digne d'être pensé.
- D. C'est la bonne réponse au faire-signe. Les façons d'indiquer qu'a le faire-signe sont riches en énigmes dont il faut trouver le mot. Elles nous font le signe de l'*accord*. Elles nous font signe de *refuser*. Elles nous font signe en nous attirant *vers* cela depuis quoi, inopinément, elles se portent jusqu'à nous.
- J. Vous pensez donc le faire-signe dans son appartenance, en commun, à ce que vous élucidez tout à l'heure sous le nom de «geste» (*Gebärde*).
- D. C'est cela même.
- J. Faire-signe et gestes, d'après vos indications, sont distincts de signes et chiffres, toutes choses qui sont originaires de la métaphysique.
- D. Faire-signe et gestes appartiennent et ont place dans un tout autre espace de déploiement, si vous me permettez ce nom qui pour moi aussi est insidieux.
- J. Ce que vous laissez entrevoir me confirme dans une conjecture que j'ai longuement entretenue. Votre tournure «maison de l'être», il n'est pas licite d'en prendre note comme d'une image rapide, au fil de laquelle on pourrait ensuite fantasmer à sa guise, par exemple : maison, habitacle édifié n'importe où d'abord, dans lequel l'être serait casé comme un objet transportable.
- D. Cette représentation s'écroule, à peine pensons-nous au double sens, mentionné tout à l'heure, du mot «être». Dans la tournure qui nous intéresse, je ne vise pas l'être de l'étant, l'être représenté métaphysiquement, mais au contraire le déploiement de l'être et plus exactement le déploiement duplice d'être et étant, cette duplication toutefois dans la mesure où elle est digne de pensée⁷.
- J. Si nous portons attention à cette remarque, alors la tournure «maison de l'être» ne peut plus devenir une formule à l'emporte-pièce.
- D. C'est pourtant ce qu'elle est déjà devenue.
- J. Parce que vous demandez trop à la façon de penser d'aujourd'hui.
- D. Trop, oui, trop à quelque chose qui n'est pas encore mûr.

⁷ Duplication traduit *Zwiefalt* (*Zwie* = deux ; *falt* = pli).

- J. Vous voulez dire à ce point mûr que, comme les fruits, cela tombe de l'arbre. Il me semble que de tels mots, il n'y en a pas. Et un dire qui s'attendrait à *cela* ne répondrait pas au déploiement de la parole. Vous êtes bien le dernier à tendre et à prétendre à un tel dire.
- D. C'est trop d'honneur. Je puis vous renvoyer le compliment en présageant que vous êtes plus proche du déploiement de la parole que tous nos concepts.
- J. Non pas moi, mais le mot que vous m'avez demandé, ce mot qu'à présent, un peu encouragé, je n'ai plus le droit de faire attendre.
- D. Pourquoi hésitez-vous si vous êtes encouragé ?
- J. Ce qui m'encourage me fait aussi hésiter.
- D. À cette remarque je vois que le mot non encore prononcé et que vous réservez pour le déploiement de ce que nous nommons «parole» va nous apporter une surprise à laquelle même à présent nous ne nous attendons pas.
- J. Il se pourrait. Cependant, cette surprise qui vous atteint si carrément, tout comme elle me tient depuis votre question, cette surprise a besoin d'étendre dans toute sa largesse son battement.
- D. C'est pourquoi vous hésitez.
- J. Encouragé par votre indication, selon laquelle la parole est faire-signer et non signer au sens de la simple signification⁸.
- D. Pour faire signer, il faut le plus large espace de battement...
- J. ... où les mortels ne peuvent que lentement aller leur train.
- D. C'est cela que notre langue nomme «hésiter». L'hésitation a vraiment lieu quand ce qui est lent est porté par la pudeur⁹. Voilà pourquoi j'aimerais ne troubler votre hésitation par aucune précipitation hâtive.
- J. Parlant ainsi, vous venez mieux au secours de mon effort à dire le mot que vous ne pouvez le savoir.
- D. Je ne vous cacherai pas que vous me laissez d'autant plus haletant que jusqu'ici j'ai en vain cherché une réponse à ma question auprès des experts et des linguistes. Mais afin que votre méditation parvienne bien à son ultime battement et sans presque que vous y soyez pour rien, échangeons les rôles et laissez-moi me charger de répondre, et d'abord à votre question concernant ce qui est herméneutique.
- J. Nous revenons ainsi au chemin que notre entretien avait pris en premier.
- D. Où nous ne sommes pas arrivés bien loin dans l'élucidation de l'herméneutique. Je vous ai plutôt raconté des histoires pour montrer comment j'étais parvenu à l'emploi de ce nom.
- J. Quant à moi, j'ai constaté qu'à présent vous n'utilisez plus ce nom.
- D. Et enfin j'ai souligné qu'herméneutique comme épithète de «phénoménologie», n'avait pas le sens de : méthodologie de l'Interprétation, mais signifiait l'interprétation elle-même.
- J. C'est là que notre entretien se perdit dans l'indéterminé.
- D. Par bonheur.
- J. Je vous remercie malgré tout de revenir encore une fois sur l'herméneutique.
- D. Et là, j'aimerais reprendre contact avec ce mot de façon étymologique ; vous pouvez voir ainsi que mon emploi du mot n'était pas arbitraire, mais qu'en même temps il se prêtait bien pour rendre intelligible dans son dessein ce que je tentais avec la phénoménologie.
- J. Je m'étonne d'autant plus que vous ayez laissé tomber ces deux termes.

⁸ En cette phrase éclate la nécessité d'écouter au-delà des mots. Il s'agit en effet de distinguer soigneusement la signification (*Bezeichnung* : doter quelque chose de son signe) et le faire-signer (*Winken* : donner à voir dans un geste, lui-même porté par l'entière de la situation).

⁹ Hölderlin chante (*Andenken*, v. 38-39) :

Mancher
Trägt Scheue, an die Quelle Zu gehn.
Plus d'un
Porte pudeur d'aller à la source.

Il s'agit ici de la *même* pudeur. Pudeur et un nom pudique. Il dit seulement le mouvement de recul et non devant quoi a lieu ce mouvement. Car devant cela, on ne peut que détourner le regard. Si l'on peut, après une longue hésitation, regarder en face, alors a lieu ce que Hölderlin nomme «le regard décent», regard d'Aphrodite ; alors devient possible la *verecundia* latine : servir et garder comme il faut, c'est-à-dire à l'exacte distance, ce qui, sans cela, irrémédiablement s'enfuit.

