

De la logique à la sigétique?

Pascal David

La logique n'est pas encore à la hauteur d'elle-même, les fruits n'ont pas encore tenu la promesse des fleurs. Elle n'est pas encore à la hauteur des ambitions dont elle est porteuse depuis que la Grèce antique a singulièrement entrepris, au cours d'une entreprise autrement appelée *philosophie*, de discerner dans le *logos* le trait distinctif de l'être humain. C'est là ce que nous semble donner à entendre une indication aussi brève qu'essentielle de Heidegger dans ses *Beiträge zur Philosophie*, son second «ouvrage capital» après *Etre et temps*¹. Ce qui signifie du même coup que la logique à laquelle nous avons coutume de nous référer ou de souscrire, la logique en son «appellation contrôlée» en usurpe le titre, que la logique est au fond encore en attente de son propre commencement. On ne saurait se contenter d'en redorer le blason lorsque c'est le paysage même de la logique qui demande à être entièrement reconfiguré. Une telle défense et illustration de la logique, sans préjudice de la reconfiguration qu'elle appelle, n'est pas l'aspect le plus souvent souligné dans les divers commentaires suscités par les écrits de Heidegger. Encore faut-il préciser de quoi il est question sous le nom de logique, comme de quoi il retourne. Quitte à découvrir ou redécouvrir peut-être que, *sous le nom* de logique, se joue tout simplement la question du nom, de la nomination, et par là de la dimension de la parole, comme celle, indissociable, de savoir qui nous sommes. Qui sommes-nous, à supposer que nous soyons? Telle est la question qui, «à supposer que subsistent encore quelques possibilités de questionner, constitue la tâche qui attend l'Europe en ce siècle comme au siècle suivant»². Ce siècle suivant évoqué par Heidegger en 1937, c'est aujourd'hui le nôtre, mais sommes-nous pour autant plus avancés?

C'est à partir de l'ouvrage fondamental, *Etre et temps*, que l'analytique existentielle, dont relève, plutôt que de l'anthropologie, la question de savoir qui nous

¹ Selon la distinction proposée par F.-W. von Herrmann entre *Grundwerk* (ouvrage fondamental) et *Hauptwerk* (ouvrage capital). Analogiquement, seule la *Critique de la raison pure*, chez Kant, peut prétendre au rang d'ouvrage fondamental, ou chez Hegel la *Phénoménologie de l'Esprit*, ce qui ne signifie nullement que la *Critique de la raison pratique* et la *Critique de la faculté de juger* de Kant, ou encore la *Science de la logique* chez Hegel seraient d'une importance moins «capitale». L'ouvrage fondamental est l'œuvre fondatrice: F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Klostermann, Francfort, 1994, p. 90.

² GA 44, 107.

sommes, et jusqu'à l'élaboration de la «question du qui» (*Werfrage*), se déploie en dégageant les structures ontologiques de l'existence humaine – des existentiels qui ne sont ni des catégories ni des propriétés. *Etre et temps* se présente comme une ontologie fondamentale du *Dasein*³. Comme une logique qui n'est plus catégoriale mais existentielle en se rapportant à l'être humain autrement que comme à du «ci-devant» (*Vorhandenes*). Une logique de l'existence. Ce qui échappe à la logique ne lui échappe que pour autant que celle-ci est entendue de manière restrictive. Qu'il s'agisse de ce qui se situe selon Kant «en dehors de la logique»⁴, ou encore de ce que Schelling appelle «la nature extralogique de l'existence»⁵. Telle est du moins l'ambition dont est porteuse l'ontologie fondamentale: élaborer une logique faisant droit à l'existence.

Mais d'*Etre et temps* aux *Beiträge zur Philosophie* s'accomplit un revirement qui laisse l'ontologie fondamentale s'approfondir en histoire de l'estre – perspective neuve à partir de laquelle toutes les questions philosophiques se posent sous un autre jour en s'y voyant réordonnées, comme en se voyant réordonnées à une histoire dont elles ne sont pas commanditaires mais, au mieux, dépositaires. Qu'un tel revirement interne ait pu s'accomplir, et surtout, qu'il ait pu et dû s'accomplir à la faveur de l'estre en son avènement, comme voir le questionnement relancé de l'estre de l'étant vers la «vérité de l'être», c'est là ce que ne laissait guère présager le choc que fut en 1927 la parution de *Sein und Zeit*, «coup de tonnerre dans un ciel serein». Car en cette extraordinaire entreprise, ou plutôt aventure que sont les *Beiträge* rédigés de 1936 à 1938, la parole philosophique en vient comme à se désaisir d'elle-même en laissant toute l'initiative à «cela» à partir de quoi elle parle et qui y vient à la parole, un «cela» qui n'est autre que l'*Ereignis*. En ce désaisissement cette parole se fait d'autant plus saisissante. «Comment m'entendez-vous? Je parle de si loin ...» demande le poète René Char⁶. Ce pourrait être l'épigraphe des *Beiträge*. La question première n'est plus de savoir de quoi parle Heidegger en son ouvrage, mais bien d'où il parle, ou plutôt, ce dont il parle ne s'éclaire véritablement qu'à partir d'une autre instance, celle d'où il parle. Les *Apports à la philosophie* – pour traduire ainsi provisoirement le titre des *Beiträge zur Philosophie* – ne disent au fond strictement rien, au sens où ils porteraient sur tel ou tel sujet, au sens où ils tiendraient un discours ayant un objet. Du reste, «la philosophie n'a pas vocation à porter sur quoi que ce soit dont elle ferait son objet, fût-il l'être, et cela d'autant moins qu'elle se présente comme pensée à l'aune de l'histoire de l'estre»⁷. Philosophie il n'y a que «de l'être» nous est-il dit en ce même passage: de

