

## « CRATYLUS REDIVIVUS »

### Postérité et modernité du cratylisme

*Pour M<sup>me</sup> Hélène Ackermans qui encouragea le projet de cet essai.*

« Explique-moi, mon vieux, comme ça se fait tout de même. On regarde ces signes, ces petits traits, ils se disposent en mots, et je les reconnais, ce sont des mots à nous ! Comment le sais-je ? Personne ne me les a soufflés. Si c'était des images, je comprendrais, mais ici on dirait que ce sont les pensées elles-mêmes qui sont imprimées. Comment cela peut-il se faire<sup>1</sup> ? »

Ernesto Grassi cite, ici, un texte autobiographique de Maxime Gorki. Et ce dernier rapporte tout simplement la question à lui posée jadis par un paysan russe profitant de la présence du jeune lettré pour tenter de comprendre enfin la loi d'une mystérieuse coïncidence qui, bien que tout à fait quotidienne, ne saurait vraiment cesser d'étonner. L'intonation pleine de chaleur et d'espoir qui accompagne la familiarité des termes employés tout comme l'humble émerveillement du questionneur manifestent toute l'importance du propos et traduisent une confiance démesurée que Gorki regretta de décevoir : « Que pouvais-je répondre ? Mon "je ne sais pas" peinait cet homme. » Dès que nous faisons intimement retour sur le langage qui nous est le plus ordinaire, nous éprouvons, nous aussi, cette espérance, cet étonnement et cette chaleur familière avec l'impression en effet que tout pourrait facilement s'éclaircir pour peu qu'on prête dignement attention au phénomène. Malheureusement nous sommes presque aussitôt victimes d'une éclipse de l'attention, d'une dérobade de notre objet et ne pouvons, à la réflexion, que demeurer indéfiniment perplexes. Le paysan évoque l'expérience de la lecture et il s'émerveille avec la naïveté de l'enfant

---

(1) Ernesto Grassi : *La Métaphore inouïe*, traduction française de Marilène Raiola, Paris : éditions Quai Voltaire, 1991, p. 33. Citant Maxime Gorki : *Mes Universités*, trad. française de Dumesnil de Gramont, Paris : éd. Hier et Aujourd'hui, 1960, p. 105.

qui vient à peine d'apprendre à lire. Il *reconnaît* les mots écrits sur cette enseigne, sur cette publicité, sur cette page : ce sont bien les « mots vivants, qui nous appartiennent » et on ne les lui a pas « soufflés » un par un, il les a réinventés tout seul en les déchiffrant. La joie est ici celle d'une reconnaissance plénière, la jubilation d'une vérité révélée : choses et pensées apparaissent, dans et par les mots écrits, telles qu'en elles-mêmes et avec une vigueur encore inentamée. Une impression analogue accompagne la reconnaissance orale de la langue – toujours originaire, originelle, originale bien qu'infiniment répétée – et les syllabes portées par la voix sont la frappe même de ce qui est, présent, pensé, vécu, l'articulation de la réalité même, non un sens déporté, projeté dans et par le truchement des mots. L'enfant, le paysan sont naïvement, et du tout premier coup, *cratyliens* (et nous le sommes *avec* ou *comme* eux) : il y a, pour eux, pour nous, une coïncidence essentielle bien qu'énigmatique entre les mots et ce qu'ils désignent. Pourtant, malgré ce prime essor, cette impression première si heureuse, si confiante et sans cesse réitérée ne tarde pas à se déliter, à se défaire et le doute vient avec le ressassement quotidien des signes écrits et des vocables prononcés qui les réduit vite à leur instrumentalité, la frappe originelle perdant de son évidence et de sa précision. Le même enfant, le même paysan sont alors déçus par des mots qui ne sont plus que des mots et, en un second temps, ils semblent se résigner à un certain *conventionalisme*, pratique mais marqué par le désenchantement. Nous sommes bien sûr et cet enfant et ce paysan et nous ne cessons de désirer, d'espérer la renaissance, le retour de notre jubilation cratylienne initiale bien que nous devions *aussi* reconnaître que le plus souvent nous sommes, de fait, conventionnalistes. Cette oscillation, primordiale et nécessaire, le *Cratyle* de Platon en a révélé l'ampleur, la puissance et la conséquence sans forcer à choisir entre les deux positions mises en scène, proposant même une troisième voie favorisant l'oubli (plus que le dépassement) du dilemme.

Pourtant la postérité intellectuelle de ce dialogue a vu prospérer et se répandre le contresens qui fait de Platon un défenseur du cratylisme ; pourtant nombre des opinions argumentées dans le texte même nourrissent et confortent l'intuition (l'illusion ?) cratylienne. Car, bien que le rationalisme de Socrate renvoie les deux thèses opposées dos à dos et que le projet philosophique esquissé, surtout à la fin, prépare à sa façon les avancées logiques d'Aristote, il demeure une réelle dénivellation entre les deux thèses : celle de Cratyle à laquelle Socrate consacre bien plus de temps et d'énergie est dite, au moment même où, en toute raison, il la congédie, « la plus belle » et la plus satisfaisante pour l'esprit comme pour le désir. En particulier, malgré l'ironie socratique récurrente, la longue avalanche, inspirée, érudite et jubilatoire

d'étymologies n'est pas sans susciter attraction et admiration et son influence se fait sentir jusqu'à Heidegger, jusqu'à Ponge. Pour en comprendre la postérité comme la modernité, il nous faut donc d'abord essayer d'entendre l'exacte résonance, la *Stimmung* de ce célèbre dialogue.

### *L'entendu du Cratyle*

Par delà le malentendu qui a longtemps affecté la lecture de ce dialogue, nous pouvons cerner en quelques mots la leçon énoncée par Socrate : ce dernier, à la fin, recommande de ne pas se fier aux mots pour connaître les choses mais de se tourner vers les choses mêmes pour les apprendre en elles-mêmes et par elles-mêmes, car elles ont « une certaine réalité stable qui leur appartient et qui n'est pas relative à nous<sup>1</sup> » (386e), laquelle réalité ne saurait donc être déduite de celle du verbe ou confondue avec elle (comme le prétend Cratyle). Ce faisant, celui qui parle et qui pense ramène le langage à un rôle de truchement ductile et quasi transparent dont le travail consiste à « signifier quelque chose », à « dire quelque chose de quelque chose » (c'est-à-dire à prédiquer des jugements de sens, de réalité et/ou de qualité) plutôt qu'à « nommer » (c'est-à-dire à faire apparaître) l'essence de ce qui est, discours rationnel dont la règle logique majeure devient le principe de non-contradiction. Pourtant, à notre sens, il y a une autre façon d'entendre ce grand texte, et cet « *entendu* » auquel nous allons essayer de nous accorder (*stimmen*, *Stimmung*) peut échapper au malentendu comme au sous-entendu à condition qu'on en considère la portée comme une tendance ou une propension plutôt que comme une thèse.

