

TECHNODICÉE

L'économie de la pensée

Henri Crétella

Fondation du droit de l'édition

« La fin du XVIII^{ème} siècle a été, en matière de “librairie”, le temps des règlements. » écrit Dominique Lecourt dans sa préface à la réédition, sous le titre *Qu'est-ce qu'un livre?*, de quatre textes de l'époque remarquablement présentés et mis en relation avec notre actualité par Jocelyn Benoist. Les trois premiers sont de Kant et le dernier de Fichte, tous quatre consacrés à démontrer l'illégitimité de la *contrefaçon* définie comme reproduction d'un livre sans mandat de l'auteur à son éditeur. La présentation met particulièrement bien en évidence l'intérêt que revêt leur lecture aujourd'hui. C'est à Kant en effet que nous devons la distinction entre *droit réel* et *droit personnel* sur laquelle la légitimité du droit d'auteur se trouve fondée. Alors que le premier ne régit que *la propriété des choses*, le second ordonne le *respect des personnes*, lesquelles ne sauraient jamais être considérées comme objets de propriété, *fût-ce par elles-mêmes*. Ainsi le *discours* tenu dans *un livre* par un auteur est-il beaucoup plus que sa propriété : il ne fait qu'un en réalité avec lui-même et ne peut par conséquent en être séparé, “aliéné”, comme on disait : vendu ou donné. Seuls le peuvent *les exemplaires* : ces blocs de pages imprimées dans lesquels l'auteur a expressément — par contrat — consenti que son discours soit reproduit. Cela n'exclut évidemment pas la possibilité d'autres supports ou vecteurs de reproduction comme les éditeurs le prévoient *par contrat* aujourd'hui. Ainsi se trouve fondé le *droit* de l'éditeur en tant que *publieur* : *médiaire* entre le public et l'auteur, sa légitimité est assurée par le mandat de l'auteur *au nom de qui* il officie. — Quels que soient les retours de confusion sur la question de “la librairie”, on ne sache pas que cette leçon *de droit* ait perdu de sa vigueur aujourd'hui.

Que cette “déduction de légitimité” ait nécessité le génie personnel de Kant, la preuve en est que son disciple le plus fervent n'ait pu la retrouver quand il s'est efforcé, à son tour, d'apporter la preuve de l'illégitimité de la contrefaçon des livres. L'intérêt de son texte est toutefois, sinon juridiquement du moins philosophiquement, aussi important que celui de son maître. — Et, dans son double souci de la *forme*, pour nous ici, d'une actualité autrement plus évidente : pour ne pas dire “brûlante”. Fichte en effet, commence par établir l'illégitimité de la contrefaçon par « un raisonnement » que l'on peut ainsi résumer : bien que les pensées d'un auteur puissent être objet d'appropriation par ses lecteurs, la *forme* toutefois qu'en son œuvre il leur a données, ne saurait être, elle, objet de propriété. L'éditeur n'en obtient donc, par contrat, et aux conditions de l'auteur, que le simple *usufruit*. La contrefaçon se définit ainsi comme vol d'usufruit. Dans son retrait d'avec le personnalisme kantien, *et* dans son avancée par rapport à lui quant à la détermination de la propriété : non strictement littéraire mais *artistique au sens large - technologique donc aussi bien - qui était alors le sien*, le texte présente ainsi déjà l'originalité d'ordonner la pensée dans toutes ses expressions à la *notion* de forme. Mais l'intérêt qu'il revêt ne s'arrête pas là, car dépassant le simple souci

intellectuel, Fichte nous présente pour terminer sous forme de *parabole* la défense et illustration du principe auquel la rigueur de son « raisonnement » doit son caractère probant. « Du temps du calife Haroun al Rachid, qui est connu à cause de sa sagesse dans les *Mille et une nuits* », nous conte-t-il, « vivait ou pourrait avoir vécu un homme qui confectionnait une essence [...] qui devait remédier à tous les maux, voire à la mort elle-même. » Ne voulant pas s'occuper de la commercialisation de sa médecine ce « chimiste » confia cette tâche *en exclusivité* à un marchand. D'où évidemment la jalousie des autres « apothicaires » et leur décri de leur confrère et de son « essence ». Mais à cela s'ajouta le vol de celle-ci par l'un des concurrents et sa revente à bas prix. Conduit, après moult péripéties, devant le calife par le marchand exclusif, ce revendeur pour sa défense développa une argumentation dont l'impudence reposait sur le même principe que celui des contrefacteurs en librairie. « Il est bien connu que le seul étalon valable de la bonté de nos actions est leur utilité. » Et de passer en revue les services rendus par sa volerie non seulement « au peuple crédule » et « à l'utile artisan du produit », mais jusqu' « au plaignant lui-même ». Se présentant comme « un martyr pour le bien du monde » du principe d'utilité, il requiert par conséquent « le respect de son commerce » et la venue à résipiscence du plaignant. Mais à son grand désappointement le calife en jugea tout autrement : « Cet homme utile fut pendu. »¹ — Sans doute la sanction fut-elle trop sévère : la prison et le mépris auraient suffi, et la leçon n'en aurait été que plus clairement administrée. Car il n'est aucune humanité dans l'ordre de l'utilité, il n'y en a que dans celui de la dignité. Dignité constituant ainsi – *en seconde instance* – la fondation *en droit* de l'édition.