³ GA 14, 131.

⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, A 60–B 85.

⁵ F. W. J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, Leçon VI, in: Schellings Werke, Schröter, 6^{ème} tome complémentaire, p. 95.

⁶ R. Char, *Feuillets d'Hypnos*, n° 88, in: *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1983, p. 197.

⁷ GA 85, 51.

l'être (*des Seyns*) et non pas sur (*über*) l'être. Leibniz avait su souligner la riche ambiguïté propre à la préposition *de* en français, dans ce qu'elle révèle de la structure apophantique du λόγος: «... l'objet est signifié par la préposition *de*, comme en disant, il s'agit *de* cela, on parle *de* cela, c'est-à-dire, comme si on en venait»⁸. La parole donne à entendre pour autant qu'elle fait voir, apophantiquement, cela dont elle parle comme étant cela à partir de quoi elle parle. Le § 7 B d'*Etre et temps* constitue la matrice de tout ce que Heidegger pourra dire ultérieurement de la logique. Comprendre la pensée de Heidegger comme un discours philosophique tenu sur l'être serait ne rien entendre à son propos, dès lors qu'*Ereignis* en est devenu le terme directeur⁹. S'ils ne disent strictement rien qui serait susceptible de se ramener à des énoncés, ces ambitieux et modestes *Apports à la philosophie* se laissent dire, ils ne disent rien qu'ils ne se laissent dire, d'où leur étrangeté. Leur «auteur» n'est pas celui dont le nom figure sur la couverture, leur véritable auteur, c'est l'être lui-même, dans le reflux de l'*ontologique* à l'*ontologie*, comme de l'*ontologie* fondamentale à l'histoire de l'estre (de *sein* à *seyn*, de être à estre), même si la tâche du penseur est de s'en faire le répondant, voire l'écho¹⁰. Ce qui ne va pas à son tour sans provoquer un singulier ébranlement de la logique, quitte à se mettre à l'écoute de sa part d'ombre que le tome 65 appelle précisément: sigétique. Se mettre à l'écoute du silence. De la logique à la sigétique? Est-ce à dire de la parole au silence? La sigétique faisant son apparition en des *Apports à la philosophie*, il est légitime de se demander ce que la sigétique apporte à la philosophie.

Si la sigétique ne se veut pas une nouvelle «rubrique»¹¹ de la philosophie, là où fugitivement elle entre en scène, si elle ne veut surtout pas une nouvelle «discipline» philosophique, n'en demandant pas tant, elle n'en vise pas moins le foyer de la logique (*das Wesen der Logik*): ce à partir de quoi celle-ci a pu se déployer, ce à partir de quoi de la logique, ou plutôt «du» logique il y a. Analogiquement, la sigétique est à «l'autre commencement» ce que la logique est au premier commencement. Non que la sigétique viserait à se substituer à la logique. Elle ne vise qu'à amener la logique jusqu'à elle-même. Il entre assurément dans le destin et la vocation de la sigétique que celle-ci demeure tue. Mais «ce qu'il faut taire», selon l'expression d'un célèbre aphorisme de Wittgenstein, n'en demande pas moins, demande même d'autant plus à être *montré* d'une autre façon. Au risque de trahir ce dont on parle au lieu de le taire, nous tenterons ici de dégager la conjonction entre un ébranlement de la logique reconduite à son foyer et le foyer secret ainsi dégagé – plutôt qu'éventé ou percé – de la parole, «vers» laquelle la sigétique aura permis de s'«acheminer», selon le titre du recueil *Unterwegs zur Sprache*, ou

⁸ G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre III, «Des mots», in: *Die philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, tome V, p. 257.

⁹ GA 9, 316 n.

¹⁰ GA 79, 66: «Ein Echo zu sein, ist das Leiden des Denkens», «Etre un écho, telle est l'endurance de la pensée.»

¹¹ GA 65, 79 (= n° 38).