À vrai dire Socrate se débarrasse très vite de la version brutale et fruste de la thèse conventionnaliste telle que la présente Hermogène qui voudrait qu'« aucun être particulier ne porte aucun nom par nature, mais [qu']il le porte par effet de la loi, c'est-à-dire de la coutume de ceux qui ont coutume de donner les appellations » (384d). Socrate oppose à son interlocuteur les difficultés d'un relativisme à la Protagoras (« L'homme est la mesure de toutes choses ») et l'aporie d'un « langage privé » qui ne pourrait être vraiment compris que par le seul auteur d'un code sans cesse révocable. Prises au sérieux et à la lettre, les notions de « loi » et de « coutume » renvoient à la collectivité comme à l'histoire et contraignent à envisager très concrètement les origines du langage : comment les « fabricants de noms » ont-ils opéré pour établir des mots qui fussent de bons instruments destinés au groupe tout entier et les promulguer comme des lois ? Le premier paradoxe de ce dialogue est

(1) Traduction française de Catherine Dalimier, Paris : GF Flammarion, n° 954, 1998.

que l'idée même d'une convenance originelle des mots et des choses est introduite et comme exigée par la réflexion sur la convention et sur ses conditions de réalisation, la « coutume » elle-même ne pouvant être le résultat du caprice ou d'une inventivité dérégulée. Et c'est en cherchant les critères de ce que serait une convention juste et utile que Socrate introduit ses premières remarques sur la nature des choses, sur leurs propriétés essentielles et originelles (leur « en soi ») qu'il faudrait soigneusement discriminer et rapporter dans un langage adéquat à ce qu'il nomme : de la sorte, qu'ils soient considérés comme conventionnels ou naturels dans leur processus de mise au jour, les mots impliquent une juste description de ce qui est puisque le nom est défini comme « une sorte d'instrument qui permet, en démêlant la réalité, de nous en instruire » (388b-c). Socrate pousse ainsi assez vite Hermogène à lui accorder, à lui et à Cratyle, qu'« il y a par nature des noms pour les choses et [que] tout le monde ne peut être fabricant de noms » (390e). Se pose alors la question qui est la clef de voûte de tout le dialogue, celle de « la rectitude du nom » (391b). En quoi le nom établi, par nature ou par une coutume s'inspirant directement de la nature (ce que serait alors chaque langue particulière dans son historicité concrète), peut-il être dit juste ou adéquat à ce qu'il nomme ? L'hypothèse d'abord avancée étant une toute cratylienne coïncidence d'essence entre la nature des choses et la nature des mots, où et comment l'examiner ? Socrate reconnaît n'avoir « aucune formule » à sa disposition mais il entame alors pourtant le grand détour étymologique si marquant pour la postérité du texte. On peut penser qu'il le fait pour des raisons culturelles<sup>1</sup>, pour montrer au public lettré de l'époque que ce n'est pas par ignorance qu'il rend le problème du langage si énigmatique et problématique : Socrate se révèle subtil et savant dans la *tekhnê grammatikê*, cette science des lettres qui est la culture générale littéraire et linguistique du temps et il est en mesure, malgré sa modestie affichée, de rivaliser avec les rhéteurs et grammairiens qui sont les piliers de l'éducation grecque. Ce faisant, il ne laisse pas de côté une double dimension, capitale elle aussi dans les écoles athéniennes et dans les mentalités : l'aspect religieux de cette science ou de cet art et son lien à l'inspiration poétique rattachée à la mantique<sup>2</sup>. Il fait immédiatement leur place à ces dimensions en se plaçant sous l'égide d'Homère et en déchiffrant les noms des principaux dieux avec une verve divinatoire qu'il attribue à l'influence du devin Euthyphron, rencontré le matin même<sup>3</sup>. Le second paradoxe du dialogue est d'introduire une critique

(1) C'est l'interprétation de Catherine Dalimier dans l'édition citée : voir surtout l'introduction aux pp. 33-38.

(2) Voir le dialogue : *Ion* (sur l'enthousiasme poétique).

(3) Voir le dialogue : *Euthyphron* (sur le pieux).

rationaliste du supposé lien d'essence entre mots et choses nommées par le détour d'un vibrant éloge de l'inspiration la plus archaïque c'est-à-dire tournée vers les *archai*, sources, principes et causes destinés à fonder le pouvoir des mots sur les pouvoirs en apparence indiscutables des puissances divines. Certes l'ironie de Socrate est par instants mordante mais elle ne remet pas directement en cause le fondement invoqué qui allie l'antiquité (l'immémorial), l'originalité (comme émotion première et passion fondatrice) et l'aura sacrée car elle s'en prend plus aux maladresses et trucages des transmetteurs donc des « fabricants de noms » qu'aux instances transcendantes et ancestrales infiniment respectables. D'ailleurs l'opération majoritairement pratiquée ici est un découpage sémantique qui prétend faire remonter chaque nom à ses potentielles racines constitutives, lesquelles se trouvent alors bénéficier de l'aura originelle. Chaque nom devient une sorte de mot-valise ou de mot-accordéon embrassant parfois tout le contenu d'une phrase et ce nom décrit ainsi la réalité essentielle (les qualités ou même l'histoire) de ce qu'il nomme mais il décrit du sens élargi avec du sens plus étroit et donné pour plus ancien et les reconstitutions font une large part à la conjecture. La nature du rapport d'essence entre mots et choses n'est pas encore vraiment située. Hermogène, dont c'est la principale lueur d'intelligence dans le dialogue, va couper court à ce flux en faisant remarquer que lorsqu'on en arrive aux racines les plus élémentaires, composées de deux ou trois lettres (nous dirions phonèmes), on ne sait pourtant pas encore dire, avec cette méthode, en quoi elles articulent vraiment l'essence de ce qu'elles nomment et l'on ne peut plus ici remonter à un sens plus étroit et antérieur.

Qu'en est-il alors de l'articulation par les mots de l'essence des choses ? Il est commode de risquer le mot de ressemblance mais par quelle voie passe cette « imitation » (423c) ? La tentation est d'imaginer la coïncidence évoquée comme une imitation ressemblante selon l'ouïe (plus que selon la vue, bien que ce ne soit pas tout à fait impossible à envisager si l'écriture intervient). C'est en ce point que le rationalisme de Socrate supprime définitivement les vaticinations du Socrate grammaticien et inspiré. Il procède drastiquement à une réduction qui prépare à la logique des catégories d'Aristote, ramenant les lettres (ou phonèmes) et les éléments essentiels au statut d'étants autonomes à considérer, à décrire comme tels et à mettre en rapport. Il propose à titre purement indicatif, comme il le souligne lui-même, un vrai programme de recherche scientifique sur la question (424c-425b) : d'une part, décrire de façon exhaustive l'intégralité des phonèmes dont dispose la langue (grecque ici, mais, avec ses nuances locales et son héritage historique, ce serait une description phonétique synchronique, diachronique et variationniste) ; de l'autre, réduire les qualités d'être à une col-