Signification de cette fondation

Fondation en seconde instance que celle-ci en effet, il est essentiel de le préciser, car ce n'est pas un droit en particulier, mais le droit, en entier, qui doit être considéré comme étant *axiologiquement* ordonné : le droit de l'édition ne relevant ainsi dignement, soit *axiomalement* de l'humanité (les lexiques latin de la *dignitas* puis de l'italien *dignità* traduisant celui de l'*axios* grec) que de façon subordonnée. Cela signifie que la Justice est autre chose et l'emporte sur le droit : à la légalité duquel elle doit conférer sa légitimité. Faute de quoi se vérifie l'illogique qui régit l'adage romain : *summum jus, summa injuria*. À lui-même réduit, autrement dit, le droit se contredit. Il doit, pour faire *justement* loi, référer à ce à quoi, en l'espèce éditorialement : Kant d'abord, puis Fichte en le généralisant, tous deux également renvoient : à savoir la fondation en dignité de l'humanité.

Soit maintenant à spécifier comment. Pas davantage que Kant en effet, Fichte ne le fait. La raison en est, ou plutôt en était, que cela ne semblait pas s'imposer, parce qu'alors évident. Ce qui n'est, du moins apparemment, pas le cas actuellement. La notion d'*œuvre*, qu'un personnel génie d'*auteur* formellement définit, ne constitue plus l'horizon à partir duquel s'établit notre pensée de ce qui se publie. Car, chacun étant en démocratie l'égal de tout autre, comment y justifier, non le commercial succès, mais l'opérative autorité de certaines grandes personnalités ? — Comment justifier celle-ci en effet, autrement qu'en précisant en quel *sens* ici le terme d'*œuvre* doit être pris. À savoir : non point, comme nous le faisons sur le modèle de ce que nous appelons indûment « production », comme un objet fabriqué, en l'espèce d'abord intellectuellement formé par un individu particulier, mais destiné comme tout autre « produit » à matériellement entrer dans un circuit de vente-achat : en l'occurrence celui du commerce de la librairie dont l'édition serait le premier maillon.

C'est en réalité d'une tout autre façon que l'*œuvre de pensée* doit être considérée. Car s'il est légitime de parler de *production* aussi s'agissant de celle-ci, cela est dans un sens tout à fait opposé à celui qui s'est indûment imposé dans ce que nous appelons tout aussi abusivement « économie ». De même en effet que nous confondons production de vérité et fabrication d'objets, de même confondons-nous ce légitime *usage* des choses du monde, que signifie proprement le terme d'*économie*, avec son *chrématistique* opposé qu'est la quête effrénée d'utilités. Car l'usage est ordonné à ce que les choses elles-mêmes sont, alors que l'utilité les subordonne à qui les utilise à son profit. Amenant (-duction), mettant en avant (pro-) ce que les choses sont, *en soi* et non pour nous seulement, la *production* nous révèle ainsi en quel retrait elles se trouvent abritées. Cette *économie* du dévoilement et du retrait, celui-ci plus essentiel que celui-là, tels que définis par Heidegger : l'un comme espace de liberté-vérité et l'autre comme son essence doublement réservée (plutôt que cachée), est précisément ce qui, oublié, disparaît dans la chrématistique fabrication qu'à notre seul profit nous lui substituons. — Cela même, à l'opposé, dont l'*œuvre de pensée* constitue l'*épreuve* restituée. Et dont le livre est destiné à délivrer la *possibilité*.

L'édition apparaît ainsi comme ce qui, publiquement, permet de diffuser cette possibilité : laquelle cependant ne s'accomplit que solitairement. Car telle est la double fonction qu'elle a mission d'assurer : intimement lier la liberté de chacun à celle de tout autre. Tout autre à devoir ne pas confondre avec tous les autres. La potentielle universalité de chaque un ne se réalise pas en effet par la fusion de tous en un présumé grand Un. Elle s'opère au contraire sous forme d'inter-singularité : laquelle seule permet à notre « étrangeté légitime » de se « développer ». ² Ainsi, selon René Char dont nous venons de rappeler l'injonction : « L'évasion dans son semblable, avec d'immenses perspectives de poésie, sera peut-être un jour possible. » ³ Perspectives d'évasion réservées en l'occurrence à notre « commune présence » ⁴, ainsi que le titre de l'un de ses recueils autorise encore à le préciser. Présence commune donc, mais non en quelque totalité socio-politiquement, ou doctrinairement, spécifiée préalablement : Peuple, État, Race, Religion, ou Philosophie scolastiquement établie.

L'« évasion » est essentiellement, *exclusivement* poétique en effet. Ce qui ne veut pas dire irréaliste, imaginaire en un sens vulgaire, mais signifie au contraire qu'elle est ordonnée à une « imagination » qui, selon le poète, « consiste », loin de nous en éloigner, à humainement corriger « la réalité » : afin d'y retrouver « l'inextinguible réel incréé » ⁵. Il existe ainsi une *action poétique* qui, pour obéir à la loi de ce qui « sera » seulement « peut-être un jour possible », n'en est pas moins seule *digne* de réalisation. À l'opposé de la désolante démission à laquelle sinon, par « réalisme », nous nous abandonnerions, succombant ainsi à l'illusion de pouvoir nous dispenser de l'*épreuve* dont le poète nous donne l'exclamative définition : « Combien souffre ce monde, pour devenir celui de l'homme, d'être façonné entre les quatre murs d'un livre ! » ⁶

Métier de pointe ⁷ ainsi, que la poésie : ordonnant l'office de la librairie à la tâche souveraine d'engendrer un monde digne de l'humanité. Ce dont il faut maintenant expliciter sémiologiquement le projet.