Acheminement vers la parole. En d'autres termes, la thèse soutenue et instruite ici consiste à voir dans la sigétique, dans l'ampleur inouïe du champ qu'ouvre puis tout aussitôt referme cet intitulé – comme le sylphe de Paul Valéry¹²

Ni lu ni compris?
 Aux meilleurs esprits
 Que d'erreurs promises!
 Ni vu ni connu,
 Le temps d'un sein nu
 Entre deux chemises!

moins un mot qu'une essentielle réticence, le fil d'Ariane qui relie le § 34 d'*Etre et temps*, consacré à la parole, et les essais recueillis dans *Acheminement vers la parole*, voire leur secrète articulation. Non pas certes le «maillon manquant» qui permettrait de faire ressortir la continuité linéaire d'une chaîne, car la pensée de Heidegger, à la différence de celle de Descartes, ne se règle pas sur l'idée de chaîne, sur «ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir»¹³. Si nos pensées ne sont pas les maillons d'une chaîne, nous ne pouvons pas non plus prétendre en diriger le cours. *Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns*¹⁴, «Jamais nous ne parvenons à des pensées. Ce sont elles qui viennent à nous»: en cet aphorisme se trouve condensé ce qui fait la trame des *Apports à la philosophie*. Entre *Etre et temps* et *Acheminement vers la parole*, quelque chose pivote, et ce pivotement est précisément ce qui se joue en tournoyant dans le tome 65 de l'Édition intégrale.

La réticence ou *Erschweigung* n'est autre que la manière dont s'accomplit l'autre commencement, c'est-à-dire le même commencement autrement commencé¹⁵. C'est pourquoi, ajoute Heidegger, le sous-titre entre parenthèses donné au tome 65, à savoir: (*Vom Ereignis*), serait au fond le titre le plus approprié (et le plus appropriant !) pour l'«ouvrage» qui, avec le tome 65, ne fait encore que se préparer. En sorte que le titre finalement retenu d'*Apports à la philosophie* est aussi retenu ou retenant en ce sens qu'il retient et tient en réserve la manière réticente dont s'accomplit l'autre commencement, sa pudeur. Pudeur de dire, pudeur du dire, et si l'on s'avise du fait que le dire, le *dicere* latin est un montrer, pudeur qui fait écho à sa façon au κρύπτεσθαι dont Héraclite faisait le propre de la φύσις. Bref, c'est la réticence de l'estre, sa réticence à se dire, ou mieux sans doute à se dire autrement qu'en ne se disant pas et en brillant par son absence, qui amène sous la plume de Heidegger, en ses *Beiträge*, le vocable ni vu ni connu de sigétique. C'est cette même réticence qui aura fait de leur véritable titre un sous-titre. La sigétique

¹² P. Valéry, «Le Sylphe», dans *Charmes*.

¹³ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Deuxième Partie, éd. Adam-Tannery tome VI, p. 19, l. 6–7.

¹⁴ GA 13, 78. Cf. aussi GA 79, 89.

¹⁵ GA 65, 77.

constitue bel et bien la réserve, au sens à la fois de retenue et de ressource, de ce livre si étrange au demeurant, jusqu'en son style¹⁶. Étrange en ce que nous désappropriant du sujet, il nous réapproprie à nous-mêmes à partir de ce qui n'est pas nous et nous laisse advenir à nous-mêmes. Du congé ainsi signifié à toute métaphysique de la subjectivité, nous avons encore quelques difficultés à prendre acte. La pensée de Heidegger ne nous invite pas à entrer dans le sujet mais à tenter d'en sortir.

La logique passe pour être l'instrument pour penser, d'où l'appellation d'*organon* pour regrouper, à l'époque hellénistique, plusieurs écrits d'Aristote, la logique ou «l'art de penser». Une vingtaine de siècles après Aristote, Kant y reviendra dans un texte célèbre qui se trouve dans la Préface à sa seconde édition (1787) de la *Critique de la raison pure*: la logique n'a pas fait un seul pas en avant (*vorwärts*) depuis Aristote¹⁷. Ce pas, elle va le faire avec Heidegger, mais c'est un pas en arrière, non pas tel qu'il régresserait (*rückwärts*), mais au sens du pas qui rétrocede, du *Schritt zurück*. Le pas qu'accomplit la pensée n'est pas un pas qui va de l'avant ou en arrière, qui progresse ou régresse, c'est un pas qui va autrement, ou selon une autre allure¹⁸, et grâce auquel se découvre une autre contrée. Toujours est-il que l'élaboration, au cœur de la *Critique de la raison pure*, d'une logique transcendante, c'est-à-dire restituant à l'horizon de la logique la visée de l'objet, d'une relation à (*Beziehung auf*) l'objet perdu de vue par la logique traditionnelle que Kant appelle «générale», est interprété par Heidegger comme un «élargissement» de la logique, conformément du reste à la stricte terminologie kantienne qui caractérise les jugements synthétiques, par opposition aux jugements analytiques, comme prenant le large vers l'objet, ou *Erweiterungs-Urteile*¹⁹. Dans cet élargissement de la logique, on peut voir aussi un ébranlement (*Erschütterung*²⁰), selon le terme par lequel il arrive à Heidegger de caractériser sa propre entreprise vis-à-vis de la logique. Mais l'ébranlement auquel la logique se trouve exposée par la pensée de Heidegger va jusqu'à mettre en lumière les présupposés sur lesquels elle repose, qui demeuraient chez Kant ininterrogés, «accordés et présupposés» comme la définition de la vérité comme adéquation de la connaissance avec son objet²¹. La «logique de la vérité»²² qu'est la logique transcendante élaborée par la *Critique de la raison pure*, par opposition à cette «logique de l'apparence» qu'est la dialectique transcendante, invite toutefois à retourner le ques-