- D. Cela n'a pas eu lieu, comme beaucoup le croient, pour renier l'importance de la phénoménologie, mais pour laisser mon chemin de pensée sans nom.
- J. À quoi vous ne serez guère parvenu...
- D. ... dans la mesure où l'on ne s'en tire pas, dans ce qui est public, sans étiquettes.
- J. Mais ce n'est pas cela qui doit vous empêcher d'élucider encore plus exactement les noms entre-temps abandonnés, le substantif «herméneutique» et l'adjectif «herméneutique».
- D. Je le tente volontiers, car l'élucidation peut se changer en une situation.
- J. Au sens de votre conférence sur le *Diet* de Trakl entend la situation.
- D. Exactement en ce sens. L'expression «herméneutique» dérive du verbe grec ἐρμηνεύειν. Ce dernier se réfère au substantif ἐρμηνεύς, que l'on peut rapprocher du nom du dieu Ἑρμῆς (Hermès), en un jeu de la pensée, plus obligeant que la rigueur de la science. Hermès est le messager des dieux. Il porte l'annonce du destin; ἐρμηνεύειν est la mise au jour qui porte à la connaissance pour autant qu'elle est en état de prêter oreille à une annonce. Une telle mise au jour devient ensuite exégèse de ce qui a été dit par les poètes, eux qui, selon le mot de Socrate dans le dialogue Ion de Platon (534 e), ἐρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν, «sont les messagers des dieux».
- J. J'aime ce petit dialogue de Platon. À l'endroit que vous mentionnez, Socrate pousse les rapports encore plus loin: il augure des rhapsodes qu'ils sont ceux qui portent à la connaissance la parole des poètes.
- D. De tout cela ressort clairement que ce qui est herméneutique veut dire non pas d'abord interpréter, mais avant cela même: porter annonce et apporter connaissance.
- J. Pourquoi insistez-vous sur le sens originel de l'ἐρμηνεύειν?
- D. Parce que c'est lui qui m'a amené à pouvoir, grâce à son aide, caractériser la pensée phénoménologique qui m'ouvrit le chemin jusqu'à *Sein und Zeit*. Il s'agissait, il s'agit encore de porter au jour l'être de l'étant; assurément plus à la manière de la métaphysique, mais de telle sorte que l'être même vienne à paraître. L'être même, cela veut dire: la présence du présent, la venue en présence de ce qui vient en présence, c'est-à-dire la duplication des deux à partir de sa simplicité. Cette simplicité, voilà ce qui, s'adressant à lui, requiert l'homme d'être par rapport à son déploiement.
- J. L'homme, ainsi, *est* en tant qu'homme dans la mesure où il prend la parole en répondant à la parole de la duplication, la faisant connaître en ce qu'elle annonce.
- D. Le prédominant et portant, dans la relation de l'être humain à la duplication, est en conséquence la parole. C'est la parole qui donne voix à la relation herméneutique.
- J. Si donc je vous questionne en vue de l'herméneutique et si vous me questionnez en vue de notre mot pour ce qui chez vous s'appelle parole, nous nous demandons mutuellement le Même.
- D. Manifestement; c'est pourquoi nous pouvons paisiblement faire confiance au courant inapparent de notre entretien...
- J. ... aussi longtemps que nous demeurons des gens qui demandent.
- D. Vous ne voulez pas dire ici que, débordant de curiosité, nous nous auscultions l'un l'autre, mais au contraire...
- J. ... que nous laissons se libérer toujours plus largement dans l'ouvert ce qui aimerait être dit.
- D. Cela éveille bien sûr trop facilement une apparence: celle d'un glissement dans l'arbitraire du non-obligeant.
- J. Nous prévenons cette apparence en portant attention à ce qu'ont jadis enseigné ceux qui pensent, en ne cessant de les laisser parler *avec* nous dans notre entretien. Ce que j'avance là, je l'ai appris de vous.
- D. Et ce que vous avez ainsi appris avait à son tour été appris en écoutant la pensée de ceux qui pensent. Chacun, chaque fois, est en dialogue avec ses ancêtres, plus encore et plus secrètement avec ses descendants.
- J. Le déploiement historique — ce mot étant entendu dans un sens plus profond que le sens courant — de tout dialogue pensant n'a cependant pas besoin de s'organiser à la manière de la science historique, en rapportant ce qui s'est passé à propos des penseurs et de ce qu'ils ont pensé.
- D. Certes non. Mais pour nous autres, hommes d'aujourd'hui, il peut être de nécessité urgente que nous préparions de tels dialogues en commentant tout exprès ce qu'ont dit les penseurs antérieurs.
- J. Ce qui peut hélas facilement sombrer jusqu'à ne plus être qu'une occupation et rien de plus.
- D. Nous prévenons ce péril tant que nous nous donnons la peine de penser sur le mode du dialogue.

- J. Et là, comme on dit dans votre langue, il faut peser chaque mot sur une balance d'orfèvre.
- D. Et avant tout voir si le mot est pesé chaque fois à son poids plein, qui le plus souvent reste secret.
- J. Nous satisfaisons, il me semble, à cette règle non écrite, même si je dois avouer être quelqu'un qui demande fort malhabilement.
- D. Cela nous le restons tous. Malgré tous nos soins, nous glissons sur tant de choses essentielles, même maintenant, dans cet entretien qui nous a menés à situer l'herméneutique et le déploiement de la parole.
- J. Pour l'instant, je ne vois pas en quoi nous avons négligé le soin à propos de l'emplie des mots.
- D. Le remarquer, nous n'y arrivons souvent que fort tard ; car le manque ne vient pas tant de nous ; il tient à ceci que la parole est plus puissante et en conséquence plus importante en poids que nous.
- J. Comment entendez-vous cela ?
- D. Pour l'élucider à ce que nous étions en train de discuter...
- j. ... Vous disiez que la parole est le trait fondamental dans la relation herméneutique de l'être humain à la duplication de présence et étant-présent. À l'occasion de cette indication, je voulais dire quelque chose ; mais cela n'aura lieu qu'une fois que vous aurez montré ce que nous avons laissé là impensé.
- D. Le mot «relation» lui-même (*Bezug*¹⁰). Avec ce mot *Bezug*, nous pensons à *Beziehung*, au sens de «relation». La «relation», à son tour, chose bien connue, nous pouvons la désigner en un sens vide, formel, et l'utiliser à titre numéraire. Pensez à la manière dont procède la logistique. Pourtant, nous pouvons aussi entendre tout différemment le mot *Bezug* dans cette locution : l'homme est dans la *relation* herméneutique à la duplication. Nous le pouvons et même nous le devons au cas où nous pensons sur la piste de ce qui est dit. Il est probable qu'il n'est pas possible de la faire aussitôt, mais seulement avec le temps et après une longue méditation.
- J. Ainsi peu importe que l'on commence par comprendre que le *Bezug* au sens habituel de relation.
- D. Si vous voulez; mais dès le départ, cela ne suffit pas, étant admis que ce mot *Bezug*, tel qu'il est employé ci-dessus, doit devenir un mot portant.
- Nous disons également *Bezug* lorsque nous voulons nommer l'emploi et la fourniture, le fait de se procurer les marchandises dont on a besoin. Que l'homme se tienne dans le *Bezug* herméneutique, cela n'implique justement *pas* qu'il soit une marchandise. Tout au contraire, le mot *Bezug* aimerait dire qu'il faut l'homme en son déploiement, que l'homme appartient, en tant que celui qu'il est, à un falloir¹¹ qui le réclame.
- J. En quel sens?
- D. Herméneutiquement, c'est-à-dire en vue de porter à connaissance, en vue de prendre en garde une annonce.
- J. L'homme se tient «dans la relation» (*im Bezug*) veut alors dire la même chose que : l'homme déploie son être d'homme «dans le il faut» (*im Brauch*)...
- D. ... qui appelle l'homme à prendre en garde la duplication...
- J. ... qui, autant que je puis voir, ne se laisse expliquer ni depuis la venue en présence, ni à partir de ce qui vient en présence, ni à partir de la relation des deux.
- D. Parce que la duplication elle-même déploie la clarté, c'est-à-dire l'éclaircie à l'intérieur de laquelle ce qui vient en présence en tant que tel et la venue en présence deviennent distinguables pour l'homme...
- J. ... pour l'homme qui, suivant son propre déploiement, se tient dans la relation, c'est-à-dire dans le *il faut* qu'est la duplication.
- D. C'est pourquoi il n'est plus permis non plus de dire «relation à la duplication», car elle n'est pas un objet face à la représentation, mais le règne du *il faut*.
- J. Que cependant nous n'expérimentons jamais de façon immédiate, aussi longtemps que nous nous représentons la duplication comme la simple différence qui devient visible à l'occasion de la comparaison qui tente d'opposer ce qui vient en présence et sa présence elle-même.
- D. Je suis surpris que vous voyiez si clairement.

