

Limite de la langue — Fin du monde
Pour l'apologie du discours mythique.
En souvenir de Ludwig Wittgenstein
Theodor Weißenborn

Dans le paragraphe 6.522 du *Tractatus* — aussi actuel que jamais — Ludwig Wittgenstein écrit :

« L'indicible existe, bien sûr. Cela se **révèle**, c'est la mystique. »

Est-ce vraiment l'inexprimable qu'il a en tête ? Et donc quelque chose dont on ne doit pas parler, qui est tabou comme, pour le préciser, les caleçons [*inexpressibles, ndt*] d'une dame de l'Angleterre victorienne ? Ou bien est-ce beaucoup plus « ce qu'on ne peut pas prononcer » ou bien « l'ineffable » qu'il veut dire, par conséquent, quelque chose qui ne **peut** pas être exprimé ? (le suffixe « *bar* », d'un adjectif privatif exprime, de même dans sa substantivation, ce qui n'est pas un commandement, mais au contraire une impossibilité, ce que — soit dit en passant — les pères et mères de la *Grundgesetz* ne savaient point, au moment où, par manque de maîtrise de la langue allemande, ils affirmèrent par erreur que la dignité de l'être humain est « inattaquable ».) Ou alors, cependant, troisième possibilité : « l'inexprimable » veut-il dire la plénitude éminente de ce qui est ainsi désigné, qui dépasse tellement toute puissance linguistique que la langue n'a pas la capacité d'en épuiser le contenu, puisque, eu égard à celui-ci, elle n'en vient jamais à bout ? — Comment l'usage de la langue de Wittgenstein est-il différencié ? À partir du contexte du *Tractatus*, il se laisse inférer que « l'inexprimable » signifie au plus aisément que ce qui ne se dit pas « clairement » ne se laisse principalement pas dire et est donc indicible.

Mais ensuite la proposition: « l'indicible [...] existe » dans l'esprit de Wittgenstein est-elle un axiome « judicieux » ou bien beaucoup plus un axiome « qui n'a pas de sens commun ». Comment puis-je en dire une chose quelconque si nonobstant cela est indicible *per definitionem* — par exemple, que cela est donné (de quelque manière que ce soit) et existe ? Cela ne passe pas pour moi (comme d'ailleurs son synonyme « l'infini » ou « l'absolu ») directement par la dénomination de gré à gré dans le groupe (ou la quantité) des objets qui sont contingents, auxquels cela n'est pas censé compter carrément, et l'infini ne perd-il pas son infinitude, si, au moyen d'une limitation du fini, je dispose une fin ? Ainsi en est-il exactement : ce qui est ainsi dénommé mystique n'est conceptuellement pas saisissable, puisque toute dénomination délimitant ou bien définissant son objet, y met donc fin et avec cela, démystifie. Ce qui nous échappe entre les doigts c'est la mystique comme l'infini ou l'absolu ; ce que nous retenons dans les mains c'est par contre l'ineffable, comme ce qui est contingent, ce sur quoi des déclarations très sensées sont bien possibles — comme celle que ce qui est encore indicible ici ou là, pourra se dire à l'avenir, puisque la langue elle-même est un devenir dans l'espace et le temps ou bien, comme Herder la désigna, un « édifice en pleine construction »¹.

Figure et fond

L'expérience que nous faisons dans l'accomplissement de cette réflexion, nous fait toucher du doigt une différence entre l'indicible absolu et l'indicible relatif. Celui-là s'échappe à la « mainmise » rationnelle (ou bien s'éboule avec toute définition, comme tout ce qui est défini d'autre dans la sphère de la contingence), mais celui-ci — pour le préciser l'indicible relatif — peut être (quand bien même restreint) fondamentalement dit, et si Wittgenstein avait eu à l'esprit ce relatif indicible, alors sa certitude qu'il existe « bien sûr », se fût laissée fonder raisonnablement, justement parce que l'indicible relatif peut être délimité et avec cela conceptuellement appréhendé. (Accessoirement, l'indicible relatif

¹ Johann Gottlieb Herder : *Aussi une philosophie de l'histoire pour la formation de l'humanité*, dans, du même auteur : *Œuvres en 10 volumes*. Volume 4, *Écrits au sujet de la philosophie, de la littérature, de l'art et de l'Antiquité 1774-1787*, Francfort-sur-le-Main 1994, p.89.

est naturellement aussi le « dicible » relatif, se trouvant avec lui dans le même continuum d'être et s'il n'est pas conforme à son essence, il n'est que graduellement différent.)