¹⁶ Sur ce que peut avoir de prime abord de rebutant le style des *Beiträge*, même pour un lecteur de langue allemande auquel les autres écrits de Heidegger sont familiers, cf. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, p. 21.

¹⁷ E. Kant, *op. cit.*, B VIII.

¹⁸ GA 66, 406: *Jeder Schritt nicht nur «weiter», sondern anders.*

¹⁹ E. Kant, *op. cit.*, B 11.

²⁰ GA 38, 8.

²¹ E. Kant, *op. cit.*, A 58–B 52.

²² E. Kant, *op. cit.*, A 62–B 87.

tionnement pour se mettre en quête de la vérité de la logique, ou de la logique entendue comme question en quête de la vérité, selon le titre du tome 21 de l'Édition intégrale. Dès l'époque d'*Etre et temps*, la logique est tenue par Heidegger pour «la plus inaboutie (*unvollkommenste*) de toutes les disciplines philosophiques», aussi longtemps du moins qu'à se définir elle-même de manière épistémologique plutôt qu'existentielle, elle rate «les structures d'être primordiales du logique comme comportement du Dasein et par là la manière dont celles-ci s'inscrivent dans la temporalité propre du Dasein lui-même»²³.

La logique se fie au discours, au fait que les phénomènes (ce qui se montre) se laissent articuler en une discursivité (ce qui se dit), en cette *Ansprechbarkeit* analysée dans le cours sur le *Sophiste* de Platon: la discursivité, ou le fait de se laisser recueillir et articuler en un dire. C'est par la parole que nous nous abordons et que nous abordons le monde. Ce qui suppose à son tour qu'autrui et le monde se laissent ainsi aborder. C'est, en termes husserliens, de «cette discursivité primordiale de tout vécu» que la phénoménologie fait, selon Paul Ricœur, «le pari»²⁴. La logique porte sur le dire tel qu'il s'énonce en une proposition, tel qu'il est proféré, *ausgesprochen*, elle se règle tout entière sur la phrase proférée²⁵ en son «ébruitement vocal» (*stimmliche Verlautbarung*), sur la lancée de ce qu'Aristote appelle τὰ ἐν τῇ φωνῇ²⁶, mais aussi sur la base d'un considérable rétrécissement d'optique quant à l'ampleur et même au sens de cette locution, dès lors que celle-ci est interprétée et traduite comme se référant aux «sons émis par la voix», là où le neutre pluriel de l'article grec laisse indécis le statut de «ce qui est dans la voix», indécision respectée par la traduction latine *ea quæ sunt in voce*; là où Aristote vise «ce qui est dans la voix» comme ne faisant qu'un avec les παθήματα τῆς ψυχῆς, ce qu'éprouve l'âme, ce au contact de quoi elle se trouve et s'éprouve, bref, «tous les étants» que d'une certaine façon elle «est»²⁷. Le phonétique n'est en effet visé ici par Aristote que pour autant qu'il est indissociable du sémantique. Si parler consiste bien à faire usage de sa voix, parfois même à «donner de la voix», «l'humanité de la voix est première par rapport au fait qu'elle puisse se faire entendre»²⁸.

Si la compréhension occidentale de la parole fait la part belle à l'élément sonore en elle, rien ne lui est plus étranger, et donc propice à un dialogue, que la locution japonaise *Koto ba*, commentée dans *Acheminement vers la parole*, qui ne se réfère en rien à l'élément sonore, mais évoque plutôt des feuilles et pétales de fleurs, de cerisier ou de prunier, issus de ce qui ravit, «venant rayonner, unique, dans l'ins-

²³ GA 21, 415.

²⁴ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986, p. 63.

²⁵ GA 21, 134, note 7.

²⁶ Aristote, *de int.* I, 16 a 3.

²⁷ Aristote, *de an.* III, 8.