lection si possible exhaustive de traits discrets et pertinents donc à des étants spécifiés comme tels. Ensuite faire correspondre ces deux séries terme à terme par un jeu de ressemblances essentielles, et envisager alors les mots comme une combinatoire de phonèmes, puis les phrases et le discours comme des combinaisons plus complexes « imitant » toutes la combinaison des traits ontiques (plutôt qu'ontologiques) composant les « êtres » et les actions effectifs. L'on saisit immédiatement l'impossibilité de remplir ce programme qui exigerait un aperçu à la fois global et entièrement spécifié de l'être, réduit à une série finie d'étants répertoriés (mais la scientificité rationnelle est à ce prix, nous le savons bien). Socrate, qui proteste une fois de plus de son ignorance, est prêt à abandonner mais, sous la pression d'Hermogène ébloui par cette virtuosité, il se laisse aller à un jeu qui sera lourd de conséquences dans la réception du *Cratyle* : il propose, en une intervention dense (426c-427e), une analyse du sens probable d'un certain nombre de phonèmes, les rattachant ainsi à des traits bien spécifiés et univoques de ce qui est. Nous avons là la matrice de toutes les analyses qui visent à donner un signifié quasiment fixe au signifiant, le point de départ d'une rêverie allitérante qui, quand elle n'est pas contenue dans les limites d'une poétique bien tempérée, peut conduire aux pires excès de langage et aux délires d'interprétation les plus fous. La plus longue partie du dialogue (une centaine de pages) qui est celle où Socrate s'est entretenu avec Hermogène s'achève et commence l'échange avec Cratyle qui croit déjà avoir gain de cause (une trentaine de pages). Mais le héros éponyme va déchanter et devoir reconnaître à son tour la part la plus rude de la thèse propre à son adversaire : Cratyle va ainsi admettre que c'est « un effet d'usage » (434e) qui permet à l'auditeur de ne pas se tromper sur le sens des phonèmes et des mots quand ils ne sont pas tout à fait ressemblants à ce qu'ils désignent voire quand ils sont discordants. Cratyle, qui ne raisonne ni n'argumente mais affirme sans cesse, en sectaire, quelques thèses monolithiques, accepte, verbalement du moins, la thèse de Socrate qui invite à se tourner vers « les choses mêmes » et à en considérer l'« en soi » indépendamment des mots.

Les deux thèses sont apparemment renvoyées dos à dos et Socrate choisit une troisième voie qui prépare la réduction logique aristotélicienne et contribue à faire oublier le dilemme. Toutefois, même si les mots sont de pure convention et le résultat d'un artisanat singulier, ils ne sauraient échapper à une revendication légitime d'adéquation, quelle qu'elle soit, entre eux-mêmes et ce qu'ils nomment (c'est le premier paradoxe), mais le reste du dialogue démontre qu'il ne s'agira pas d'une coïncidence par imitation ressemblante. Une logique du discours, dialectique pour Platon, logicienne et prédicative pour Aristote, en découlera, fixant les règles d'un langage exact indépendamment de tout

mimétisme entre signifiant et signifié. Socrate procède aussi (c'est le second paradoxe) à une désacralisation de la question du langage sans détruire ni cesser de respecter l'ordre inspiré où peuvent vaticiner les devins et les poètes enthousiastes ; il se contente de discriminer les genres ou les ordres et se situe dans un nouveau type de discours qui sera celui de la philosophie, un langage qui vise la connaissance et la vérité en s'opposant, dans sa pratique comme dans ses ambitions, à la parole prophétique et sophistique. L'« *entendu* » du Cratyle est, à nos yeux, cette clarification qui n'exclut pas mais situe la place et la portée de chaque problématique, même si l'issue choisie laisse l'impression de perdre ou de manquer quelque chose, cette perte et ce manque, bien réels, se trouvant compensés dans le reste de l'œuvre de Platon par le recours au *logos* du mythe qui rétablit, quand c'est nécessaire, l'inspiration ailée et la puissance fondatrice (même et encore pour la pensée dite philosophique) de la métaphore.

#### *La métaphore pour origine*

Faudrait-il en effet tenir pour une illusion sans aucun pouvoir sur la vérité comme sur la réalité, l'intuition initiale, purement cratylienne, d'une coïncidence mots-choses dont nous avons, dès le début, montré la dimension vécue ? Dans le dispositif de pensée que Platon contribue à mettre en place quel sera le sort de cette intuition qui induit étonnement, enthousiasme, confiance ? Sera-t-elle désormais complètement coupée du sérieux de la pensée et du discours qui visent rationnellement la vérité ? Devient-elle un continent sacrifié comme celui du *logos* héraclitéen qui était, selon la définition de Maldiney, « l'articulation réelle auto-signifiante de l'étant omniprésent » et permettait de nouer tous les grands liens qui unissent tous les étants-dans-le-monde dont le *logos* fait un monde un en en révélant l'être et le sens<sup>1</sup> ? Nous l'avons vu, Platon ne va pas lui-même jusque là (ce qui entretient l'équivoque mais aussi la vitalité du dilemme) et l'exclusion viendra de certains choix d'Aristote mais il subsiste et subsistera, parallèlement à l'entreprise de réduction rationalisante qui ramène trop vite l'être à l'étant, ou souterrainement, un autre mode d'accès à la vérité (à un mode différent de vérité) qui se manifeste en particulier dans l'adhésion au verbe, à sa capacité d'articuler quand même, dans et par lui-même tout comme dans et par la force de conviction des *archai* étymologiques, quelque chose comme l'être de l'étant (radicalement distingué de cet « étant » suprême que serait seulement la somme ou la synthèse des étants).

(1) Henri Maldiney : *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne : L'Âge d'homme, collection Amers, 1975, p. 140 ; cité par Serge Meitinger : « Maldiney philologue », in *Henri Maldiney, une phénoménologie à l'impossible*, dirigé par S. Meitinger, Paris : Le cercle herméneutique, collection Phéno, 2002, p. 205. De la sorte le terme de *logos* peut signifier sans incohérence « Un – toutes choses ».

C'est désigner sans la nommer encore comme telle une voie littéraire et/ou poétique d'accès à la vérité du monde et de notre vie dans le monde qui a quelque chose à voir avec (de) la pensée bien s'il ne s'agisse en aucune manière d'une rationalisation.

Platon, grâce au *Cratyle*, nous aura appris seulement à éviter de rapporter la coïncidence mots-choses à une pure et simple (et simpliste) imitation par ressemblance sensible. Il faut donc envisager, entre mots et choses, d'autres modes de rapports qui échappent aussi à la réduction imposée par la méthode scientifique (dessinée par Socrate) qui montre « les fabricants des noms » comme opérant avec des outils inertes sur une matière inerte, appréhendée seulement pour et par ses qualités appréciables avec le recul d'un jugement déjà prédicatif. Car les voix et les sons qu'elles émettent existent dès l'origine du balbutiement humain et les premières expressions vocales puis verbales signifiaient déjà par elles-mêmes indépendamment de tout rapport d'adéquation prédéterminé. Elles étaient des éléments vivants et vibrants, plus ou moins fermement articulés, de *signifiance*, déjà motivées sur le mode pathique de l'éprouvé et, avec ce matériau tout imprégné encore de l'émotion ou de la motion pathique, elles tentaient de rendre à leur manière le ressenti comme le désir d'agir sur soi, sur l'autre, sur le monde. Le signifié ne s'ajoute donc pas comme de surcroît à un matériau, à un médium plus ou moins indifférent et/ou choisi par la raison, ce matériau est déjà une matière animée, une forme-sens.