L'impensé du signe

Au tournant des deux siècles derniers, Ferdinand de Saussure a consigné, en un amas de notes abandonnées à la postérité, une pensée du signe de la plus saisissante originalité. De la plus éclairante, mais aussi de la plus exigeante. Le moindre extrait suffit à le faire éprouver. Ainsi ce début de phrase qui m'aura retenu plusieurs décennies : « Toute chose matérielle est déjà pour nous *signe* : » Sans doute, en l'occurrence, la *puissance* délimitante : *aphoristique* au sens premier, semble-t-elle, après les deux points, aussitôt explicitée « : c'est-à-dire impression que nous associons à d'autres, mais la chose matérielle paraît indispensable. » Mais loin que le mystère de cette assimilation de « la chose matérielle » au « *signe* » s'en trouve dissipé, l'« impression » en est au contraire renforcée. Car la *différence* entre « la chose matérielle » elle-même et le signe qu'elle est « pour nous » s'en trouve *interrogativement* spécifiée par le caractère qui, verbe à souligner : « *paraît* indispensable » de ladite « chose matérielle »⁸. Laquelle apparaît ainsi, à l'instar de *la chose en soi* kantienne, comme ce sans quoi le *phénomène* : l'« impression » qu'est le signe ne saurait s'*opérer*. De sorte que Saussure, conformément à la logique de « l'association » à laquelle il nous confie, nous permet d'explicitier la nature du *phénomène* dont Kant avait négligé de nous signifier en quoi expressément il consistait. À savoir, en une *opération* de délimitation (*aphoristique*, donc) que nous effectuons : de manière aussi peu apparente qu'implicitement réalisée le plus souvent. Ce que Saussure consigne ainsi dans un autre de ses *sémiologiques aphorismes* : « Si l'on veut, tout signe est une *opération* d'un ordre psychologique simple – c'est pourquoi [il] ne frappe pas –, mais on ne peut pas parler tout le temps de cette opération en face des délimitations. »⁹

Car il s'agit bien d'*aphorismes* dont nous devons à Saussure la précise élucidation du nom par ce terme de *délimitations* équivalant à ce dont les *signes* constituent la manifestation. Loin donc que la « division » de ses notes et leur « éparpillement » témoignent du désordre d'une recherche à l'état de « brouillon », leur forme, aussi diversement inachevée soit-elle, est l'attestation des différents moments ou degrés d'élaboration des *interrogatives opérations de délimitation* de la très étonnante sémiologie dont nous héritons de lui. Pas autrement que philosophiquement. Si, en effet, Saussure s'est toujours expressément interdit de positivement s'aventurer en philosophie, il n'en appartient pas moins à cette sorte d'esprits (Montaigne, Pascal, Rousseau, Nietzsche, mais aussi, plus apparemment hostiles, Marx ou Freud) dont l'importance est autrement plus grande pour celle-ci que ne le reconnaîtrait une scolastique orthodoxie. Se défier, se défendre, et jusqu'à se moquer de la philosophie, c'est en effet vraiment philosopher. Et Heidegger, plus récemment, pour qui le lit correctement, nous aura appris à distinguer deux sens à opposer de ce qu'on appelle philosophie : la discipline académique nommée ainsi (la *Fachphilosophie*) et, reprenant l'expression de Kant, le « philosopher » (*Philosophieren*) : à émanciper, sans la dénigrer, de la métaphysique dogmatiquement instituée.

Il n'y a donc pas à être outre mesure surpris de découvrir que Saussure permet de fonder l'écriture aphoristique qui sera celle de Nietzsche – et, telle que désormais de plus en plus elle apparaît, celle de Heidegger dans ces inédits où sa manière de *philosopher* s'est renouvelée. Ce qui ne saurait aller sans renouveler aussi le sens à devoir attribuer à la *philosophie* : non plus dogmatiquement métaphysique celui-ci désormais, mais interrogativement critique. Il n'y a encore moins de raison ainsi d'être surpris de trouver dans les manuscrits de Saussure non simplement la preuve par adoption, mais la contre-épreuve par explicitation de la notion philosophique à l'origine

de la révolution critique. Aussi bien n'y a-t-il là qu'un seul et même progrès de la pensée la conduisant à faire droit : d'une part, à l'ordre des signes en leur aphoristique essence *délimitante*, et, d'autre part, conjointement, à ce dont ces signes sont, précisément, la signification, à savoir les *phénomènes* en la sphère *délimitée* desquels, Kant le premier, aura circonscrit l'exercice de la pensée. *Sémiologie et phénoménologie* sont ainsi comme le recto et le verso de la feuille sur laquelle s'inscrit, depuis, la philosophie : tant la nouvelle qui s'y écrit, que le transcrite de l'ancienne. Rien ne saurait, en effet, mieux signifier ce dont il s'agit que l'image de la feuille d'écriture à laquelle Saussure a confié le soin de nous faire appréhender, dans leur *différence et inséparabilité*, ces deux côtés du signe que sont ce que, depuis, l'on appelle après lui, quant au recto : le *signifiant*, seul apparaissant, et, quant au verso : le *signifié*, nécessairement toujours associé mais demeurant, tout aussi nécessairement, toujours en retrait. D'où l'impossibilité pour la pensée de jamais s'exonérer de la tâche d'interroger qui définit son ordre *critique* de validité : toujours autrement dit nouvellement *limitée*.