²⁸ F. Fédier, *Interprétations*, Paris, P.U.F., 1985, p. 36.

tant qui ne se répète jamais, avec la plénitude persuasive de sa grâce», gouverné à son tour par «le pur ravissement de la paix du silence en son appel»²⁹. Passage assurément fort difficile et bien énigmatique pour qui ignore la langue japonaise, mais qui pourrait trouver un éclairage inattendu sous la plume du poète Henri Michaux, dans le passage suivant du chapitre intitulé «Un barbare au Japon» de son livre *Un barbare en Asie*:

«L'Européen, après bien des efforts, est arrivé à se faire petit devant Dieu.

Le Japonais ne se fait pas seulement petit devant Dieu, ou devant les hommes, mais encore devant la plus petite des vagues, devant la feuille recroquevillée du roseau, devant un lointain de bambous qu'il voit à peine. La modestie sans doute recueille sa récompense. Car à aucun autre peuple les feuilles et les fleurs n'apparaissent avec tant de beauté et de fraternité.³⁰»

Ce qui nous est peut-être donné à entendre ici, si toutefois le rapprochement établi a quelque pertinence, c'est que la parole peut se dire en japonais à partir de l'écllosion des fleurs dans la mesure où feuilles et fleurs sont *parlantes* à l'être-au-monde nippon qui accueille avec gratitude leur *voici*.

Dans le § 34 d'*Etre et temps*, qui constitue un véritable traité au sein d'un plus vaste traité, s'accomplit la fondation de l'essence de la langue dans la perspective de l'ontologie fondamentale³¹. S'y trouve thématisée et élaborée la distinction entre *Sprache* et *Rede*, langue et parole (adressée). Si la parole adressée se fait langue, c'est pourtant dans sa dimension première de parole adressée qu'elle trouve son fondement existentiel et ontologique pré-langagier comme partage, ouvrant la possibilité de la communication dans l'être-avec, le *Dasein* étant «essentiellement en lui-même être-avec»³². La communication n'est pas ici délivrance d'un message, mais mise en commun de ce qui se laisse partager. Les Grecs, dit encore Heidegger, n'avaient pas de mot pour la langue/*Sprache*, c'est «d'emblée» comme parole adressée/*Rede* qu'ils ont compris ce phénomène. Qu'est-ce à dire? La parole envisagée comme phénomène, ou phénoménologiquement réduite, a pour structure foncière de parler *de* quelque chose tout en s'adressant à quelqu'un. C'est seulement abstraction faite de son entière structure phénoménale, coupée du quelque chose sur quoi elle porte en tant que λόγος τινος comme du quelqu'un à qui elle s'adresse, qu'elle peut être envisagée comme langue, langage, voire «système de signes». La langue n'est autre, selon cette perspective, que la parole détachée de tout son ancrage existentiel. L'analytique existentielle nous invite au contraire à revenir de la langue à ce qui la fonde existentiellement et l'inscrit parmi les structures ontologiques de l'existence humaine, à savoir la parole.

²⁹ GA 12, 134–5; trad. Fr. F. Fédier, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 131–2.

³⁰ H. Michaux, *Un barbare en Asie*, Gallimard, Paris, 1933, 1967², p. 207.

³¹ F.-W. v. Herrmann, *op. cit.*, p. 15.

³² GA 2, 161.

La possibilité de *se* parler précède et rend possible la possibilité de parler. La possibilité de parler, de partager de cette façon un commun être-au-monde, laisse toutefois ouverte «une autre possibilité essentielle de la parole, [celle qui consiste à garder] le *silence*»³³. Ce qui est frappant de prime abord dans cette formulation elle aussi empruntée au § 34 d'*Etre et temps*, c'est que le silence n'est pas considéré comme une vacance, une défaillance ou une défection de la parole, qui par exemple ne parviendrait pas trouver «les mots pour le dire», mais comme une *possibilité* de la parole, et même comme une possibilité essentielle. Un silence peut être parlant, comme ces silences que l'on appelle en musique pause ou soupir et qui ne relèvent en rien d'une simple interruption du son: «la musique ne respire que dans l'oxygène du silence»³⁴. Et inversement, une parole peut ne rien dire en cédant à la pente du bavardage, du on-dit, de la «parole parlée». En amont de l'opposition courante entre parole et silence, qui procède d'une confusion entre parole et ébruitement vocal, Heidegger retrouve ici ce *recueillement* qui dit si bien en français à la fois le silence gardé et la parole comme recueil ou λόγος. Le silence ne résulte pas seulement du fait de se taire, il précède aussi toute parole qui vient le rompre en puisant à son inépuisable réserve, comme le grand écrivain selon Balzac se confie «au terrible démon du travail, en demandant des mots au silence, des idées à la nuit»³⁵. Le silence dont nous parle Heidegger est celui auquel toute parole «demande des mots». Si, loin de résulter de l'acte de se taire, il le précède, c'est qu'il n'est pas un *tacere* mais un *silere*. *Silere*, à la différence de *tacere*, ne se réfère pas en latin à une quelconque dimension sonore mais au fait de ne pas se montrer. Le poète Virgile peut parler des *silentia lunæ*, les «silences de la lune» lors d'une nuit sans lune³⁶. A l'encontre d'une parole rabattue sur son seul ébruitement vocal, le § 34 d'*Etre et temps* a reconquis le poids du silence dont elle se leste quand elle échappe au bavardage. D'un silence si peu réductible à l'absence de bruit ou de parole que l'on dit volontiers en français, lorsque souverainement il se déploie et s'étend, que le silence *règne*.