Le paradoxe, une fois encore, est que c'est Aristote, c'est-à-dire l'adversaire supposé, qui nous fournit une définition commode pour ce que nous cherchons à cerner : « Les sons émis par la voix (*phônê*) sont les symboles des états de l'âme<sup>1</sup>. » Ces symboles ne sont toutefois pas d'abord circonscrits et abstraits, consciencieusement et consciemment rapportés à des qualités prédicables, mais ils sont incarnés. Nul doute que la réalité, l'étant en son entier comme en son détail, ne s'impose objectivement à nous et il nous est impossible de nous en libérer sans reconnaître notre ignorance envers elle, sans nous avancer délibérément vers la connaissance. Ernesto Grassi formule ainsi cet impératif : « L'objectivité de l'originaire se manifeste concrètement comme une tâche qui s'impose et doit être réalisée, et cette urgence apparaît dans l'étonnement<sup>2</sup>. » Cet étonnement (dont Heidegger déploie volontiers la teneur par la reprise de la célèbre question ontologique : « Pourquoi quelque chose plutôt que rien ? », « Pourquoi cela (*ce là*) ? »)

(1) Aristote : *De l'interprétation*, 16 a4 ; traduction J. Tricot, Paris : Vrin, 1977, p. 77.

(2) Ernesto Grassi : *op. cit.*, p. 22.



est aussi le point d'origine de la quête philosophique. Cet étonnement « revêt un caractère pathétique : le pathos, l'émotion qui accompagne l'étonnement, exprime l'expérience d'être impliqué dans la nécessité de parvenir à une clarification<sup>1</sup> ». Le nécessaire travail d'éclaircissement, d'éclaircie, d'apprentissage et de connaissance (de « co-naissance ») est enraciné dans le pâtre, entre plaisir et douleur, il doit faire échapper au trouble perturbateur pour ouvrir une harmonie et propose moins une explication par des raisons démonstratives qu'un constat indicatif qui « nous oblige à reconnaître une indication subie, éprouvée, qui témoigne de l'impossibilité de se soustraire à la signification<sup>2</sup> ». Le mouvement de conviction qui accompagne cette émotion et en ménage le dépassement n'est pas déduit mais il s'impose comme un acte de confiance, *pistis* dit le texte grec d'Aristote (confiance en autrui, en le monde, croyance, ce qui fait foi, engagement, pacte), non un acte de foi religieux mais la certitude de s'assurer le principe parce que l'on répond vivement et adéquatement à la nécessité, à cet appel de l'étant vers l'être. Cette confiance, nous l'avons vu dès l'exemple initial du paysan russe, s'articule dans le verbe d'une façon « non pas logique, déductive, mais indicative et métaphorique, en vertu de laquelle toute expression est soi-même, et, en même temps n'est pas *soi-même*, car elle n'est qu'une réponse à l'appel de l'être, qui s'impose ici et maintenant. Il ne s'agit pas d'une parole abstraite, hors du temps et de l'espace, mais d'une parole historique, rhétorique<sup>3</sup> ». La pensée rationnelle n'est pas l'approche originaire qui ouvre aux premiers principes c'est-à-dire à l'être des étants, cette saisie ne se fait que dans un dépôt, un symbole ou une visée métaphorique qui risque une réponse incarnée, *phôné* (voix) ou *gramma* (lettre dite ou écrite), avec la conviction et l'enthousiasme de la juste réponse (qui répond aussi au lieu et au moment, au *kairos*, à l'occasion justement saisie). Toutefois, la perplexité du paysan tout comme la nôtre se montre presque aussitôt. La prime conviction du nominateur ou du lecteur qui reconnaît son bien dans les mots ouvre un *il y a* plénier, où dans les « mots vivants, qui nous appartiennent », ce sont « les pensées [et les choses] elles-mêmes qui sont imprimées ». Mais l'expression même de ce qui est reste ainsi prise entre est et n'est pas, car la réponse verbale existe mais elle n'existe (*ek-siste*) qu'en s'arrachant à l'abrupte et muette confrontation-fascination à l'étant, par un écart qui la fait tenir hors de soi comme présentant le plus adéquatement possible ce qui n'est déjà plus elle-même mais l'étant en appelant à l'être et continuant à le faire. L'être (non l'étant

---

(1) *Ibidem*.

(2) *Op. cit.*, p. 25.

(3) *Ibid.*, pp. 25-26.

suprême mais l'appel immédiat, ponctuel et impérieux de l'étant) nous laisse dans la contradiction : indéfinissable par des raisons enfermées dans des mots ou des pensées, il contraint par l'étonnement devant ce qui est à un constat *hic et nunc* qui, malgré la conviction qu'il sait induire, ne réduit pas la distance à la totalité abyssale de ce qui continue à appeler ; une béance vient avec la réponse, même la plus adéquate à l'appel. L'intuition, que l'on peut dire *cratylienne* c'est-à-dire la conviction enthousiasmante d'une révélation du monde par les mots, n'est pas une illusion, non plus que la quête de l'origine par les *archai* étymologiques, mais les mots mêmes de l'être sont donnés ici et maintenant comme des « symboles » ou des « métaphores », des transports ou des déports toujours et encore en expansion, non pour des noms parfaits, fermés, pouvant se substituer aux choses par une ressemblance mimétique allant jusqu'à la confusion. L'expression de l'être, devant respecter la béance, la différence irréductible entre être et étant, les mots se trouvant, au pli de l'être et de l'étant, à la fois mots-étants et mots-appels, cette expression propose sa quête comme une perpétuelle *invention* (en forme de course poursuite) du semblable plutôt que comme la reconnaissance d'un ajustement préétabli de qualités déterminées.