¹⁰ Heidegger distingue ici *Bezug* de *Beziehung*. Les deux mots veulent dire couramment : relation. Mais l'allemand dit et pense la relation, ici, à partir de l'idée de trait (*ziehen* : tirer). La relation est donc, pensée en allemand, le trait par lequel deux choses sont liées, le tirant par lequel deux choses sont tenues ensemble, où l'on voit que le trait ou tirant ne peut pas être après coup. *Bezug* laisse paraître plus énergiquement ce trait. C'est pourquoi Heidegger le choisit pour dire ce qui suit.

¹¹ *Der Brauch*.

- J. Quand je puis vous suivre dans l'entretien, cela réussit. Laissé *seul*, je suis sans voix; déjà la manière dont vous utilisez les mots «relation» et «il faut»...
- D. ... ou, mieux, dont il faut les employer...
- J. ... est assez dépayante.
- D. Je ne le nie pas. Mais il me semble que dans le champ que nous parcourons, nous ne parviendrons à ce qui est initialement familier¹² que si nous ne redoutons pas le passage à travers le dépayant.
- J. Comment entendez-vous cela : ce qui est initialement familier? Ce n'est pas, bien sûr, ce qui est d'abord connu?
- D. Non, mais au contraire cela qui d'emblée est en familiarité avec notre être et qui n'est expérimentable qu'en dernier.
- J. C'est de cela que votre pensée est en quête.
- D. Rien que de cela, mais de telle façon qu'en lui se dissimule ce qui est digne de pensée comme tel et en entier.
- J. Mais ainsi vous ne vous tournez pas en direction des modes de représentation courants des hommes, vos contemporains.
- D. C'est, en effet, l'allure que cela présente. En vérité, pourtant, chaque pas de la pensée n'est fait que dans le but de contribuer à aider que l'homme arrive, sur le chemin de son déploiement, à être pensant.
- J. D'où votre méditation sur la parole...
- D. ... sur la parole dans son rapport au déploiement de l'être, c'est-à-dire au règne de la duplication.
- J. Mais si la parole est le trait fondamental dans le *il faut* ayant pris voix herméneutique, alors vous expérimentez d'avance le déploiement de la parole d'une autre façon que cela a lieu dans le mode de pensée métaphysique. Voilà justement ce que je voulais tout à l'heure signaler.
- D. Dans quel but?
- J. Non pas pour faire ressortir du nouveau en le détachant de ce qui avait cours jusqu'ici, mais pour nous rappeler ceci : ici même, dans la méditation que nous tentons du déploiement de la parole, l'entretien parle en tant qu'il est historique.
- D. Il parle à partir de la reconnaissance pensante de ce qui fut (*des Gewesenen*).
- J. Cela peut déjà être noté dans le titre du cours dont la copie fut souvent discutée chez nous dans les années '20.
- D. Je dois vous avouer qu'ici vous vous trompez. Le cours «Expression et phénomène» (le titre n'était-il pas plutôt «Expression et signification»?) était encore passablement belliqueux, bien qu'il demeurât déterminé par ce que nous nommons à présent le caractère historique du dialogue pensant.
- J. Ainsi donc le titre marquait une opposition.
- D. En tout cas, il m'importait de rendre visible le tout-autre, ce qui n'était pressenti qu'obscurément, pour ne pas dire confusément. Lors de tels bondissements juvéniles, on peut facilement devenir injuste.
- J. Le mot «expression», dans le titre, nomme ce contre quoi vous vous tournez. Car votre regard se portant sur le déploiement de la parole ne s'accroche pas au caractère phonétique et scriptural des mots, ce que l'on désigne par «expressivité» de la langue.
- D. Le nom «expression», vous l'entendez ici au sens étroit de la manifestation sensible. Cependant, la parole continue d'être représentée sous la figure de l'expression quand on porte attention au contenu de signification des structures phonétiques et scripturales.
- J. Dans quelle mesure? Le parler entendu dans sa plénitude de signification a toujours dépassé déjà dépassé le sensible et physique du phénomène phonétique. La parole, en tant que sens retentissant et écrit, est en elle-même quelque chose de suprasensible qui sans cesse excède le simplement sensible. La parole ainsi représentée est en elle-même métaphysique.
- D. Je suis d'accord avec tout ce que vous dites. Mais dans ce déploiement métaphysique, la parole ne vient au jour que pour autant qu'elle est par avance représentée comme expression. Ici, expression ne signifie plus

¹² L'allemand est plus précis. Il dit : ce qui est familier pour avoir été confié, de sorte qu'en un commerce confiant, cela vous est devenu tout à fait proche — *das Vertraute*.

seulement les phonèmes proférés et les signes d'écriture imprimés. Expression est du même coup extériorisation.

- J. Qui se réfère à l'intériorité, au psychisme.
- D. À l'époque de ce cours, on parlait partout de l'*Erlebnis*, de l'expérience vécue, même dans la phénoménologie.
- J. Un célèbre livre de Dilthey porte le titre : *Das Erlebnis und die Dichtung* (Expérience vécue et poésie).
- D. Or, «avoir expérience en la vivant» signifie toujours : référer en retour la vie et le vécu à un Je. L'expérience vécue nomme le renvoi de l'objectif au sujet. Même le fameux «*Ich-Du-Erlebnis*» (l'expérience vécue entre un toi et un moi) appartient au domaine métaphysique de la subjectivité.
- J. C'est ce domaine de la subjectivité et de l'expression qui en fait partie que vous avez délaissé en entrant dans la relation herméneutique à la duplication.
- D. Du moins je le tentais. Il s'agissait de mettre en question, quant à leur rôle canonique, les représentations directrices qui, sous les noms de «expression», «expérience vécue» et «conscience», déterminent la pensée moderne en lui donnant le ton.
- J. Or, voici que je ne comprends plus comment vous avez pu choisir le titre «Expression et phénomène». Ne devait-il pas prononcer une opposition? «Expression», c'est l'extériorisation d'une intériorité et se réfère au subjectif. «Phénomène» (*Erscheinung*) nomme par contre l'objectif, à supposer que je puisse ici rappeler la langue de Kant selon laquelle les phénomènes sont les corrélats, c'est-à-dire les objets de l'expérience. Avec le titre de votre cours, vous vous êtes vous-mêmes bloqué à l'intérieur de la relation sujet-objet.
- D. Vos scrupules sont d'un certain point de vue justifiés; ne serait-ce pas parce que, dans le cours en question, beaucoup de choses ne pouvaient que rester obscures. Nul n'est en état de sortir, d'un bond, du cercle des représentations régnantes et encore moins quand il s'agit des voies depuis longtemps frayées de la pensée telle qu'elle s'est poursuivie jusqu'à nous, ces voies qui vont se perdre dans l'inapparent. En outre, se démarquer ainsi par rapport à l'antérieur est déjà modéré par le seul fait que ce qui paraît être volonté révolutionnaire cherche avant toute autre chose à regagner de manière plus originale ce qui fut (*Das Gewesene*¹³). Sur la première page de *Sein und Zeit*, il est question —les mots sont pesés— de «répétition». Cela ne signifie pas la réitération uniforme du toujours identique, mais tout au contraire; chercher, aller chercher, ramener, engranger, recueillir ce qui, en retrait, s'abrite dans l'ancien.
- J. Notre maître et mes amis au Japon ont toujours compris dans ce sens vos efforts. Le professeur Tanabé revenait souvent à une question que vous lui aviez posée un jour : pourquoi les Japonais ne se recueillent-ils pas sur les vénérables commencements de leur pensée propre, au lieu de courir toujours plus avidement après la dernière nouveauté de la philosophe européenne? Et de fait, cela continue aujourd'hui encore.
- D. Aller contre est très difficile. De tels processus étouffent, le moment venu, dans leur propre infécondité. Mais ce qui, par contre, exige notre concours est quelque chose d'autre.
- J. Et ce serait?
- D. L'attention portée aux pistes qui montrent à la pensée le chemin menant à sa région sourcière.
- J. Trouvez-vous de telles pistes dans votre propre tentative?
- D. Je ne puis les *trouver* que parce qu'elles ne viennent *pas* de moi et sont assez rarement perceptibles, comme un écho presque dissipé en provenance d'un lointain appel.
- J. De ce que vous dites, j'aimerais pouvoir tirer qu'en distinguant entre «expression et manifestation» vous ne faites plus fond sur la relation sujet-objet.
- D. C'est ce que vous pouvez distinguer encore plus clairement si vous portez attention à ceci que j'aimerais ajouter à ce que vous avez dit en renvoyant au concept kantien de «phénomène». La détermination kantienne repose sur un événement en plus d'un sens considérable : le fait que tout ce qui vient en présence soit déjà devenu objet de la représentation.
- J. Dans l'être-phénomène tel que le pense Kant, nous devons en même temps éprouver un se-trouver-en-face, c'est-à-dire l'obstance de l'objet.