Tout en faisant droit, nous l'avons vu, à «cette autre possibilité essentielle de la parole, [celle qui consiste à garder] le *silence*», le § 34 d'*Etre et temps* n'en reste pas moins en partie tributaire de la tradition métaphysique selon laquelle l'être humain, fût-il requalifié en *Dasein*, «à la parole» («*Das Dasein hat die Sprache*»), selon un «avoir» qui, dans le texte d'*Etre et temps*, semble faire directement écho à l'*ekhon* de la formule grecque classique définissant l'homme comme ζῷον λόγον ἔχον. C'est précisément cet «avoir» que les textes ultérieurs n'auront de cesse d'interroger, quitte à inverser radicalement la perspective: «Est-ce bien l'être humain qui est cet être détenteur de la parole en l'ayant en sa possession? Ou n'est-ce pas bien plutôt la parole qui «détient», qui «a» l'être humain pour autant

³³ GA 2, 218.

³⁴ V. Jankélévitch, *La Musique et l'Ineffable*, Paris, Seuil, 1983, p. 168.

³⁵ H. de Balzac, *Les Proscrits*, Gallimard, collection Folio, Paris, 1980, p. 211.

³⁶ Virgile, *Enéide*, II, v. 255.

que celui-ci lui appartient?»³⁷. La parole n'appartient plus à l'être humain, si elle lui a jamais appartenu, l'être humain appartient à la parole. Nous sommes «eus» par la parole bien plutôt que nous ne l'«avons». Nous n'avons la parole que pour autant que nous y sommes à demeure. La parole est «la maison de l'être»³⁸. Si la parole «a» l'être humain, la perspective traditionnelle et rarement contestée selon laquelle «l'homme parle» va se trouver elle aussi, comme nous le verrons, entièrement repensée à neuf.

La logique nous ramène à la question de la parole, et celle-ci au silence qui en est une «possibilité» essentielle. Faire silence se dit en grec *sigan*, auquel est probablement apparenté étymologiquement le verbe allemand *schweigen*. D'où le terme de *sigétique* risqué par Heidegger. Il est temps à présent de se demander comment et en quel sens la sigétique fait une brève apparition dans les *Apports à la philosophie*. Réponse: à partir de la réticence de l'estre. C'est là l'expression qui donne son titre au n° 37 des *Apports à la philosophie*:

Das Seyn und seine Erschweigung
(die Sigetik)

L'estre et sa réticence
(la sigétique)

«La réticence est la 'logique' de la philosophie» – non pas certes de la philosophie telle qu'elle s'est déployée comme métaphysique à partir du premier commencement, mais de la philosophie «pour autant que c'est à partir de l'autre commencement que celle-ci se fait questionnante quant à la question de fond»³⁹. Réticence qu'il faudrait sans doute pouvoir mieux nommer en français, à partir de *silere* plutôt que de *tacere*. Se taire n'est jamais que l'une des façons de garder le silence. Relevons ici une autre traduction proposée de cette *Erschweigung*: «mise en parole sur le mode du silence»⁴⁰. Mise en parole sur le mode du silence, cette réticence est ainsi réticence devant tout discours philosophique qui a fait *son* temps, celui de la métaphysique, et ne ferait que réitérer le premier commencement. Dans la perspective qui n'est plus *fundamentalontologisch* mais *seynsgeschichtlich*, qui n'est plus celle de l'ontologie fondamentale mais celle de l'histoire de l'estre, une telle réticence ne saurait toutefois être simplement le fait de la pensée ou du penseur. Elle est réticence de l'être lui-même, en sorte que par la sigétique le silence de la pensée répond et correspond au silence de l'estre. Afin d'éclairer ce qu'il entend par réticence, Heidegger de renvoyer en note, dans ce passage des *Apports à la philosophie*, à son cours sur Nietzsche de 1937, édité comme tome 44 de l'Édition intégrale, intitulé *La position métaphy-*

³⁷ GA 9, 75.

³⁸ GA 9, 333.

³⁹ GA 65, 78.