Mais d'où, en revanche aussi, l'opportunité de préciser en quoi consiste la *sémiologique possibilité* plus haut annoncée de l'éditorial projet d'un monde digne de l'humanité. Encore faut-il à cet effet entrer dans ce qu'il y a de plus singulièrement étonnant dans la pensée de Saussure. Lequel s'y présente doublement. Sous cette forme, d'abord, linguistiquement "bien connue" depuis assez longtemps, mais n'en demeurant pas moins mal comprise jusqu'à présent, celle, à savoir du « principe de la négativité de[s] signes ou des significations »¹⁰, que Saussure explicite de cette façon¹¹ : « il faut en revenir toujours à ceci, qu'il n'y a morphologiquement ni *signes* ni *significations*, mais des *différences de signes* et des *différences de significations*, 1° n'existant les unes absolument que par les autres, donc inséparables, mais 2° ne se correspondant pas directement. » En demeurer à ces *deux* éléments ainsi associés morphologiquement serait toutefois égarant – et l'égarément a sévi effectivement jusqu'aujourd'hui – car l'on ignorerait alors ce que Saussure appelle « le cas le plus grossier dans la sémiologie : le cas où elle est une simple onymique, c'est-à-dire le cas où il y a un *troisième* élément incontestable dans l'association psychologique du sème, la conscience qu'il s'applique à un être extérieur assez défini en lui-même pour *échapper* à la loi générale du signe. » Tout bien considéré cependant, il faut opposer à Saussure que ce « cas », polémiquement qualifié par lui « le plus grossier » est également, comme il le reconnaît aussitôt plus qu'il ne le voudrait, le « cas » permettant de *délimiter* le domaine de validité de « la loi générale du signe », en ordonnant celle-ci à « un être extérieur assez défini pour (lui) *échapper*. »¹²

De sorte que c'est l'ensemble de la sémiologie qui se trouve ainsi rapportée à la double tradition qui nous définit : religion et philosophie. Les deux se fondent, en effet, sur une pensée de l'ordonnance des noms à un « être extérieur suffisamment défini » par sa réalité : empiriquement déterminée ou divinement révélée. L'« onymique », apparemment brocardée par Saussure s'avère, au contraire, comme ce qui en assure – *en réalité* – la sémiologie. La référence ultime de celle-ci n'est autre en effet que le « *troisième* élément » : « la conscience » sans lesquels les deux précédents - le signe et la signification dans leur association – *n'existeraient* tout simplement pas. Saussure écrit ainsi: « à chaque moment de son existence il n'EXISTE linguistiquement que ce qui est aperçu par la conscience, c'est-à-dire ce qui est ou devient *signe*. »¹³ Texte remarquable en ceci qu'il nous permet, en nous rappelant sa juste définition, de « réhabiliter » cette notion de « conscience » si incompréhensivement *refoulée*, osons-le souligner, dans les différents domaines de la pensée. La raison en est l'assimilation de ladite conscience à une chose (ou « substance »). Alors qu'elle ne

consiste que dans un acte (et non une « fonction ») d'*aperception*, comme Saussure (dans l'« aperçu » de notre citation) nous en rappelle la signification originelle.

Car la séparation « cartésienne » (plutôt que de Descartes lui-même) des deux substances : l'âme-conscience et le corps-étendue, avait déjà, avec Kant, perdu son autorité. Ce dont la distinction et articulation des *deux* linguistiques de Saussure illustre la fécondité, pour notre propos en particulier. Fécondité philosophiquement bridée sous l'effet des dernières lignes particulièrement *apocryphes* du *Cours de linguistique générale* que Bally et Séchehaye ont établi sans en avoir saisi la double portée : spécifique mais aussi, et même surtout, précisément *générale*. Ainsi faut-il commencer par corriger l'impression laissée par leur conclusion et d'abord en rappeler le texte par eux-mêmes souligné : « *la linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même.* »¹⁴ Que sur ce dogme controuvé le règne structuraliste se soit établi hors linguistique aussi, faisant de ce qui pour Saussure était, la phonologie, certes « une science auxiliaire très importante pour la linguistique » mais néanmoins « une étude absolument indépendante et distincte »¹⁵ d'elle, est particulièrement significatif. Outre l'effet de malentendu qui assure le succès d'une pensée, cela témoigne qu'il n'est jamais possible pour une discipline intellectuelle spécialisée de se passer d'une perspective *générale* à laquelle ordonner la saisie et le traitement de ses objets : ce qui vaut tout autant pour la mieux considérée : les mathématiques, jusqu'à celle qui le serait le moins, qu'on ne se hasarderait pas à nommer. La détermination de cette perspective a longtemps incombé expressément – plus ou moins conjointement ou conflictuellement – aux dogmes de la religion et aux métaphysiques principes de la philosophie. Ces deux *axiologies* ne jouissant plus dans la « modernité » de leur « ancienne » autorité, celle-ci s'est trouvée axiomatiquement transférée aux mathématiques, non sans connaître un moment de sous-traitance par la linguistique, comme en témoigne le statut de *discipline rectrice* conféré par le structuralisme à celle-ci : confondue, qui plus est, par lui avec le simple auxiliaire que la phonologie est pour elle.