Ici encore, Aristote nous permet de rebondir. Oui, « les sons émis par la voix sont *bien* des symboles des états de l'âme » quand elle affronte dignement l'impératif de l'appel à l'être. Le même écrit en sa *Poétique* (chapitre 22, 59 a 4) que « le plus important de beaucoup, c'est de savoir faire les métaphores ; car cela seul ne peut être repris d'un autre, et c'est le signe d'une nature bien douée » et que « bien faire les métaphores, c'est voir le semblable<sup>1</sup> ». Mais, ici, voir le semblable ne consiste pas à entériner une imitation par ressemblance sensible (peut-être déjà donnée) mais à créer des rapports qui, discriminant d'abord des analogies et des différences, répartissent les traits jugés pertinents en figures nouvelles, inédites et surtout ordonnées et significatives. Il y va d'une inventivité marquée au sceau de la personnalité voire du génie, d'une capacité d'adaptation à des genres définis également, comme la tragédie ou l'épopée. Ernesto Grassi propose toutefois de ne pas trop autonomiser cette *poiësis* (production réglée et tempérée d'un artefact) et surtout de ne pas la réduire à une technique de *production mimétique* (même savante et délivrée de toute méprise envers ses modèles potentiels) et il veut la soumettre, comme une partie à un tout, à la *praxis* (action en contexte, résultant d'une nécessité extérieure) dont il nous a donné lui-même la clef plus haut, – cette *praxis* est celle où nous

(1) Aristote : *La Poétique*, texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris : Seuil, collection Poétique, 1980, p. 117.

place la nécessité de répondre originairement, devant le choc de l'étant, à l'appel de l'être. C'est au seul prix de ce glissement qu'il nous est possible de réintégrer dans la longue chaîne de la voie littéraire et/ou poétique quelques-uns des ennemis jurés de Platon et surtout d'Aristote, les sophistes, et de faire de certains d'eux comme le premier maillon d'une tradition occultée, dévalorisée mais agissante. Hommes par excellence du *kairos* et du *hic et nunc*, répondant toujours en situation et n'agissant qu'en réponse au fait, la réplique adéquate à ce qui est, et s'impose, est leur seule motivation. Ils veulent écarter de leur théorie de la connaissance toute notion d'« en soi » immuable et intangible, de valeur ou de vérité éternelles et encourent, pour cela, la malédiction d'Aristote comme de Platon : aux yeux des philosophes, ces hommes qui ne parlent pas pour « signifier quelque chose », qui ne prédisent rien de rien, « parlent pour parler » c'est-à-dire pour ne rien dire, pour le seul plaisir ou le seul intérêt. « Parler pour parler », c'est, en l'occurrence, « parler à » *quelqu'un* pour agir sur lui et réagir à sa présence déjà orientée et polarisante sans « parler de », c'est-à-dire agir en situation sans se soucier du sens vérifiable des mots mais de leur effet et risquer de favoriser ainsi le fallacieux et de nourrir le mensonge. L'on peut dire que les sophistes répondent au choc que provoque l'affrontement à l'étant mais en escamotant (le plus souvent) l'impératif ontologique, en abandonnant l'être à la dérélition, cette décision leur permettant alors toutes les palinodies et les « contre-dits » (cette attitude est, à vrai dire, surtout celle de la première sophistique et elle peut se définir comme une *praxis* purement verbale se soumettant une *poiësis* purement instrumentale bien qu'efficace). Une tentative assez récente de réhabilitation de la sophistique (ou plutôt des sophistiques<sup>1</sup>) l'a ainsi pleinement tirée du côté d'une philosophie du langage et des effets de langage. Mais, dans le volume *Le Plaisir de parler*<sup>2</sup>, qui rassemble une partie des communications prononcées lors du colloque de Cerisy en 1984, une divergence significative apparaît entre Barbara Cassin et un autre commentateur (Aldo Brancacci) à propos du même passage de Philostrate. Ce problème d'interprétation peut éclairer notre propos et nourrir le dilemme dont nous ne sortons pas, tout en le faisant progresser. B. Cassin, voulant faire échapper la sophistique à l'*a priori* qui depuis l'origine l'exclut de toute pensée digne d'être qualifiée comme telle, insiste sur un dépassement réalisé, à ses yeux, à l'intérieur des deux mouvements sophistiques se répondant par dessus les siècles :

(1) La première période est contemporaine de Socrate, Platon et Aristote (fin du V<sup>e</sup>-début IV<sup>e</sup> siècles avant J.-C.) ; la seconde correspond à l'Empire romain des Antonins puis des Sévères (second et troisième siècle après J.-C.).

(2) *Le Plaisir de parler*, Études de sophistique comparée, édité par Barbara Cassin, Paris : éditions de Minuit, collection Arguments, 1986.

elle diagnostique un passage du « faux » et du pur et simple « mensonge », tombant sous la condamnation philosophique, à « la force fictionnelle propre à la littérature », donnant ainsi le jour à la productivité romanesque et à l'inventivité narrative, créatrice de mensonges qui enrichissent le monde plus qu'ils ne l'appauvrissent ou réduisent (Lucien de Samosate, ancêtre de notre Cyrano, en devient le paradigme). La commentatrice insiste sur le fait que « le discours sophistique est démiurgique, [qu']il fabrique le monde [et] le fait advenir » et elle ne veut considérer que « l'effet-monde qu'a produit la performance discursive », renvoyant « la claire saisie de l'étant », invoquée aussi par Philostrate, à un pur « effet de style<sup>1</sup> ». C'est dire que la réponse au choc de l'étant est la production, réglée poétiquement, d'un étant nouveau, sans considération tout à fait exacte de l'étant antérieur ni de l'état du monde auquel le nouveau discours se contente de réagir et sans respect particulier pour l'appel ontologique. Pour le second interprète, toutefois, le même passage de Philostrate, « célébrant la saisie (*katalepsis*) du réel (*toû ontos*) opérée par [l]es discours [des sophistes]<sup>2</sup> », renvoie à l'exigence formulée par Aristote et qui est de dire quelque chose de quelque chose. Selon cet interprète, le sophiste ne se coupe pas de l'étant et de son appel à l'être en y répondant, hâtivement et sans égard, par un bond en avant, et il distingue bien, comme le philosophe, plan du langage et plan ontologique mais c'est pour inverser l'ordre des valeurs promu par Socrate à la fin du *Cratyle* : le sophiste usant du pouvoir de la rhétorique, avec toutes ses ressources et orchestrations, est mieux à même que le philosophe classique de saisir et de manifester la puissance même de l'étant miré à l'aune de l'être. La manière de traiter les discours est différente et la supériorité est accordée au sophiste qui garde le même but que le philosophe c'est-à-dire celui d'être à la hauteur de ce qui arrive et s'impose. L'ambition de la seconde sophistique est alors d'être pleinement une « rhétorique philosophante » (selon une expression de Philostrate encore) ou « spéculative<sup>3</sup> » (selon le terme privilégié par Pascal Quignard) et à partir de laquelle s'ouvre une voie qui vient jusqu'à nous. « Voir le semblable », pour cette voie, n'est ni purement et simplement entériner du déjà là sensible non plus que fabriquer des ressemblances artificielles mais investiguer et mettre au jour des rapports d'analogie et/ou de différence susceptibles de tourner digne-

(1) Barbara Cassin : « Du faux ou du mensonge à la fiction, (de *Pseudos* à *Plasma*) », *op. cit.*, pp. 17-19. En 1984, cette problématique pragmatique et performative était dans l'air du temps !

(2) Aldo Brancacci : « Seconde sophistique, historiographie et philosophie (Philostrate, Eunape, Synésios) », *op. cit.*, p. 96.

(3) Pascal Quignard : *Rhétorique spéculative*, Paris : Gallimard, collection Folio, 1997. « J'appelle rhétorique spéculative la tradition lettrée antiphilosophique qui court sur toute l'histoire occidentale dès l'invention de la philosophie » (p. 13).

ment à nouveau vers la béance demeurée béance, ouverte par l'appel à l'être.