⁴⁰ D. Panis, «La sigétique», in: *Heidegger Studies*, vol. 14, 1998, p. 113.

sique fondamentale de Nietzsche dans la pensée occidentale. *L'éternel retour du même*, et invite notamment son lecteur à se reporter à sa «conclusion, comme à tout ce qui [y] a trait à la parole». Si l'on se reporte à la conclusion de ce cours, on peut y lire les phrases suivantes: «Le dire le plus altier qui se puisse atteindre par la pensée, ce dire ne consiste pas simplement à passer sous silence, dans le dire, ce qu'il y a proprement à dire, mais à le dire de telle sorte qu'en ne le disant pas cela [qu'il y a proprement à dire et qu'il ne dit pas] se trouve précisément nommé. Le dire comme *réticence*. Ce dire correspond aussi à l'essence la plus profonde de la parole, telle qu'elle trouve son origine dans le silence»⁴¹. Nous avons pu noter plus haut l'audace du § 34 d'*Etre et temps* invitant à voir dans le silence gardé une «possibilité» essentielle de la parole. Or c'est bien à un autre pas de la pensée que nous assistons ici: cette autre possibilité de la parole qu'est le silence est dite en être l'origine. Le silence est si peu le contraire de la parole qu'il en est la source. Le ne-pas-dire ne dit pas nécessairement rien, il ne dit pas nécessairement moins que le dire, il peut même être mieux disant de ce qu'il y a à dire que tout autre dire si en sa réticence il parvient à «le dire de telle sorte qu'en ne le disant pas cela se trouve précisément nommé», à la manière dont un silence peut «en dire long» tout en ne disant rien de l'ordre de l'ébruitement vocal. Dire sans dire tout en donnant à entendre, c'est là ce que Heidegger a problématisé sous le nom de *Wink*. Mais qu'y a-t-il proprement à dire? L'être. Le penseur dit l'être, il le nomme. Le non-dire, la réticence comme mise en parole sur le mode du silence apparaît ainsi comme une possibilité réservée à la pensée de continuer à nommer ce qui échappe au pouvoir de dire. De le laisser se dire à sa façon. L'essentielle réticence ne vient donc pas de nous, «locuteurs» loquaces ou taciturnes, elle vient de l'estre. La sigétique est la manière logique approfondie, puisée à la source de l'autre commencement, de répondre et correspondre à une réticence qui vient de l'estre. Ou plus précisément: les *Apports à la philosophie* sont le lieu où le ne-pas-dire du penseur se découvre comme relevant plus essentiellement d'une réticence qui est le fait de l'estre lui-même en son histoire.

L'autre cours universitaire, outre celui de 1937 sur Nietzsche, auquel se réfère le bref passage où le terme sigétique fait son apparition dans les *Apports à la philosophie*, est un cours antérieur, quant à lui, à l'époque de leur rédaction, c'est le cours de 1934 édité en 1998 comme tome 38 de l'Édition intégrale, et récemment traduit en français sous le titre *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*⁴². A lui seul, ce titre annonce quelque chose de la métamorphose de la logique qui, dans les *Apports à la philosophie*, amène Heidegger à parler de sigétique. Dès le début de ce cours, Heidegger affirme que «la question en quête du langage et de l'essence du langage, quelle que soit la manière dont on veuille bien délimiter les concepts, est la question fondamentale

⁴¹ GA 44, 233.

⁴² Traduction de F. Bernard, Gallimard, Paris, 2008.

et la question directrice de toute logique»⁴³. Sans doute faut-il entendre ici: de toute logique qui serait enfin parvenue à la hauteur du logique. D'une logique précisément comprise comme question en quête de la pleine essence de la parole. A ce cours de 1934 les *Beiträge* ne sont pas seuls à se référer. Heidegger y revient dans «D'un entretien de la parole/Entre un Japonais et un qui demande», dans *Acheminement vers la parole*:

«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.⁴⁴»

Notre passage des *Beiträge* est donc encadré par deux références à des cours universitaires, l'un de 1937, l'autre de 1934, qui tournent autour des mêmes questions: dire et ne pas dire, la réticence, la nomination, le silence, la parole, la logique. Les *Beiträge* de 1936–38 révèlent ainsi en leur contenu ce que les cours universitaires ne vont pas jusqu'à dire, mais aussi ce à partir de quoi ils le disent. Le premier des deux cours évoqués permet de situer la réticence de l'être eu égard au dire, au ne-pas-dire comme à une manière de ne-pas-dire qui revient à nommer. Le second reconduit la logique à la question de la pleine essence de la parole.

Des nombreuses considérations de Heidegger sur la logique, on peut tirer l'enseignement que la logique n'a donc encore jamais été à la hauteur de ce que son nom indique – le λόγος, la parole comme dimension au sein de laquelle habite l'être humain pour autant qu'exister constitue la manière spécifique qu'il a de déployer son être. «C'est l'un des plus grands préjugés de la philosophie occidentale que de croire que la pensée devrait être déterminée «logiquement», c'est-à-dire en se réglant sur l'énoncé.⁴⁵» Des Stoïciens à Kant, la logique a été volontiers tenue pour l'une des trois rubriques de la philosophie, les deux autres étant l'éthique et la physique. Mais la logique telle que l'entend Heidegger est tout aussi bien éthique en ce qu'elle prend en vue le séjour habitant, pensant et parlant de l'être humain, ou encore, nous l'avons vu, conçoit le logique comme un comportement (*Verhalten*) du *Dasein*, comme elle est tout aussi bien physique en s'inscrivant au sein de la mobilité propre à la vie humaine⁴⁶, de la naissance à la mort. La logique à laquelle est propice l'autre commencement, celle que la sigétique appelle de ses vœux, ne se juxtapose pas à une éthique et à une physique, elle les inclut.