Mais comment l'indicible relatif nous est-il donné ? Réponse : la donnée de l'indicible se laisse ouvrir, son existence résulte d'une logique immanente au langage qui suit la structure de l'être : s'il n'y avait pas d'indicible, il n'y aurait pas non plus de « dicible » évident, qui se détachât de l'indicible comme la figure se détache du fond. Mais figure et fond ont besoin l'une de l'autre et se constituent l'une et l'autre comme la vie et la mort. Si l'une manquât, il n'y eût pas l'autre non plus ; si toutes deux n'étaient pas différemment présentes d'aucune manière par le langage, le Cosmos retomberait dans le tohu-bohu, dans l'Apeiron d'Anaximandre. Autrement dit : s'il n'y avait pas les ténèbres, qui voudrait allumer la lumière ? Et si la lumière était éteinte, qu'enténébreraient donc ensuite les ténèbres ?

Dicible et indicible sont scindés l'un de l'autre par une négation réciproque (à l'occasion de quoi le dicible est autant positif qu'est négativement défini l'indicible — au moyen d'une double négation, comme non indicible). L'indicible est — comme, non-dicible — donc tout d'abord purement et simplement négativement défini, aussi longtemps, qu'au moyen d'une débaptisation, (par exemple en « énigme » ou bien en « mystère ») dans un renversement soudain de la relation entre la figure et le fond, le voilà défini positivement surgissant dès lors hors du fond, lequel, de son côté à présent recule, dans la dicibilité manifestée ou bien débrouillée, alors que lui-même apparaît dissimulé comme le non- (ou pas encore) accessible au dévoilement ou bien au désenfouissement.

Aussi « clairement » que cela se laisse dire, à la manière dont peut seulement le souhaiter Wittgenstein — il n'eût en tête, avec « l'inexprimable » que l'indicible relatif, à l'égard duquel il nous commande pourtant, et à lui-même, de se taire. Mais il ne s'en tient pas à cette interdiction du discours : ce que la langue lui cloisonne, le fait éructer, ce qu'il ne peut pas taire et dont il doit parler au moment où l'être humain, qui veut se faire une image de l'invisible, comme le poète, qui tente de dire l'indicible en bredouillant, le dogmatique qui veut forcer l'inconcevable sur le concept et s'empêtre à l'occasions dans des contradictions à se « lézarder le cerveau », comme le Jéhoviste qui laisse apparaître la divinité ménagée auparavant par le langage (le « sans nom ») à partir d'un fond sans figures, tandis qu'il lui impose des noms et qualités positives et la personnifie avec cela aussi bien qu'il la concrétise. C'est sur ce chemin que se trouve Wittgenstein, tandis qu'il ne laisse pas « l'inexprimable » dans ce qui n'est pas prononcé, mais le recouvre au contraire du synonyme de « mystique » (de son côté un concept échangeable de manière multiple), auquel il atteste dans le même temps la qualité de se révéler.

Épiphanie de l'inexprimable

Je ne veux pas réprover l'auteur pour cette raison. Que nous criions nécessairement sous une contrainte d'expression, que nous nous cognions la tête dans les murs et échouions, cela pourrait être un *humanum* inéluctable, la signature même de notre être. Et de fait, dans ce conflit dramatique considérablement inévitable devient ici évident un antagonisme singulier s'enracinant dans des tendances linguistiques diamétralement opposées les unes aux autres : l'antagonisme entre se taire et parler, dissimuler ou dévoiler, ménager et appréhender et ainsi de suite.

Il semblait tout d'abord que Wittgenstein exhortât à se restreindre soi-même. L'extrême que permet la langue, dès qu'elle parvient à la frontière aporétique, au *limes* [sentier, passage entre deux champs, *ndt*] entre le dicible et l'indicible, serait en conséquence de réfléchir posément à la vertu du Jéhoviste originel de se garder des franchissements de frontière, de se modérer et de s'accommoder au dit et au dicible, et au-delà de cela, de se déclarer incompétent et en conséquence faire humblement silence.

Néanmoins : comme par crainte de cette conséquence ou bien en suivant une contre-impulsion, Wittgenstein restreint le caractère inexprimable de l'indicible constaté auparavant dans un tête-à-queue, tandis qu'il lui attribue (« ceci se révèle... ») une qualité positive, plus précisément : une activité. Ainsi est-il répondu à la question ouverte jusqu'alors, à la fois contraignante et importune, de quelle manière donc l'indicible absolu (ainsi dénommé conformément à un commandement) nous serait-il donné,