De métaphysique et dogmatique en mathématiques, puis de mathématiques en linguistique réduite au statut de phonologie, la chute de l'ancienne axiologie s'est achevée ainsi en la situation de désorientation générale que nous connaissons aujourd'hui. Laquelle pourrait cependant avoir ceci d'excellent d'obliger à reconsidérer ce mouvement : en remontant jusqu'au principe d'effondrement qui en a *in-philosophiquement* constitué la condition de possibilité. À savoir, ce qui se présente chez Saussure : le vrai, celui de ses *manuscrits exhumés*, sous forme de la dialectique à décrypter dans la double linguistique qu'il nous a léguée. Car, plutôt que de *deux* linguistiques positivement programmées : « linguistique synchronique » et « linguistique diachronique » comme dans le *Cours de linguistique* – si peu – *générale* établi par Séchehaye et Bally, c'est bien une linguistique à double portée : sémiologique et philosophique que nous livrent les inédits. Sémiologique parce qu'expressément ordonnée à une pensée absolument générale des signes : du « geste direct »¹⁶, non conventionnel au point de n'avoir d'autre raison ou *irraison* que de « mystifier » ou de « s'amuser »¹⁷, jusqu'aux plus conventionnels et systématiques, comme ceux qui constituent « l'objet intégral et concret » de la linguistique. Mais philosophique, encore plus essentiellement cette linguistique, en ceci qu'elle est expressément ordonnée en référence à une pensée de la *conscience* au sens originel retrouvé de ce terme. Sens *aperceptif* constituant, de n'avoir pas été jusqu'ici sémiologiquement appréhendé, ce qu'il faut donc appeler : *l'impensé du signe*.

Dialectique de l'impensé

Singulière fortune et infortune que celle du terme d'impensé. Introduit en français pour traduire le participe passé par Heidegger négativé puis substantivé : *ungedacht*, *das Ungedachte* du verbe allemand *denken* (: penser), son succès témoigne d'abord qu'il n'est de grand penseur qui n'ait enrichi l'ensemble des langues d'un terme inédit ou doté d'un sens nouveau un terme déjà existant. Mais il témoigne également, en français tout particulièrement, que cela s'accompagne d'un significatif malentendu touchant l'acception du terme en question. Impensé est ainsi généralement réduit à signifier un pur et simple défaut de penser dont pouvoir sinon devoir, sans autre forme de procès, déplorer ou reprocher la carence à tel ou tel : des grands penseurs en particulier. Alors que Heidegger a pris grand soin de préciser que « L'impensé n'est pas, dans un penser, un manque affectant ce qui est pensé. L'*im*-pensé n'est jamais autrement qu'*im-pensé*. Plus originel est un penser, plus riche devient son impensé. L'impensé est le don le plus haut que puisse faire un penser. »¹⁸

En recueillir le don n'est ainsi pas une simple affaire. La contradiction ne peut être jamais levée avec l'incompréhension ordinaire à déceler dans ce qu'il faut, grâce à Saussure, appeler : *la dialectique de l'impensé*. Elle se présente chez lui, comme nous l'avons déjà noté, sous la forme de ce « troisième » et décisif « élément » rapportant élémentairement le signe en sa dualité de signifiant et signifié à la réalité à laquelle il est ordonné. De sorte que l'enjeu de tout procès sémiologique est la détermination de cette réalité par la *conscience* que peuvent en prendre : chacun d'une part, et la collectivité à laquelle il appartient d'autre part. Ce qui apparaît dans le double projet de Saussure d'une double linguistique : de la *langue* relevant de « la masse parlante », et de la *parole* qui ressortit, elle au contraire, à la *personne* parlante. Dialectique ainsi entre le collectif et le singulier : celui-là devant enregistrer ce qui se trouve discursivement produit par celui-ci. Dialectique en effet il y a parce que cela ne s'effectue pas de soi. Et permet, notamment, d'expliquer que les éditeurs du *Cours* aient préféré, comme nous l'avons rappelé, réduire le projet de Saussure à sa partie collective : faussant par là-même aussi la compréhension de celle-ci.

Car aucune *langue* ne saurait exister qui ne soit produite, et incessamment modifiée, par la *parole* qui est la mise en œuvre concrète de « la faculté du langage » à laquelle celui-ci, le *langage*, doit ainsi d'exister sous la double forme : d'actes de parole d'abord, grâce auxquels, secondairement donc, « le trésor mental de la langue », de chaque sorte de langues (tant patois et dialectes qu'idiomes nationaux), a pu se constituer et continûment se renouveler. La mise en évidence de la nouveauté de cette conception est particulièrement bien mise en évidence dans l'un des « nouveaux documents » découverts en 1996 et publiés six ans plus tard dans les *Écrits de linguistique générale*. Saussure y définit sa propre triple approche linguistique : *langage–langue– parole*, en opposition à celle, doublement réductrice, de « la première école de linguistique » qui « a ignoré le fait du *langage*, s'est attaqué directement à la *langue* soit à l'idiome (...) et n'a vu l'idiome qu'à travers le voile de l'écriture. Il n'y a pas de parole, il n'y a que des assemblages de règles. » À l'opposé, « La conquête de ces dernières années » ajoute Saussure (sans évidemment préciser qu'il s'agit de celle qu'il a accomplie) : « est d'avoir enfin placé non seulement tout ce qui est le langage et la langue à son vrai foyer exclusivement dans le sujet parlant soit comme être humain soit comme être social. » Mais, pour être aussi historiquement que nominativement précis quant à l'école visée, et pour attester le caractère phénoménologique de « la conquête » saussurienne, il faut encore citer, de la même page, le début d'un alinéa situé plus bas : « L'école fondée par F[rantz] Bopp au

commencement de ce siècle n'envisagea pas le langage sous l'aspect d'un phénomène, et donc son caractère d'une faculté de l'âme. »¹⁹