¹³ Entendons bien *das Gewesene* : ce qui, rassemblé sur son être, à jamais continue d'être ce qui fut. Faulkner a écrit : «Le passé n'est jamais mort, il n'est même pas passé.»

- D. C'est nécessaire, non seulement pour comprendre correctement Kant, mais encore et avant tout pour pouvoir, si je puis dire, éprouver originalement l'apparaître de l'apparition, la phénoménalisation de phénomène.
- J. Comment cela a-t-il lieu?
- D. Ce sont les Grecs qui, les premiers, ont expérimenté et pensé comme tels les φαινόμενα, les phénomènes. Mais pour eux, ce faisant, ce qui vient en présence n'est absolument pas marqué par l'empreinte de l'être-objet. (de se tenir en face, bref de l'obstance) ; φαίνεσθαι veut dire pour eux: se porter au rayonnement et, dans ce rayonnement, apparaître. L'apparition demeure ainsi le trait fondamental pour la venue en présence de tout ce qui vient en présence, pour autant qu'il se lève dans le désabritement.
- J. Vous employez donc, dans votre titre, le mot «phénomène» au sens grec?
- D. Oui et non. Oui, dans la mesure où pour moi le nom de «phénomène» ne nomme pas les objets en tant qu'objets et encore moins ces derniers comme objets de la conscience, ce qui veut dire la conscience-de-soi.
- J. En résumé: phénomène, mais *non* au sens kantien.
- D. Se démarquer par rapport à Kant ne va pas assez loin. Car même là où l'on emploie le mot d'*objet* pour dire ce qui vient en présence entendu comme ce qui se tient en soi-même, même là où l'on récuse l'interprétation kantienne de l'objectivité, on ne pense nullement déjà l'apparaître au sens des Grecs, mais au fond, bien que d'une façon très cachée, encore à la manière de Descartes: à partir du Je en tant que *subjectum*.
- J. Cependant, avec votre «non» vous donnez à entendre que vous-même vous ne pensez pas non plus l'apparaître au sens grec.
- D. Vous avez raison. De quoi il retourne ici est difficile à rendre visible, parce que cela demande un regard simplement libre.
- J. Il est manifestement encore rare. Car habituellement on assimile sans trop regarder votre détermination de l'apparaître à la détermination grecque; et l'on tient pour établi que votre pensée a pour seul but un retour à la pensée grecque, si ce n'est même à la pensée présocratique.
- D. Cette opinion est évidemment une sottise; et pourtant elle a quelque chose de juste.
- J. Comment est-ce possible?
- D. Pour pouvoir répondre à votre question avec toute la brièveté requise, j'aimerais risquer une tournure que guettent aussitôt une nuée de nouveaux malentendus...
- J. ... que vous pouvez pourtant tout aussi rapidement dissiper.
- D. Certes, si par là ne se produisait un nouveau retard dans notre entretien, dont le temps est mesuré; car vous voulez continuer demain votre voyage et aller à Florence.
- J. Je suis déjà décidé à rester encore un jour ici, au cas où vous me permettriez encore une visite.
- D. Rien ne peut m'être plus cher. Cependant, même sous ces heureux auspices, je dois ramasser la réponse en peu de mots.
- J. Qu'en est-il donc de votre rapport avec la pensée des Grecs?
- D. Notre pensée d'aujourd'hui a pour tâche de prendre ce qui a été pensé de façon grecque pour le penser d'une façon encore plus grecque.
- J. Et ainsi de mieux comprendre les Grecs qu'ils ne se sont eux-mêmes compris.
- D. Cela, justement pas; car toute grande pensée se comprend elle-même, c'est-à-dire se comprend *soi*, dans les limites qui lui sont sa mesure assignée, toute grande pensée se comprend elle-même le mieux.
- J. Que signifie alors: penser de façon plus grecque ce qui a été pensé de façon grecque?
- D. Portant regard sur le déploiement de l'apparaître, cela se laisse bien élucider. Quand la venue en présence elle-même est pensée comme apparaître, alors règne dans la venue en présence le venir-en-avant dans l'éclaircie entendue comme ouvert sans retrait (*Unverborgenheit*). L'ouvert sans retrait se laisse voir dans le désabritement entendu comme *éclaircir*. Mais cet éclaircir lui-même, il demeure à tous points de vue impensé en tant qu'éclair¹⁴. S'engager à penser cet impensé, cela veut dire: entreprendre plus originalement ce qui a été pensé de façon grecque, le prendre en vue dans sa provenance. À sa manière, ce regard est grec et pourtant, quant à ce qu'il aperçoit, il n'est plus, ne peut plus jamais être grec.

¹⁴ Traduit ici *Ereignis*, pour autant que l'appropriement est du genre de l'éclair, visible après coup, invisible lui-même sinon aveuglant, et pourtant origine de toute visibilité.