Pascal Quignard fait de Fronton, maître de rhétorique de Marc-Aurèle, contemporain et acteur à sa façon de la seconde sophistique, le fondateur, à Rome, en 139, de cette lignée sur le plan théorique. Selon les principes mis alors en avant : « L'art des images [...] à la fois parvient à désassocier la convention dans chaque langue et permet de réassocier le langage au fond de la nature<sup>1</sup> » c'est-à-dire à l'étant tout vibrant de l'appel à l'être. Le philosophe a tendance à oublier, signale encore Fronton, la source de son propre discours, laissant sur le bord, par abstraction excessive et spécialisation proliférante, la matière qui initialement l'a animé, obscurcissant l'élan issu du choc de l'étant, alors que les images ne cessent de fouiller le terreau dont elles sont issues pour l'aérer et renouveler et tenter de faire passer quelque chose d'ancien et de nouveau à la fois, qui est la force pathique, non instrumentale, personnelle (vécue) et enracinée dans un corps-au-monde. Il s'agit de rouvrir sans cesse à neuf l'étonnement, l'enthousiasme, la confiance (juste *avant* ou juste *avec* la perplexité) propres à celui qui répond par le verbe à l'appel des choses et c'est là la justification même de toute pensée, la haute portée spéculative de l'acte rhétorique, de la voie littéraire. Le héros mis en avant par Quignard peut surprendre, et il n'est, de fait, nul manuel de littérature latine qui ne se gausse facilement des images et des exigences de Fronton<sup>2</sup>, mais le romancier en fait un maître très défendable, comme façonné à l'image de sa propre fascination. Ernesto Grassi, lui, tient pour ce qu'il appelle « la philosophie humaniste » et qui, à la renaissance italienne (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles), développe une théorie qui est bien une « rhétorique philosophante » puisque la nécessité de répondre où l'homme est placé par l'objectivité de l'étant contraint à enraciner même la science dans le discours métaphorique propre au monde de la poésie : la raison n'ouvre pas l'accès aux premiers principes, seulement « l'invention (découverte et création en tant que poursuite, saisie et reprise d'élan) des similitudes » (*inventio similitudinum*). Grassi considère ensuite Vico (1668-1744) comme un autre point fort de cette lignée, elle se prolonge jusqu'à nos jours en passant par le romantisme allemand (Novalis), français (Nerval) et même la recherche du temps perdu de Proust (qui est moins la quête d'un passé personnel que la réinvention par le verbe en acte du point-source où l'être qui

(1) *Ibidem*.

(2) Voir Jean Bayet : *Littérature latine*, Paris : Armand Colin, Collection U, 1965 : « Sa grande faiblesse est d'attacher beaucoup plus d'importance aux mots qu'aux choses et de tuer la spontanéité. Il ne manquait pourtant pas foncièrement de goût... » (p. 422). Appréciation qui va à contresens de la théorie de Fronton lui-même qui prétend n'oublier jamais la force des choses et l'appel du fond même de la nature.

parle s'abouche et répond au réel en sa prime commotion). Nous voudrions faire une brève étape du côté de la « métaphore baroque » et du *Cannochiale aristotelico* de Emanuele Tesauro (1592-1675)<sup>1</sup> car, par un exemple développé assez extraordinaire, ce traité préfigure les recherches et les découvertes de *La Fabrique du Pré* de Francis Ponge ! Cet exemple nous permettra aussi de mieux entendre ce que veut dire « voir le semblable » ou « inventer les similitudes ». Le théoricien baroque prend comme modèle une figure de rhétorique un peu usée : « les riantes prairies », mais c'est pour mieux révéler comment un travail adéquat accompli sur cette fleur déjà bien « piétinée » permet de lui rendre vivacité et allure, et de surcroît une évidente pertinence ontologique. Il suffit de faire varier l'expression en s'attachant successivement à chacune des racines de la figure : autour du « rire », il est possible de déployer diverses variantes et variétés qui tiennent à cette même action, avec des inflexions multiples : « rigolent », « rieusement », « riotent », le « ris », les « rissettes », « sourire », etc. ; autour des « prairies », il sera question d'« herbes », de « fleurs », du « sol nourricier », de « cultures », etc. Ce faisant, l'on a l'impression de décliner un ou plusieurs paradigmes mais ce n'est pas là un pur déploiement formel tenant à la seule nature des mots car ce parcours de qualités multiples exige que celui qui l'entreprend reparcours aussi l'ensemble des qualités de l'étant évoqué, qu'il en prenne conscience et les soumette à sa sensibilité en même temps qu'à son jugement. Ce n'est qu'après avoir (re)considéré cette multiplicité, l'avoir comprise et ordonnée que l'expression aboutira à une « redescription » du réel et du monde<sup>2</sup> qui n'est pas un jeu des mots, mais un jeu liant les essences aux étants et à l'être, jeu dans lequel l'homme tient sa place et où il doit la tenir. Comme l'écrit Tesauro :

D'une seule métaphore, voici que naît une foule d'autres, qui toutes signifient une unique propriété. À présent, si tu relies cette propriété que les prairies ont de rire à tous les éléments antécédents, concomitants et consécutifs, tu feras fleurir plus de propositions et d'enthymèmes subtils que ne naissent de fleurs au printemps dans les prés<sup>3</sup>.

D'une unique propriété découlent une infinité de postures et d'allures qui s'éploient mais rassemblent en même temps qu'elles dispersent

(1) Voir *La Métaphore baroque, D'Aristote à Tesauro*, textes présentés, traduits et commentés par Yves Hersant, Paris : Seuil, collection Points/Essais, 2001. *Cannochiale aristotelico* se traduit par *La Lunette d'Aristote*.

(2) C'est Paul Ricœur qui introduit, avec le concept de « reconfiguration » pour les intrigues remodelant l'action, celui de « redescription » qui marque, du côté de l'image ou de la métaphore, un travail analogue dans la recherche des qualités propres aux objets métaphorisés et dans la recomposition des donnés. Ici encore *poiësis* et *praxis* restent fortement unies. Cf. Paul Ricœur : *La Métaphore vive*, Paris : Seuil, 1975 et *Temps et récit*, 3 tomes, Seuil, 1983, 1984, 1985.

(3) *Op. cit.*, p. 103.

et la variation à laquelle la métaphore soumet l'étant est en fait un (r)appel à l'être du rire comme du pré et une invention de ce que doit être, sous l'aspect des similitudes se répondant et s'orchestrant, le « rire des prés ». Redécrire le monde c'est ici, comme le souhaitait la théorie née avec Fronton, débarrasser la langue comme la vue et les autres sens de leurs conventions pour ramener le verbe et les choses à leur éclat premier, à leur fond qui est étance et béance : l'image redevient surprenante et, dans et par l'invention de la similitude, bonheur d'expression mais aussi prime métaphore c'est-à-dire porteuse de la béance ouverte de l'appel à être. L'homme, pris ainsi entre mots et choses, voit sa perplexité qui demeure perplexité se muer à nouveau en émerveillement.