Phénoméno-*logie* et psycho-*logie* (à laquelle renvoie la « faculté de l'âme » qui vient d'être évoquée) apparaissent ainsi composer dans leur unité la double *logique* à devoir articuler –pour justement appréhender ce que fut la « conquête » saussurienne. À savoir celle d'une linguistique aussi sémiologiquement fondée que philosophiquement ordonnée. Linguistique sémiologiquement fondée phénoménologiquement, car ainsi que Saussure le spécifie : « Toute chose matérielle » étant « déjà pour nous *signe* : c'est-à-dire impression que nous associons à d'autres, mais la chose matérielle paraît indispensable », il en résulte que : « La seule particularité du signe linguistique est de produire une association plus précise que toute autre, et peut-être verra-t-on que c'est là la forme la plus parfaite d'associations d'idées, ne pouvant être réalisée que sur un sôme conventionnel. »²⁰ : (le terme de *sôme* équivalant ici à celui d' « impression » de « chose matérielle » définissant le signe) — Mais linguistique, par là même, tout autant ordonnée (ce qui ne signifie pas résorbée) philosophiquement car, saisir « le langage sous l'aspect d'un phénomène » implique d'en reconnaître « son caractère d'une faculté de l'âme » et fait par conséquent relever cette linguistique d'une logique de l'âme ou psychologie en laquelle devoir situer « le vrai foyer exclusivement » de « tout ce qui est le langage et la langue ». En parfaite conformité avec le cours anthropologique alors pris par la philosophie depuis Kant (sinon avec lui), Saussure détermine ainsi ledit foyer comme étant : « le sujet parlant soit comme être humain soit comme être social. »²¹

« Le sujet parlant » ne l'est en effet pas tout simplement, mais constitué en une *dualité* qui va ordonner la linguistique qui peut en résulter : « être humain », il dispose de la « faculté du langage », laquelle toutefois n'aurait jamais eu l'occasion de s'exercer si « le sujet parlant » n'était, en tant qu' « être social », mis dans la nécessité de communiquer avec ses congénères humains. D'où la diversité des langues correspondant aux différents types humains de regroupements ; mais d'où également leur essence commune qui, de relever en toutes de l'exercice d'une seule et même « faculté », fonde le projet d'une linguistique *générale* respectueuse à la fois de leur concrète diversité et de leur profonde identité. Laquelle identité, loin de signifier uniformité, s'avère ainsi, au contraire, facteur d'hétérogénéité. Et impose à la linguistique d'élaborer, pour correspondre à son objet, une pensée de l'*hétérogénéralité*. Cela non seulement pour faire droit aux manifestes différences entre *les langues*, mais d'abord pour mettre en évidence le jeu de la différence interne à *la langue*, inapparente mais constitutive : génératrice de toute langue. L'hétérogénéralité de la linguistique générale saussurienne correspond ainsi à ce qu'il faudrait appeler l'*hétérogénéralité* de son « objet intégral et concret ».

Laquelle est dialectiquement instituée. De sorte que la contradiction nouant le *système* de la langue : par essence social, et l'*exercice* de la parole : nécessairement individuel, constitue –celui-ci engendrant celui-là, qui renverse en limite(s) sa liberté – ce dont concrètement l'histoire humaine est le phénomène institué. Non seulement le « document » probant, qui ne vaudrait que pour le passé, mais l'épreuve affrontée par chacun à tout moment : le futur y ordonnant le passé au présent. — On aura reconnu la triplicité de la temporalité telle que Heidegger, dans *Être et Temps* en a renouvelé l'idée. Car c'est à cette *œuvre*, conjointement à celle de Saussure, les deux *en cours* posthume de publication, qu'il faut enfin en venir pour saisir, sur un « exemple » aussi actuel que précis, l'enjeu « intégral et concret » de la question de l'édition.

L'une comme l'autre de ces œuvres, de deux façons différentes mais convergentes, permettent en effet : d'une part, d'abord, de mettre en évidence la contribution de la réception et de la conservation dans la *constitution* d'une œuvre ; et, d'autre part, surtout, de préciser en quel sens *autocritique* doit être pris le terme de dialectique lorsqu'il s'agit de déterminer *l'économie de la pensée*. Quant au premier point, ce qu'il faut dire est combien aujourd'hui encore se trouve quasi-totalement ignoré qu'une œuvre n'est pas seulement ce qu'un génie créateur a formé, mais au moins tout autant ce qu'une collectivité : culture ou civilisation en a recueilli et en diverses façons conservé et transmis. Il n'y a guère jusqu'ici que Heidegger à l'avoir évoqué, en introduction à ses deux premières conférences (inédites)²² préparatoires à l'essai *L'origine de l'œuvre d'art*. Fort brièvement du reste : sans s'y arrêter – et sans, que l'on sache pour l'heure, y revenir jamais. Il aura néanmoins donné un nom : *Bewahrung*²³ à cette complexe fonction de réception, protection et conservation de l'œuvre que nul terme en français ne saurait rendre comme il faudrait. Car cela nécessiterait d'y disposer d'un mot dont la valeur d'association soit équivalente à celle en allemand de *Bewahrung* avec *Bewährung* : cette épreuve de probation, validation, toujours à renouveler, caractéristique de la religion réformée. Épreuve dont témoignent tout autant, bien qu'autrement, les deux éditions *en cours* : édifications-confirmations en œuvres des legs respectifs de Saussure et de Heidegger à la postérité.