- J. Mas alors quel est-il?
- D. Pour cette question, me semble-t-il, nous n'avons plus aucune réponse à notre disposition. Elle ne servirait d'ailleurs à rien, dans la mesure où il ne s'agit plus que de ceci: apercevoir dans sa provenance même l'apparaître comme déploiement de la venue en présence.
- J. Si cela réussit, alors vous pensez l'apparaître à la fois de façon grecque et d'une façon qui n'est plus grecque. Vous disiez, du moins en est-ce l'esprit, que le domaine de la relation sujet-objet est abandonné si la pensée s'engage dans l'épreuve dont il vient d'être parlé et dans laquelle la provenance de l'apparaître elle-même apparaît (mais nous est-il permis de dire ainsi?)
- D. Difficilement, Mais vous effleurez quelque chose d'essentiel. Car dans la provenance de l'apparaître vient à l'homme ce en quoi s'abrite la duplication de la venue en présence et de ce qui vient en présence.
- J. La duplication, bien que voilée en tant que duplication, s'est déjà, en son temps, offerte à l'homme.
- D. L'homme prête écoute, en tant qu'il est homme, à l'annonce de cette offre.
- J. Cela a lieu sans que l'homme porte en propre attention au fait que toujours déjà il prête écoute à cette annonce.
- D. Il le faut, qu'il écoute.
- J. Vous avez appelé cela auparavant: l'homme se tient dans une relation.
- D. Et cette relation s'appelle herméneutique, parce qu'elle porte connaissance de cette annonce.
- J. Cette annonce met l'homme en demeure de parler pour lui répondre...
- D. ... et, rassemblé dans l'écoute, de lui appartenir en tant qu'homme.
- J. Or cela, vous l'appelez *être*-homme, à supposer que vous admettiez encore à présent le mot «être».
- D. L'homme est le messager de l'annonce que lui adresse la parole en lui disant le désabritement de la duplication.
- J. Pour autant que je puisse suivre ce que vous dites, je pressens, avec notre pensée, une parenté profondément en retrait, justement parce que votre chemin de pensée et sa manière de parler sont à ce point autres.
- D. Ce que vous venez de dire là est pour moi une telle source d'excitation que je ne la maîtriserai que si nous restons sur le chemin de notre entretien. Cependant, il y a *une* question que je ne puis sauter.
- J. Laquelle?
- D. Celle qui demande de pointer le lieu où entre en jeu la parenté que vous avez pressentie.
- J. Là, vous demandez très large.
- D. En quelle mesure?
- J. La largesse n'est autre que le libre de limites qui nous est montré dans le *Kouou*, le vide du ciel.
- D. Ainsi, l'homme, messager de l'annonce du désabritement de la duplication, serait du même coup celui qui marche et trace la limite du libre de limites.
- J. Dans cette marche, il cherche le secret de la limite...
- D. ... qui ne peut s'abriter en rien d'autre que dans la voix qui donne le ton et détermine son déploiement.
- J. Ce que nous disons à présent —excusez le «nous»— ne se laisse plus mettre au point ni localiser au fil conducteur de la représentation métaphysique de la parole. C'est pourquoi, sans doute, vous avez essayé, par le titre du cours «Expression et phénomène», de donner à entendre que vous vous détachiez de cette représentation.
- D. Tout ce cours n'était qu'allusion. Je ne suivais jamais qu'une piste indistincte, mais je suivais. La piste était promesse à peine perceptible, annonce d'une évasion dans le libre, tantôt obscure et désorientante, tantôt coup de foudre comme un coup d'œil soudain, qui ensuite se dérobaît à toute tentative de le dire.
- J. Plus tard aussi, dans *Sein und Zeit*, votre situation de la parole reste bien parcimonieuse.
- D. Eh bien, après notre entretien, lisez donc plus attentivement le paragraphe 34.
- J. Je l'ai déjà souvent lu et chaque fois en regrettant qu'il fût si peu développé. Toute fois, je crois apercevoir plus directement la portée du fait que ce qui est herméneutique d'une part et la parole de l'autre aient part au même ensemble.
- D. La portée en quelle direction?
- J. En direction d'une métamorphose de la pensée, qui, bien sûr, ne se laisse pas organiser comme un changement de cap et encore moins comme conséquence des retombées qu'auraient les résultats de recherches accomplies en philosophie.

- D. La métamorphose a lieu comme migration...
- J. ... au cours de laquelle un site est délaissé en faveur d'un autre...
- D. ... en vue de quoi il est besoin de situation.
- J. Le premier site est la métaphysique.
- D. Et l'autre? Nous le laissons sans nom.
- J. Entre-temps je comprends de moins en moins pourquoi le comte Kuki a pu s'imaginer trouver dans votre chemin de pensée une aide pour ses tentatives d'esthétique. Car votre chemin laisse derrière lui avec la métaphysique toute esthétique, puisque cette dernière y trouve son fondement.
- D. Mais de telle sorte qu'à présent seulement nous sommes en état de méditer le déploiement de ce qui est esthétique en le renvoyant à ses limites.
- J. Peut-être est-ce par cette perspective que Kuki a été attiré; car il était bien trop plein de pressentiments, bien trop avisé pour s'occuper de calculs avec de simples doctrines.
- D. Il employait le terme européen d'«esthétique», mais pensait et cherchait autre chose...
- J. *Iki*, un mot qu'à présent même je ne me risque pas à traduire.
- D. Mais peut-être pouvez-vous à présent mieux circonscrire ce que ce mot, de façon voilée, nous donne à entendre, en nous faisant signe.
- J. Soit, mais seulement après que vous aurez précisé le déploiement de ce qui est esthétique.
- D. Cela a déjà eu lieu dans le déroulement de notre entretien et précisément là où nous ne parlions pas en propre de cela.
- J. Vous voulez dire quand nous étions en train de situer la relation sujet-objet?
- D. Où cela aurait-il pu avoir lieu ailleurs? Par l'intermédiaire de ce qui est esthétique, ou plutôt disons : par l'intermédiaire de l'expérience vécue et à l'intérieur de son domaine canonique, l'œuvre d'art est par avance changée en objet de sentiment et de représentation. Seulement là où l'œuvre d'art est devenue objet elle peut supporter l'exposition et le musée...
- J. ... et du même coup objet d'évaluation et d'estimation.
- D. La qualité artistique est devenue un facteur déterminant pour l'expérience moderne de l'art.
- J. Pourquoi ne pas dire tout de suite : le marché de l'art.
- D. La détermination de l'artistique s'effectue cependant en référence à la créativité et à la maîtrise.
- J. L'art repose-t-il sur ce qui est artistique ou bien le rapport est-il inverse? Parler d'«artistique», cela trahit une prééminence de l'artiste...
- D. ... compris comme sujet lié à une œuvre entendue comme objet.
- J. C'est dans ce montage qu'est à sa place toute l'esthétique.
- D. Ce montage est si captieux, je veux dire si capable de prise, qu'il est en état de capturer toute expérience de l'art et de son déploiement, même autre.
- J. De la capturer sans doute, mais jamais de se l'approprier¹⁵. C'est pourquoi je crains à présent plus qu'avant de voir tout éclaircissement sur l'*Iki* se prendre dans les filets de la représentation esthétique.
- D. Si nous tentions de voir?
- J. *Iki*, c'est ce qui vient charmer avec grâce.
- D. À peine avez-vous dit cela que déjà nous sommes en pleine esthétique. Pensée à l'essai de Schiller sur *Grâce et dignité*. Cet essai, tout comme les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* qui suivent, est écrit à partir du débat que Schiller a entretenu avec l'esthétique de Kant.
- J. Si je suis bien instruit, ces deux textes eux aussi sont devenus pour l'esthétique de Hegel une impulsion essentielle.
- D. C'est bien pourquoi ce serait prétention que de vouloir à présent, à l'aide de quelques remarques, nous persuadés que nous nous sommes rendus maîtres du déploiement de l'esthétique.

¹⁵ Le mot est *aneignen*. C'est le verbe qu'emploie Hölderlin (WW 6, p. 426) pour caractériser dans sa première lettre à Casimir Ulrich Bohlendorf, la prouesse de Homère : «Faire sa proie de l'occidentale sobriété *iunonnienne* pour son empire d'Apollon et ainsi véritablement s'approprier l'étranger.» S'approprier l'étranger, ce n'est pas en devenir le propriétaire. C'est se rendre soi-même propre à pouvoir l'accueillir, donc se rendre autre au contact de l'autre. Ainsi voyons-nous que même l'*appropriation*, pour peu qu'elle soit pensée, est tout le contraire d'une prise de possession.