⁴³ GA 38, 13; trad. F. Bernard, pp. 26–7.

⁴⁴ GA 12, 89; trad. F. Fédier, p. 93.

⁴⁵ GA 65, 461.

⁴⁶ GA 62, 371.

En revenant de la logique au logique, au logos, à la parole, la pensée de Heidegger se présente comme «la plus logique qui soit»⁴⁷.

La logique telle qu'elle va et s'enseigne constitue aux yeux de Heidegger depuis l'époque d'*Etre et temps*, nous l'avons vu, la plus imparfaite, la plus inachevée ou encore la plus inaboutie des disciplines philosophiques. Son inaboutissement tient au fait qu'elle n'a pas encore pris la mesure de la dimension plénière qu'abrite le λόγος, en réduisant celui-ci à sa forme propositionnelle dans l'énoncé proféré. D'où sa surdité à la parole poétique, comme à la dimension de l'existence. En ratant «les structures d'être primordiales du logique comme comportement du Dasein et par là la manière dont celles-ci s'inscrivent dans la temporalité propre du Dasein lui-même»⁴⁸, la logique inhérente au premier commencement, sans être encore pourtant à sa hauteur, ne veut rien entendre de l'humaine condition qui fait de l'être humain un mortel. Tolstoï en a donné une saisissante illustration littéraire dans sa nouvelle *La mort d'Ivan Ilitch*⁴⁹. Seul un être parlant, «logique», peut mourir, seul il peut la mort.

«La parole parle.» Si l'homme parle, c'est «pour autant qu'il répond à la parole. Répondre, c'est être à l'écoute. Il y a écoute dans la mesure où il y a appartenance à l'injonction du silence.» Peu auparavant dans le même texte, Heidegger écrivait en italique: «La parole parle comme recueil où sonne le silence (*das Geläut der Stille*).⁵⁰» S'il est bien question du silence, et de manière essentielle, dans *Acheminement vers la parole*, même s'il faudrait établir les distinctions nécessaires tenant au fait que le même mot français peut recouvrir plusieurs termes allemands, il n'y est plus question de sigétique. Comme si la sigétique n'avait été qu'une brève parenthèse. Cette parenthèse donne pourtant quelque chose à entendre: la possibilité que la logique adviene pleinement à elle-même comme question en quête de la pleine essence de la parole, selon le titre du cours de 1934. Qu'elle adviene pleinement à elle-même comme question en quête de la pleine essence de la parole suppose à son tour que justice soit rendue à ce que la parole vient rompre pour se partager: le silence. Rompre le pain, c'est le partager. Rompre le silence, c'est

⁴⁷ D. Panis, in: *Heidegger Studies*, vol. 14, pp. 116–7: «Tout l'effort de Heidegger, dont la pensée est souvent qualifiée d'oraculaire et de non rationnelle, est, dans ce passage [= le n° 37 des *Beiträge*], tendu pour dire que cette pensée est celle qui, au contraire, doit se révéler comme la plus logique qui soit puisqu'elle s'efforce de dévoiler les fondements mêmes de la logique, sans prétendre détruire celle-ci.»

⁴⁸ GA 21, 415.

⁴⁹ L. Tolstoï, *La mort d'Ivan Ilitch*, début du chap. 6: «Ce syllogisme bien connu, qu'il avait appris dans la logique de Kiesewetter: Caius est un homme, tous les hommes sont mortels, donc Caius est mortel – ce syllogisme lui était apparu toute sa vie durant parfaitement exact relativement à Caius, mais en aucune façon eu égard à lui-même. Caius – c'était l'homme, l'homme en général, et il n'y avait rien à objecter à la conclusion du syllogisme. Mais lui il n'était pas Caius, il n'était pas du tout l'homme en général, lui, il était une créature bien différente de toutes les autres.»

⁵⁰ GA 12, 30.

encore y puiser et lui demander des mots, si c'est s'apprêter au partage de la parole en son recueillement. Ainsi métamorphosée à la faveur de l'autre commencement, la logique devient conforme à son essence sigétique, quitte à ce que ce dernier terme soit oblitéré avant de s'effacer et de disparaître, répondant ainsi au vœu de ce qui l'avait porté à la parole en ce que celle-ci abrite de «proprement féérique»⁵¹.

⁵¹ GA 79, 170: *Vermutlich ist das Wesen der Sprache das eigentlich Märchenhafte.*