Pour le premier en effet, Saussure, les choses en sont au point aujourd'hui qu'il faut éditorialement corriger doublement : en extension et en compréhension, le malentendu ayant résulté de l'apocryphe *Cours de linguistique générale* rédigé par Bally et Séchehaye. Correction en extension car l'œuvre de Saussure ne saurait être réduite à son apport à une linguistique conçue comme spécialité académique, mais s'étend, pour ce qu'on en sait déjà par ce que l'on a répertorié (et commencé d'explorer) jusqu'ici de la masse de ses manuscrits : fort au-delà même du domaine prescrit à son projet de sémiologie tel qu'on l'avait, moins étroitement mais toujours académiquement, "compris". Mythologie, poétique et philosophie relèvent notamment de son champ effectif d'opération. Cette correction en extension ne se distingue ainsi que par commodité d'exposition de la correction en compréhension qui permet de la justifier. Car c'est philosophiquement que l'œuvre de Saussure apporte le renouvellement dont bénéficient l'ensemble de ses prestations en des domaines couramment tenus pour séparés, mais qui ne sont distincts qu'au sein de cette différentielle généralité à laquelle est, en tous champs, ordonnée *l'économie de la pensée*.

Laquelle est ainsi *différentiellement la même* que celle qui régit l'œuvre de Heidegger aussi. Jusque donc dans son édition. À la très grande, mais fort peu encore confessée, surprise en effet de tous ses lecteurs, anciens ou récents, l'œuvre de Heidegger se révèle de plus en plus comme un chantier dont l'auteur-initiateur a prévu de léguer le travail à la postérité. Pas moins de 102 volumes doivent en être publiés dont les quatre cinquièmes le sont déjà, sans que la nouveauté en soit éventée si peu que ce soit. Et sans doute ne le sera-t-elle pas davantage après le dernier volume publié. La raison en est qu'elle se trouve ordonnée à une question dont le caractère inédit ne saurait s'estomper jamais. Le cours de l'histoire, bien au contraire, comme il a commencé de le faire depuis le décès de Heidegger, devrait continuer d'en démontrer l'extensive surprise résultant de la loi qui l'organise. Loi d'*autocritique* ainsi que doit être comprise la dialectique de l'impensé constitutive de l'économie de la pensée. Contrairement à Hegel en effet, chez qui la dialectique n'est qu'un moment dépassé spéculativement, "l'embarras" (: *die Verlegenheit*) que Heidegger y a reconnu se révèle aussi

permanent que riche d'imprévisibles renversements. Dont le premier est sans doute le plus étonnant. Au point qu'il n'a pas du tout été remarqué jusqu'ici. Et pour cause, nous continuons de comprendre "le même", comme nous traduisons le grec *auto* de la fausse manière dont nous (n') entendons le fragment 3 : ...*to gar auto noein estin te kai einai* du *Poème* de Parménide, à savoir ainsi, comme Beaufret lui-même l'a traduit : « Le même, lui, est à la fois penser et être »²⁴. Alors qu'il faut comprendre à l'inverse qu'il n'est ni *noein*, ni *einai*, soit : *ni penser ni être* comme Heidegger, qui en a fait « constante question » (*ständige Frage*), l'a expressément consigné dans une lettre à Jaspers en date du 12 août 49.²⁵ Ce qui cependant, depuis que cette lettre est publiée, n'aurait dû cesser de nous saisir d'étonnement, demeure tout simplement ignoré totalement.

Rien n'illustre mieux ce que nous avons appelé la dialectique de l'impensé que le contresens ainsi commis sur ce fragment : sans doute l'énoncé déterminant pour l'histoire de la pensée. D'une part en effet, le contresens à son sujet aura égaré la philosophie deux mille cinq cents ans durant, mais, d'autre part, la rectification qu'il est loisible désormais de lui opposer, pourrait inaugurer un cours nouveau : justement orienté, de la pensée. Ce qui signifie un cours *expressément* autocritique de celle-ci. Car, autocritique le cours précédent de la pensée l'aura forcément toujours été également : sans l'assumer cependant. De sorte que la différence entre la pensée héritée et celle appelée à lui succéder ne consiste qu'en la *conscience* de l'impensé à devoir, pour le présent, commencer d'élucider dans cette surprenante négativité que le terme de dialectique est bien fait pour signifier. Car ce qui à première vue n'apparaît que comme un simple "manque à penser", s'y avère, à la réflexion au contraire, constituer l'essence même de l'activité de penser. Comment en effet imaginer une activité autrement que comme modification de ce qui fut auparavant : et comment modifier sans nier ? Il en résulte, s'agissant de l'impensé que le préfixe négatif y signifie, activement donc, ce qui, pas autrement que par négation, demeure encore à penser dans ce qui l'a été déjà. De sorte qu'il faut concevoir la pensée comme ce mouvement qui, de soi-même (*auto*) opère la séparation (*kerisis*) d'avec ce qu'il fut le moment précédent. Incessamment. Car il est de l'essence du mouvement d'être incessant. Il ne faut donc pas confondre l'impensé avec l'absence de pensée. Aussi, pour bien les distinguer, Heidegger a-t-il choisi en allemand deux noms différents : l'un, *das Ungedachte* qu'il a dû forger pour signifier ce que nous traduisons par l'impensé ; et l'autre, *die Gedankenlosigkeit*, puisé dans "le trésor de la langue" héritée pour désigner son opposé : que nous traduisons, lui, par l'absence de pensée.