- J. Restant dans l'à-peu-près, je crois pourtant pouvoir essayer d'extraire l'*Iki* à présent traduit par le mot de «grâce», de l'extraire hors de l'esthétique, c'est-à-dire de la relation sujet-objet. J'entends «grâce» en effet non comme séduction, non comme charme...
- D. ... donc ailleurs que dans le domaine de l'attrance, des impressions, de l'αἴσθησις, mais?
- J. Plutôt dans la direction opposée; mais je sais, parlant ainsi, je reste encore pris dans le domaine esthétique.
- D. Tenant compte de cette restriction, vous pouvez tout de même tenter votre éclaircissement.
- J. *Iki*, c'est le vent de la silencieuse paix du ravissement resplendissant.
- D. Le ravissement vous le prenez au mot, l'entendant comme une échappée qui transporte, comme l'arrachée qui porte au cœur de la calme paix du silence.
- J. Nulle part, là, d'attrait ni d'impression.
- D. Le ravissement qui transporte est comme faire-signer au loin, un faire signe qui invite à partir ou invite à venir.
- J. Mais le faire-signer est l'annonce que dit le voile qui couvre tandis qu'il éclaircit.
- D. Ainsi, toute venue en présence aurait sa provenance dans la grâce, entendue comme pur ravissement de la silencieuse paix et de son appel.
- J. Comme vous me prêtez l'oreille, où plutôt comme vous écoutez les conjectures allusives qui me viennent, il s'éveille en moi un sentiment de confiance qui m'engage à laisser là l'hésitation qui me retenait de répondre à votre question.
- D. Vous voulez dire la question : quel mot, en japonais, parle pour cela que, nous autres Européens, nommons «parole».
- J. Ce mot, j'avais pudeur, jusqu'à cet instant, à le dire, parce que je dois donner une traduction dans laquelle notre mot, pour «parole», va avoir l'air d'une simple transcription d'images, va sembler être un idéogramme, si la référence est le champ de la représentation et ses concepts ; car c'est bien à l'aide des seuls concepts que la science européenne et sa philosophie cherchent à saisir le déploiement de la parole.
- D. Le mot japonais pour «parole», comment dit-il?
- J. (après avoir encore hésité) Il dit: *Koto ba*¹⁶.
- D. Et cela veut dire?
- J. *Ba* nomme les feuilles, mais aussi et en même temps les pétales. Pensez aux fleurs de cerisier et aux fleurs de prunier.
- D. Et ça veut dire *Koto*?
- J. Répondre à cette question, voilà qui est suprêmement difficile. Pourtant, ce qui en facilite la tentative, c'est que nous avons osé préciser et situer l'*Iki*: le pur ravissement de la paix du silence en son appel. Or, le souffle, le vent de cette paix qui mène à soi et approprie ce ravissement et son appel, c'est: ce qui gouverne la venue de ce ravissement. Mais *Koto* nomme toujours aussi ce qui chaque fois ravit, donc le ravissement lui-même, venant rayonner, unique dans l'instant qui ne se répète jamais, avec la plénitude persuasive de la grâce.
- D. *Koto* serait alors l'appropriement de l'éclaircissante annonce de la grâce.
- J. Magnifiquement dit : seul le mot «grâce» peut trop facilement égarer la représentation d'aujourd'hui...
- D. ... en effet, la mener au loin, dans le domaine des impressions...
- J. ... auxquelles l'expression reste conjuguée, tant leur libération. Plus secourable me paraît-il de se tourner vers le mot grec χάρις que j'ai rencontré dans la belle citation de Sophocle, à la fin de votre conférence Poétiquement habite l'homme et que vous traduisez par *Huld*, l'inclination bienveillante. Dans ce mot parle davantage la venue, en un souffle, de la silencieuse paix du ravissement.
- D. En même temps, encore autre chose, qui aurait aimé être dite là, mais qui ne pouvait entrer dans cette conférence. La χάρις est dite au même endroit : τίκτουσα, celle qui porte en avant depuis le lointain¹⁷. Notre mot allemand *dichten* (dicter, dire en poème), qui vient du vieil haut-allemand *tihton*, dit le Même. Ainsi, dans la parole de Sophocle, se faire savoir à nous que l'inclination bienveillante est elle-même

¹⁶ 言葉。

¹⁷ Sophocle, «Ajax» 522 : χάρις χάριν γὰρ ἐστὶν ἡ τίκτουσ' ἀεί. «Car la grâce est ce qui toujours engendre la grâce.» (Note de JBO)

poétique, qu'elle est proprement ce qui dicte, qu'elle est la ressource d'où jaillit l'annonce du désabritement de la duplication.

- J. Il me faudrait plus de temps que l'entretien n'en consent pour penser en suivant les nouvelles échappées que vous ouvrez avec cette indication. Mais une chose m'apparaît d'emblée : cette indication m'aide à vous dire encore plus distinctement ce que c'est que *Koto*.
- D. Cela me semble indispensable pour pouvoir, ne serait-ce qu'un tant soit peu, penser avec vous à l'unisson le mot japonais pour «parole» : *Koto ba*.
- J. Vous vous souvenez, n'est-ce pas, du moment de notre entretien où je vous ai nommé les mots japonais qui correspondent, apparemment, à la distinction de l'αἰσθητὸν et du νοητὸν: *Iro* et *Kouou*. *Iro* veut dire plus que couleur et que tout ce qui est perceptible par les sens. *Kouou*, l'ouvert, le vide du ciel, veut dire plus que le suprasensible.
- D. En quoi consiste ce «plus», voilà ce que vous n'avez pas su dire.
- J. Eh bien maintenant je puis suivre une indication faisant signe depuis le cœur de ces deux mots.
- D. Vers où font-ils signe?
- J. Vers là depuis où le jeu de contrepoint des deux, l'un par rapport à l'autre, vient à soi en s'appropriant.
- D. Et c'est?
- J. *Koto*, l'appropriement de l'éclaircissante annonce de l'inclination qui, depuis le lointain, porte en avant.
- D. *Koto* serait le mener à soi, l'approprier qui gouverne...
- J. ... précisément ce pour quoi il faut prendre en garde ce qui croît et s'épanouit en fleurs.
- D. Que dit alors *Koto ba* en tant que nom pour la parole?
- J. Entendu à partir de ce mot, la parole est: pétales de fleurs issus de *Koto*.
- D. Étonnant, merveilleux mot, et de ce fait inépuisable. Il nomme autre chose que ce que nous présentent les noms entendus depuis la métaphysique: γλῶσσα, *lingua*, langue et *language*. Depuis longtemps, je n'emploie plus qu'à contrecœur le mot de «langue» lorsque je pense en direction de son déploiement.
- J. Mais avez-vous trouvé un nom qui soit plus à sa mesure ?
- D. À mon sens, je l'ai trouvé ; mais j'aimerais le garder d'être utilisé comme étiquette courante, comme notion passe-partout, et falsifié en marque désignant un concept.
- J. Quel mot employez-vous ?
- D. Le mot *die Sage* : la Dite¹⁸. Il entend et sous-entend : le dire et ce que dit le dire, en même temps que ce qui est à dire.
- J. Que veut dire «dire» ?
- D. Il faut croire que ce mot dit le Même que le mot *dicere*¹⁹, *zeigen*, montrer, au sens de : laisser apparaître, laisser paraître, cela toutefois sur le mode du faire signe (*des Winkens*).
- J. La Dite, ainsi, n'est pas le nom pour le parler des hommes...
- D. ... mais bien plutôt pour cela dont l'être est pur déploiement et que votre mot japonais *Koto ba* laisse entrevoir en en faisant signe : le Dicable²⁰.
- J. Dans les éclairs duquel, à présent, grâce à notre entretien, je sais être à l'aise, si bien que je vois aussi plus clairement à quel point le comte Kuki était bien inspiré de tenter, sous votre direction, une méditation en direction de l'herméneutique.
- D. Mais vous devez du même coup reconnaître la nécessaire indigence de mes directives ; car s'est seulement quand elle porte le regard jusqu'au cœur du déploiement de la Dite que la pensée s'engage sur le chemin qui nous reprend de la représentation simplement métaphysique pour nous porter dans l'attention aux éclairs faisant signe de l'annonce dont nous aimerions devenir proprement les messagers.