### *Parti pris et compte tenu*

Deux auteurs de notre temps nous apparaissent comme exemplaires en la matière et la correspondance qu'ils ont échangée pendant presque un demi-siècle nous fournit un témoignage de première main sur la postérité et la modernité de l'intuition cratylienne. Nous faisons allusion à Jean Paulhan et à Francis Ponge dont la correspondance, de 1923 à 1968, a été réunie en deux tomes fort instructifs pour notre propos<sup>1</sup>. Jean Paulhan, qui fut ce jeune lettré parti assez tôt pour Madagascar (1908) où il découvrit littéralement la question du langage qui le passionna toute sa vie, réussit toujours à tenir en lui un équilibre souverain entre l'enthousiasme du paysan ou de l'enfant s'émerveillant des vertus du langage et le scepticisme parfois teinté de positivisme du lettré héritier d'une longue tradition critique, intellectuelle et universitaire. Francis Ponge fut ce poète extraordinairement volontaire et entêté qui se fixa pour but de réinventer, pour le faire être, tout ce que la convention nous donnait pour ordinaire et banal, inintéressant, et pour ce faire il compta autant sur les mots que sur les choses, les faisant jouer à neuf. Dans leur échange, qui nous révèle aussi un pan inédit de l'histoire littéraire et intellectuelle du XX<sup>e</sup> siècle, ce qui prime est la gravité même du débat qui emporte les considérations personnelles et mesquines, qui dépasse les brouilles et malentendus individuels. Dès 1923, Paulhan insiste ainsi, en lettré sceptique : « Ce qui me semble grave dans le langage, c'est toute la part, par laquelle il s'assure lui-même ; comme l'on répéterait : un chien s'appelle chien, et tout ce qui ne s'appelle pas chien n'est pas un chien » (1, 18). Ce désir de s'assurer naît au reflux de l'enthousiasme du paysan ou de l'enfant, quand le doute s'insinue, mais il traduit en même temps la puissance et la vigueur de la question. Nous

---

(1) Jean Paulhan/Francis Ponge : *Correspondance 1923-1968*, 1. 1923-1946, 2. 1946-1968, établie et annotée par Claire Boaretto, Paris : Gallimard, 1986. Les références à cette édition apparaîtront entre parenthèses après les citations : 1 ou 2 pour le tome, suivi du numéro de la page.

avons besoin d'être sûrs des mots car ils tiennent en eux une part importante de notre sort : « Monde des choses, des pensées, du langage, réunis par le *nœud* du mot » (1, 127). Il est clair que, de la sorte, pour Paulhan, le langage n'est pas un jeu de signifiant et de signifié devenant un outil ductile ou seulement utile mais un complexe qui intègre le monde entier des étants, des référents potentiels, l'univers diversifié de notre pensée et de notre psychologie et les propriétés du langage lui-même. Il faut tenir compte de toutes les variables en même temps et c'est à cet exercice périlleux que se voue Paulhan analyste du langage quotidien ou de la rhétorique. Dans ce travail qui s'étale sur un demi-siècle, lui aussi, les fausses évidences sont vite balayées : qui croit se garder de rhétorique tombe en son panneau (sa pensée a oublié les mots, leurs conventions, lieux communs et tours de passe-passe, et ils l'ont confisquée), qui s'y plie avec scrupule et constance s'en trouve parfois délivré (sa pensée s'est battue avec les mots et les a soumis alors qu'elle croyait seulement leur obéir), la figure est devenue à soi seule l'événement alors qu'elle croyait célébrer un élément éminent du monde, l'événement du monde est devenu figure tout en restant avènement, la figure est aussi un événement du monde. Rien n'est jamais d'avance joué et, en effet, la *poiësis* ne cesse d'achopper à la *praxis* : dans les joutes poétiques malgaches qui ont été pour Jean Paulhan une école de philosophie du verbe, l'effet verbal, malgré la virtuosité et la richesse de ses moyens, tombe à plat s'il n'apparaît dans la juste situation, *kairos*, et avec l'intonation qui sied. Paradoxe supplémentaire : celui qui fait et réussit ne sait pas toujours pourquoi il réussit, il semble avoir atteint un but parfois inespéré parce qu'il s'est accordé (sans savoir comment) à un monde devenu *instantanément* sien. L'évolution de Paulhan semble tout de même le conduire ou le reconduire à la confiance, car quel que soit le parti pris par celui qui se livre à la puissance du langage, *une sagesse* finit par l'emporter qui n'est pas individuelle mais issue du maniement même du verbe à condition que la vigilante honnêteté de l'artiste ne cède à aucune tentation de facilité ou de triomphalisme. L'on peut penser que le compagnonnage de Paulhan avec Ponge, malgré les aléas de la vie, ne fut pas sans influencer sur cette évolution.

Francis Ponge, dont les débuts littéraires furent tardifs et entièrement liés aux efforts de Paulhan, sait depuis longtemps quel est son credo et ce credo est scrupuleusement mis en œuvre. Dès 1929, il précise :

Bref je crois : primo qu'il n'y a qu'un tout petit peu des choses dans les mots, secundo je crois au pouvoir des mots sur les sentiments de l'homme [ou si tu préfères à un jeu d'abus réciproque entre le parleur et les paroles], et tertio par conséquent à la possibilité de modifier les sentiments ou l'humeur de l'homme (c'est-à-dire de soi-même) simplement en découvrant



aux choses de nouvelles qualités nommables (ce qui devient possible lorsque l'on *part* des choses, et qu'on les considère pour elles-mêmes) [ce qui devient possible lorsqu'on les considère calmement, attentivement mais pas trop attentivement, heureusement, sans parti pris] (1, 115).

Le cratylisme de Ponge apparaît sous son vrai jour : il ne résulte pas d'un *a priori* ou d'une illusion, la ressemblance sensible est réduite à l'absolu minimum, mais d'une influence des mots sur l'homme qui passe par une juste « redescription » du monde. Ce faisant, Ponge semble d'ailleurs appliquer le conseil de Socrate, à la fin du *Cratyle*, et qui est de se tourner vers les choses en elles-mêmes. Mais il est évident pour lui, alors que Socrate escamote la question comme le fera aussi la plus grande part de la pensée philosophique, que cette considération ne se fera pas indépendamment des mots, que ces derniers sont nécessaires pour appréhender la face encore inconnue ou négligée du monde, qu'ils sont seuls à pouvoir en risquer les aspects méconnus, ignorés, agréables ou terribles. Le parti pris ici est celui des choses (selon le titre du premier recueil de Ponge et le plus célèbre) mais c'est une façon de choisir son camp et sa méthode qui exclut le « parti pris » au sens ordinaire. Aucun recours à la convention ou au préjugé du côté de la « claire saisie de l'étant », non plus que du côté du verbe. Le parti pris des choses est *aussi* un compte tenu des mots car l'« invention des similitudes » est, de part et d'autre, un processus créatif qui associe, à la poussée impérieuse des choses exigeant à leur manière d'être signifiées, l'avancée du verbe comme réponse à la fois métaphorique et vraie, complète et incomplète car la béance de l'appel doit demeurer et, chez Ponge, elle demeure (jusqu'à la torture et au tourment du poète qui ne se croit jamais vraiment parvenu au but et qui rompt alors souvent par un tour ironique congédiant son propre texte). L'exemple qui accompagne le passage que nous venons de citer est révélateur de toute la gravité de l'entreprise et de son importance pour l'homme qui la met en œuvre. La mise au point que nous avons analysée apparaît dans une lettre qui se voudrait un commentaire des tentatives réalisées par Ponge pour écrire un poème célébrant son père mort comme un gisant exemplaire et l'examen des choses mêmes évoqué n'est pas un exercice apparemment gratuit comme celui qui consiste à nommer c'est-à-dire à « inventer » les qualités du Galet, de la Crevette ou de la Boue. Non, il s'agit d'un exercice qu'Ignace de Loyola eût classé parmi ses exercices spirituels, la prise en considération visuelle, mentale et verbale de la *réalité* même d'un mort très cher :