Encore faut-il maintenant préciser l'enjeu de l'analyse qu'Heidegger en a présentée dans *Sérénité (Gelassenheit)*²⁶. À savoir, rien moins que celui d'une *technodicée* dont la pensée correspondrait à « la révolution de la technique »²⁷ définissant notre « âge technique ». Car cette « révolution radicale », apparue au XVII^e siècle en Europe et généralisée depuis au monde entier, s'est opérée, et continue de le faire, selon un mode de penser *comptable ou calculant (rechnende)* dont l'exclusivité menace l'être de l'humanité. Non qu'il conduirait à l'extinction physique du genre humain, mais à la fin de son existence *sensée*, remplacée alors par celle d'« animal technologisé » Il s'impose donc, non simplement d'adjoindre, mais d'ordonner ce mode de penser comptable ou calculant à un régime différent : *méditant ou signifiant (besinnliche)*. Nous retrouvons ainsi l'opposition dont nous sommes partis avec Kant de la *dignité* et de l'*utilité*. Mais au lieu de la trancher comme le calife de la parabole de Fichte, il s'agit maintenant de relever le défi d'accorder dans leur différend la *chrématistique* production d'utilités abusivement appelée "économie" avec la *poétique* à laquelle, après Hölderlin, qui les a en quelque sorte annoncés : Saussure puis Char et Heidegger nous auront

initiés. De trois différentes manières, puisqu'aussi bien ce qu'il faut, cette fois justement, nommer *l'économie de la pensée* ne connaît d'autre loi que celle d'une différence incessamment renouvelée.

Notes

1. Cf. Emmanuel Kant, *Qu'est-ce qu'un livre*, Textes de Kant et de Fichte, Presses Universitaires de France 1995, pp. 163-170.
2. Cf. p. 221 de la déterminante anthologie, par le poète lui-même établie : *Poèmes et Prose choisis de René Char*, Gallimard 1957.
3. *Id.* p. 229.
4. *Commune présence, choix de poèmes*, Gallimard 1964
5. *Poèmes et Prose choisis de René Char*, p. 215.
6. *Id.* p. 238
7. *Id.* p. 275 : « Mon métier est un métier de pointe ». Jean Beaufret, citant ce mot de René Char, sut rappeler que « la pensée est de même métier, du moins quand elle ne chôme pas la tâche qui s'ouvre à elle » ; cf. p. 166 : *Dialogue avec Heidegger*, t. 2, Éditions de Minuit, 1973.p. 166.
8. Le passage constitue désormais le second alinéa de l'Item reproduit pp. 114-115 du texte établi par Simon Bouquet et Rudolf Engler des *Écrits de linguistique générale* de Saussure [cités ÉLG dorénavant] publiés par les Éditions Gallimard en 2002.
9. ÉLG, p. 132.
10. ÉLG, p. 70
11. ÉLG, p. 70, deux alinéas plus que la précédente citation.
12. ÉLG, p. 106.
13. ÉLG, p. 45
14. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Éditions Payot & Rivages 2005, p. 317 (pagination identique aux éditions précédentes).
15. ÉLG, p. 82.
16. ÉLG, p. 104.
17. ÉLG, p. 115.
18. Heidegger, *Was heißt Denken ?* [soit : *Que signifie penser ?*], p. 82, Bd. 8 de la *Gesamtausgabe* publiée aux Éditions Vittorio Klostermann.
19. ÉLG, p. 130.
20. ÉLG, p. 115
21. ÉLG, p. 115, ci-dessus citée n. 19.
22. Le texte de la première a été publié dans le volume 5/1999 des *Études Heideggériennes*.
23. Voir p. 7 du volume cité note précédente.
24. Cf. p. 79 de *Le poème de Parménide, présenté par Jean Beaufret*, Presses Universitaires de France 1955.
25. Cf. Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Vittorio Klostermann 1990, p. 182.
26. Heidegger, *Gelassenheit*, pp. 517-529, Bd 17 de la *Gesamtausgabe* ; trad. in Heidegger, *Questions III*, Gallimard 1966.
27. *Revolution der Technik* : « Révolution de la technique », en effet (j'ai dû souligner le génitif), et non simple «révolution technique » comme faussement traduit en français. Car il s'agit d'une mutation de la technique qui rend celle-ci incomparable à l'exercice des différentes sortes de techniques précédentes (tant celles des artisans, que des artistes ou des commerçants : y compris ceux de l'argent). Définissant la "modernité", cette révolution, mondiale désormais, nécessite d'être réfléchie dans son « avenant » (*Ereignis*) et non seulement opérée comme jusqu'à présent. Telle est précisément *la* « tâche de la pensée » qu' Heidegger nous a léguée.