¹⁸ *Die Sage*: Le sens habituel de ce mot est la «légende», la «fable». Ce que tente ici de dire Heidegger, c'est — simplicité inouïe — le *pouvoir du dire*, plus original que tout dire et que tout ce qui est dit, et qui, secrètement, ne cesse de se dire à travers tout ce que nous disons. La traduction proposée (la *Dite*, toujours avec une majuscule) ne me paraît pas interdire la possibilité d'entendre. Car le propre de la Dite, est justement de ne *jamais* venir immédiatement au langage.

¹⁹ Le verbe latin *dicere*, avant de signifier «dire, prononcer» a le sens de «montrer». D'ailleurs, *dico* («je dis») s'écrivait, à l'époque archaïque, *deico*, apparenté au verbe grec δείκνυμι, qui signifie «je montre, je fais signe». Le verbe sanskrit *dis-* a le même sens et tous ces mots tirent leur origine de la racine indo-européenne **deik-*, qui a ce sens. (Note de JBO)

²⁰ *Das Sagenhafte*. Au sens courant, le «fabuleux». Au sens propre : ce qui est proche de la Dite, ce qui tient à elle.

- J. Le chemin jusque-là est lointain.
- D. Moins parce qu'il conduit au loin que parce qu'il mène à travers le proche.
- J. Qui est si proche, de longtemps déjà a été si proche, comme pour nous, Japonais, le mot jusqu'ici impensé pour le déploiement de la Parole : *Koto ba*.



Iki, le pur ravissement de la paix du silence en son appel...

Koto ba, pétales de fleurs issues de l'éclaircissante annonce de l'inclination qui, depuis le lointain, porte en avant...

- D. Pétales de fleurs, issus de *Koto*. L'imagination aimerait vaguer et divaguer en des régions inédites quand ce mot commence à dire.
- J. Divaguer, elle ne le pourrait que si elle était lâchée au milieu des représentations. Mais là où elle jaillit comme la source de la pensée, elle me semble plutôt rassembler que divaguer. C'est bien ce qu'avait pressenti Kant, comme vous le montrez vous-même.
- D. Mais notre pensée *est-elle* déjà à cette source ?
- J. Si elle n'y est pas, du moins s'y achemine-t-elle, dès qu'elle cherche le sentier sur lequel — comme je vois à présent plus distinctement — notre mot japonais pour « parole » aimerait faire signe.
- D. Pour pouvoir nous conformer à ce faire signe, nous devrions être plus expérimentés en regard du déploiement de la parole.

- J. Il me paraît que le souci, la peine et les efforts autour de cela accompagnent depuis des décennies votre chemin de pensée et sous tant de formes que vous êtes assez préparé pour dire quelque chose du déploiement de la parole en tant que Dite.
- D. Mais vous savez tout aussi bien que des efforts prodigués à soi seul ne suffisent jamais.
- J. C'est aussi vrai. Cependant il nous est mieux possible d'atteindre ce dont la force mortelle, en elle-même, n'est pas capable, quand nous sommes pleinement disposés et prêts à abandonner, en le donnant, même cela que, de nous-mêmes, nous ne pouvons jamais que tenter, sans qu'il ait atteint l'achèvement.
- D. J'ai risqué des préliminaires dans la conférence que j'ai tenue quelques fois dans les dernières années sous le titre : «La Parole».
- J. De cette conférence sur la parole, j'ai lu des comptes rendus et même une copie.
- D. De telles copies, même les plus scrupuleuses, demeurent, comme je l'ai dit, des sources douteuses, et toute sténographie de cette conférence-là est en tout cas une défiguration de son dire.
- J. Comment entendez-vous ce jugement sévère ?
- D. Ce n'est pas un jugement sur les sténographies, mais sur une caractérisation confuse de la conférence.
- J. Dans quelle mesure ?
- D. La conférence ne parle pas *sur* la parole...
- J. Mais ?
- D. Si je pouvais ici vous répondre, l'obscur autour du chemin serait éclairci. Mais je ne peux pas répondre. La raison pour cela est la même qui m'a jusqu'ici retenu de faire paraître la conférence par écrit.
- J. Il serait importun de vouloir exiger cette raison. D'après la manière dont vous venez de recueillir en votre écoute notre mot japonais pour «parole», et depuis ce que vous avez donné à entendre de l'annonce du désabrement de la duplication et du cheminement messager de l'être humain, je ne puis soupçonner que de façon indéterminée ce que veut dire métamorphoser la question sur la parole en une méditation sur le déploiement de la Dite.
- D. Pardonnez-moi de rester économe avec les indications qui pourraient peut-être mener à une situation de déploiement de la Dite.
- J. Pour cela, il est besoin d'une migration jusqu'au site du déploiement de la Dite.
- D. Cela avant tout. Mais j'ai d'abord autre chose dans l'esprit. Ce qui me décide à la retenue, c'est la croissante lumière du regard portant sur l'intouchable qui nous voile le secret de la Dite. La simple clarification de la différence entre dire et parler ne fait rien gagner, ou si peu.
- J. Nous autres, Japonais, pour ce genre de retenue qui est vôtre, nous avons —qu'il me soit permis de dire ainsi— une intelligence innée. Un secret n'est secret que si n'apparaît pas même le fait *que*, là, existe un secret.
- D. Pour la superficialité des impatientes non moins que pour la circonspection des méditatifs, il est nécessaire que tout semble comme si nulle part il n'y avait de secret.
- J. Pourtant nous nous trouvons au milieu du péril ; non seulement de parler à trop haute voix du secret, mais encore de manquer son règne.
- D. Garder le secret, veiller sur sa source me paraît être ce qu'il y a de plus difficile.
- J. Mais nous est-il pour cela permis d'esquiver sans façon l'effort et le risque de parler sur la parole ?
- D. Nullement. Sans désespérer, nous devons nous mettre en peine d'un tel parler. Sa parole, sans doute, ne saurait jamais prendre la forme d'un traité scientifique...
- J. ... parce que dans ce cas le mouvement du questionnement ici exigé trop facilement se fige.
- D. Ce serait le moindre mal. Plus lourd pèse autre chose : savoir s'il y a jamais un parler sur la parole.
- J. Que cela existe, c'est pourtant ce que prouve ce que nous sommes en train de faire.
- D. Que trop, je le crains.
- J. Alors, je ne comprends pas votre scrupule.
- D. Parler *sur* la parole fait presque inévitablement d'elle un objet.
- J. Et son dépliement, alors, s'évanouit.
- D. Nous nous sommes placés sur la parole, nous disposant au-dessus d'elle, au lieu d'écouter *à partir d'elle*.
- J. En ce cas, il n'y aurait qu'un parler *de* la parole...
- D. ... et de telle manière que, appelé *depuis* son déploiement, il serait mené *jusqu'à* lui.