Dire plutôt « monument » que « tombeau », dire que le grouillement des vers n'est pas par lui-même *répugnant* mais aussi *purifiant*, dire que le squelette n'est pas seulement une *diminution* ou une annulation du corps, mais qu'il est aussi une *sublimation*, tout cela qui est proprement faire œuvre rhéto-

rique, m'est venu *spontanément* par la seule contemplation honnête, et ravie, du tombeau et de ce qui l'entoure (1, 116).

Ponge rejoint ici son ami Paulhan en révélant que la rhétorique, que l'œuvre du verbe quand elle assume son sérieux ne sépare pas les mots des choses, les figures de la saisie de l'étant. Le deuil et l'immense douleur qui étreint encore Ponge ne l'empêchent pas d'être « ravi » (porté, étonné, enthousiaste) parce que, de la sorte, il touche une vérité humaine pleine et entière qu'il n'eût pas aperçue sans l'usage revivifié qu'il fait des mots, tâche induite par la présence active des choses. Sans la signification qu'il invente et imprime dans la pâte des mots sous l'impulsion même de la nature en son fond qui est matière, douleur et mystère, son deuil n'eût pas pris l'essor qu'il lui fallait prendre et quelque chose eût manqué à Ponge mais aussi au monde humain. Cet exemple sévère, comme les aimait Fronton quand il conseillait son impérial disciple, nous rappelle toute la gravité de l'entreprise littéraire et en même temps nous rappelle à une confiance foncière, qui tient à notre indéradicable et primordiale intuition cratylienne. Le travail de Ponge sur le pré montrera, d'une autre manière, la gravité de cette vocation et le « rire des prés » s'arrachera, chez lui, aux sourires et risettes suggérés aussi par Tesauro (bien que le sérieux ontologique du théoricien baroque demeure intact) pour réinsérer l'homme qui parle dans le grand cycle naturel où il a sa place, à la fois dessus et dessous le pré<sup>1</sup>. Jean Paulhan, vers la fin du tome 2 de leur correspondance, vers la fin de son long parcours à lui, au moment où il publie ses œuvres complètes et parvient à son dernier mot sur le langage, va jusqu'à écrire ce qui est un acte de foi et un aveu qu'il assaisonnerait sans doute d'un grain d'ironie si ne l'emportait ici l'urgence de la formulation : « Il n'existe qu'une chose au monde que nous connaissions à la fois *du dehors* et *du dedans*. Et donc une seule aussi qui nous puisse mener à la certitude : les mots » (2, 346).

Ou comment le lettré, vieux et sage, à l'issue de son parcours parfois savant, toujours subtil, revient, mais en connaissance de cause, à la naïveté, à l'enthousiasme du paysan et de l'enfant. L'étant dans le monde est notre dehors et nous ne le pénétrons pas, notre pensée (âme, esprit, idées, sentiments) est notre dedans et il ne s'extériorise pas comme tel. Entre les deux, à la fois dedans et dehors, à la fois « étants » comme objets phoniques, sémantiques, grammaticaux et « appels à (l')être » (symboles des états de notre âme) comme signaux significatifs émis en réaction à ce qui oblige et oriente notre présence-au-monde, les mots nous offrent sans doute le seul champ (avec l'ensemble des

(1) Nous nous permettons de renvoyer à notre essai : « Naissance du poème, naissance au poème, *La Fabrique du pré* de Francis Ponge », *Poétique*, n° 116, décembre 1998.

œuvres d'art) où *être sûrs*, dans la plénitude d'une révélation qui s'actualise. Quand le poète écrit : « À mi-chemin de la cage au cachot la langue française a cageot<sup>1</sup>... », quelle commotion ! quelle certitude ! Nous reconnaissons dans la joie ces « mots vivants, qui nous appartiennent », « ce sont des mots à nous » et ils nomment au plus juste. Le nom « cageot », portant par sa sonorité, son sens et ses intéressants cousinages, l'image d'un enfermement fragile et précaire, presque attendrissant, apparaît comme la prime métaphore faisant signe vers l'être même de cet étant « légèrement ahuri » qui a pris sur lui tout notre étonnement, de cet étant léger et éphémère, « des plus sympathiques » parce que l'être s'en accorde à notre propre pathos. Mais, et c'est la contrepartie de notre émerveillement, c'est la concession faite à notre nécessaire perplexité, il nous faut l'abandonner à sa nature c'est-à-dire à sa précarité pour ne pas le trahir en son être, pour ne pas nous trahir nous-mêmes ou nous tromper en nous arrogant sur lui une maîtrise induë. Pour préserver la qualité de certitude dont sont, pour nous, capables les mots, nous ne devons pas y enfermer les êtres mais continuer à les laisser être, *délivrés d'expression*, à partir de notre prime élan nominateur. Ainsi, pour sauver la jubilation cratylienne, le poète *refait* le monde mot à mot, étant par étant, image-source par image-source, dans l'urgence et l'instance de l'appel à l'être. Certain, enthousiaste, confiant, heureux de ce qui lui arrive et de ce qu'il arrive à faire être comme à être lui-même, il reste toutefois déchiré par l'ampleur incommensurable de ce qu'il reste encore à faire et à dire et que son dire *bic et nunc* n'atteint pas. Le poète, l'homme qui nomme juste dans le prime élan de la métaphore originelle répond à l'appel de l'être mais sa réponse n'est pas *la* réponse et, happé par l'exigence, par la béance demeurée béance, en insatisfait qu'il demeure, il ne saurait faire son deuil de ce qui manque, de ce qui continue à faire défaut. La modernité du cratylisme ou de la voie d'accès la plus strictement littéraire à l'être des choses et du monde est le revers de l'arrogance moderniste qui célèbre le triomphe de l'étant et obture la béance, sa part dérobée, son ombre sacrée, le fond *praxique* et vital de sa production mimétique, son seul antidote.

Serge Meitinger

---

(1) Francis Ponge : « Le cageot », *Le Parti pris des choses*, Paris : Gallimard, La Pléiade, tome I, 1999, p. 18.