- J. Comment être capable de cela ?
- D. Parler *de* la parole, cela ne pourrait être qu'un entretien (*ein Gespräch*²¹).
- J. C'est là que nous nous mouvons, sans aucun doute.
- D. Mais est-ce bien un entretien parlant *depuis* le déploiement de la parole ?
- J. Il me semble à présent que nous nous mouvons dans un cercle. Un entretien de la parole est nécessairement provoqué par le déploiement de la parole. Comment est-il capable de cela sans être lui-même d'abord engagé dans une écoute qui aussitôt s'étend jusqu'au déploiement ?
- D. Cet étrange rapport, je l'ai nommé un jour le cercle herméneutique.
- J. En tout, il se tient dans l'herméneutique, donc là où, selon vos explications d'aujourd'hui, règne le rapport de l'annonce à la marche qui apporte l'annonce.
- D. Celui qui porte l'annonce doit déjà provenir de l'annonce. Mais il doit aussi déjà avoir été jusqu'à elle.
- J. N'avez-vous pas dit, avant, que le cercle était inévitable ; au lieu d'essayer de l'éviter, comme si c'était une contradiction logique, n'avez-vous pas dit qu'il fallait aller ce cercle, circuler en lui ?
- D. Certes. Mais la reconnaissance, nécessaire, du cercle herméneutique ne signifie pas encore qu'en se représentant comme reconnue cette circulation on a originalement expérimenté la relation herméneutique.
- J. Vous abandonneriez donc votre manière antérieure de comprendre.
- D. Assurément et dans l'exacte mesure où parler d'un cercle en reste au premier plan.
- J. Comment exposeriez-vous à présent la relation herméneutique ?
- D. J'aimerais éviter là une exposition aussi carrément qu'il faut éviter tout parler *sur* la parole.
- J. Il s'agirait ainsi essentiellement d'arriver à un dire de la parole en contrepoint à la parole, c'est-à-dire un dire lui répondant.
- D. Un tel parler, dont le dire prendrait la parole en répondant de la parole elle-même, ne pourrait être qu'un entretien (*ein Gespräch*).
- J. Et manifestement un entretien d'un genre tout à fait propre.
- D. Un entretien qui resterait originalement rapporté au propre du déploiement de la Dite.
- J. Alors il ne serait plus permis d'appeler n'importe quelle conversation un entretien...
- D. ... au cas où, désormais, nous écouterions ce mot nous dire : le rassemblement sur le déploiement de la parole.
- J. Mais en ce sens, les Dialogues de Platon eux-mêmes ne seraient plus des entretiens.
- D. J'aimerais laisser la question ouverte et seulement attirer l'attention sur ceci : ce qu'est un entretien se détermine et reçoit le ton à partir de *cela* d'où ceux qui, apparemment, seuls parlent, les hommes, sont interpellés.
- J. Là où le déploiement de la parole comme Dite adresserait la parole aux hommes (se dirait à eux), là c'est elle qui produirait l'entretien proprement dit...
- D. Qui ne dirait rien «sur» la parole, mais qui dirait d'elle, il le fallait de par son déploiement.
- J. Et là, aussitôt, serait d'importance secondaire que l'entretien se présente sous forme écrite ou bien ait retenti en paroles prononcées un jour, en quelque temps.
- D. Certes, car il s'agit avant tout de ceci : est-ce que cet entretien proprement dit, qu'il soit écrit et parlé ou non, demeure perpétuellement en venue ?
- J. La marche d'un tel entretien devrait avoir un caractère propre, à la mesure duquel il serait plus fait silence que parlé.
- D. Fait silence avant tout sur le faire-silence...
- J. ...parce que parler et écrire sur le faire-silence occasionne le bavardage le plus pernicieux...
- D. Qui aurait le cœur, simplement, de faire silence du silence ?
- J. Cela devrait être le dire proprement dit...
- D. ... et demeurer le tranquille prélude à l'entretien proprement dit *de* la parole.
- J. Est-ce qu'ainsi nous ne tentons pas l'impossible ?

²¹ À entendre fidèlement comme le rassemblement sur soi de la parole elle-même (*Ge-spräch*). C'est en sens que sera plus loin précisé le mot.

- D. Assurément, tant qu'à l'homme n'est pas accordé purement la marche à l'annonce qui faut pour l'annonce, l'annonce qui adresse à l'homme la parole du désabritement de la duplication.
- J. Provoquer cette marche à l'annonce, mieux encore, marcher cette marche, me paraît encore plus difficile, sans comparaison, que de situer le déploiement de l'*Iki*.
- D. Certes. Car quelque chose devrait advenir, quelque coup de foudre, par quoi, à cette marche à l'annonce, s'ouvrirait et *pour elle* s'illuminerait le large dans lequel le déploiement de la Dite vient faire apparition.
- J. Quelque chose d'apaisant devrait s'appropriier, qui calmerait la véhémence du large dans l'ajointement d'un appel : la Dite.
- D. Partout joue le rapport voilé de l'annonce et de la marche qui la porte.
- J. Dans notre ancienne poésie japonaise, un poète inconnu chante les parfums au même rameau s'entremêlant des fleurs de cerisier et des fleurs de prunier.
- D. C'est ainsi que je pense le déploiement réciproque, l'un en direction de l'autre, du large et de l'apaisement dans le même appropriation de l'annonce du désabritement de la duplication.
- J. Mais qui, parmi les gens d'aujourd'hui, pourrait y entendre un écho du déploiement de la parole que nomme notre mot *Koto ba* : pétales croissant depuis l'annonce éclaircissante de l'inclination qui fait paraître ?
- D. Qui aimerait en tout cela trouver une illumination comme il faut du déploiement de la parole ?
- J. On ne le trouvera jamais tant que l'on exige des renseignements sous forme d'énoncés tout faits et de mots à l'emporte-pièce.
- D. Cependant, plus d'un pourrait être appelé à venir dans le prélude à la marche messagère d'annonce, dès qu'il se tient prêt pour une attention de la parole.
- J. Je serais tenté de croire que nous venons à présent, au lieu de parler sur la parole, de tenter quelques pas d'une marche qui se confie au déploiement de la Dite.
- D. Qui lui *donne* sa parole. Réjouissons-nous si ce n'est pas seulement une apparence, mais *est* ainsi.
- J. Qu'y a-t-il si c'est ainsi ?
- D. Alors en un éclair arrive à soi (*ereignet sich*) le départ de tout «c'est»²².
- J. Le départ (*der Abschied*), vous ne le pensez pas comme perte et négation ?
- D. Nullement.
- J. Mais alors ?
- D. Comme avènement de ce qui a été.
- J. Mais le passé s'en va, s'en est allé ; comment pourrait-il venir ?
- D. Passer est autre qu'avoir été.
- J. Comment devons-nous penser cela ?
- D. Comme le rassemblement de ce qui a duré...
- J. ... et qui, comme vous disiez récemment, déploie sa durée en tant que ce qui accorde durée...
- D. ... et reste le Même que l'annonce...
- J. ... pour quoi *il* nous *faut* comme messagers.

²² Ainsi, la parole de la grande Déesse à Parménide (ἔστι: «il y a») aura franchit 2500 ans pour résonner dans le «c'est» (ἔστι) de Heidegger : *Il faut cueillir et avoir à l'esprit que «il y a» est bien réel. Car «il y a» est, mais non «il n'y a pas».*

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν·

Aussi : *Ne subsiste plus dès lors pour la parole-révélation (μῦθος) qu'«il y a».*

Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν·



哲学の道, 京都 - Tetsugaku no michi, Kyōto - Le chemin des philosophes, Kyōto (fin du printemps)

Note

Ce dialogue a été écrit et publié par le philosophe allemand Martin Heidegger à partir de ses échanges avec le professeur Tomio Tezuka de l'Université impériale de Tōkyō venu le visiter à Freiburg im Breisgau en mars 1954. Il constitue un chapitre du livre *Acheminement vers la Parole*²³. La traduction française est de François Fédier. Le professeur Tezuka a lui-même publié quelques remarques sur ses entretiens avec Heidegger en annexe à sa traduction en japonais du dialogue tel que publié par Heidegger, une annexe intitulée *Haideggā to no ichi jikan*²⁴ (*Une heure avec Heidegger*).

²³ *Acheminement vers la Parole*, Martin Heidegger, Gallimard, Paris, 1976. Original allemand : *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, Deutschland, 1959.

²⁴ ハハイデッガーとの一時間.