comment pourrions-nous entrer en rapport avec lui et comment nous serait-il en effet accessible ? Ce qui se révèle (suis-je autorisé à dire : ce qui se manifeste » ?), se comporte, comme dit la grammaire, de manière réfléchie sur soi et se tourne vers l'extérieur vers quelqu'un qui voit ce qui se révèle. Car, que serait sinon cette « [dé-ndt] monstration » sinon une prise de contact, un éveil de résonance ! Mais avec cela Wittgenstein — pas autrement que le prophète ou bien le voyant (le *poeta vates* [poète devin, ndt]) — mythifie (*mythisiert*) l'indicible, le mystique (*das Mystische*), pour ainsi dire en étant élevé au rang d'une personne qui fait son apparition — que ce soit de lui-même, ou par la grâce de l'auteur —. Eu égard à une telle épiphanie, celui qui la contemple ne doit pas parler, mais pas nécessairement se taire non plus. Il peut avant tout écouter attentivement, prêter une écoute et bien regarder ce qui se montre à lui et qui — prétendument ou effectivement — lui parle, ce qui se manifeste, se décèle, ce qui s'allume, tandis qu'à partir du calme et de la ténèbre, sort de sa dissimulation dans l'*Alethia*, la non-obscureté de son être.

Restructuration holistique

Rencontre et expérience du monde, une expérience principalement ne seraient donc pas nécessaires et exclusivement rattachées à une discours rationnel, mais au contraire comme toujours possible comme perception, appréhension imagée, intériorisation contemplative, pressentiment, saisissement, attention ébahie, directement en considération de ce que la langue surpasse comme discours rationnel, comme langue scientifique ou bien ce qui reste derrière elle, ou bien encore accourt vers elle, comme non-sens, paradoxe, absurdité — dans le domaine de compétence de la poésie donc, dans ces régions élyséennes où les mythes commencent à parler, le « monde secret »² de Brentano, les choses de Rilke : le vent, la pluie, et les arbres, les pierres, les animaux et les Dieux, là où nos visages intérieurs nous sont rendus, que possiblement nous avons projetés — qui a la vertu de dire cela avec détermination ? — vers l'extérieur, en quête d'un Tu pour ne pas être seuls au monde. Ensuite le prophète — *persona personans* ou *persona personata* — fait tenir à la divinité les propos qu'elle peut divulguer selon son bon plaisir, ou bien il se laisse résonner à l'unisson avec elle, en lui prêtant son langage de sorte que nous nous interrogeons : qui sert qui, ici ? Le tuteur sert-il le pupille ou bien le pupille sert-il le tuteur ? — De quelque manière toujours, étant donné qu'une telle chose nous arrive et se produit à la façon de l'amour (ou bien non plus) comme un événement naturel de l'âme, peut-être (selon Rilke) comme un « ouragan dans l'esprit »³ — le discours mythique (*mythische*) une expérience spirituelle, comme expression incontestable, ni vérifiable ni falsifiable, en tous cas relativisable, ne serait-elle pas *eo ipso* justifiée ? Et en outre : la mystique (*das Mystische*) se fût-elle révélée dans le *Tractatus* de Wittgenstein à l'analyste linguistique, là où il voulait échapper à celui qu'il tenait pour un mage véreux, pendant qu'il le tuait ? Cela l'eût-il visité par la porte de derrière, qu'il lui maintenait ouverte ? Ou bien même une sorte de logique immanente de la langue l'eût-elle détourné ou plus justement : en tout premier lieu, ouvert les yeux ? — Il faudrait se féliciter de cela de la manière dont tous les vivants bilingues comprennent la langue du *Logos* comme celle du mythe (*Mythos*) et qui n'ont plus à se soucier que les uns confondent l'une avec l'autre.

Et au demeurant, il reste assuré comme un noyau de la configuration esthétique du langage simplement qu'une langue qui se met à disparaître, pour ainsi dire elle-même, eu égard au mystique, obtient carrément ses effets les plus forts là où elle se ménage ainsi à l'instar de la langue du *Logos scellant*, dans l'ultime effort le plus extérieur, son déclin dans des phrases aussi étranges que la thèse de Hegel : « L'être pur est le néant pur »⁴ ou celle de Bonhoeffer : « Un Dieu comme celui « qui existe », n'existe

² Voir Clemens Brentano : « *Parle du lointain !* », dans Wolfgang Frühwald, Bernhard Gajek & Friedhelm Kemp (éditeurs) *Œuvres de Clemens Brentano*, vol. 1, Munich, 1986, pp.55-56.

³ Marie von Thurn et Taxis/ *Souvenir au sujet de Rainer Maria Rilke*, Francfort-sur-le-Main 1966, p.110.

⁴ « *Das reine Sein und das reine Nichts, ist also dasselbe [L'être pur et le néant pur, c'est donc la même chose]* [en italique dans l'original] G.W.F. Hegel : *Science de la logique* I, Œuvre 5, Francofr-sur-le-Main 1986, p.83.

pas. »⁵ Et même après une communication seraient encore possibles la visualisation et la démonstration, à la place des paroles — le sens du paradoxe peut devenir corporellement expérimentable à la vision contemplative du ruban de Möbius.

Plus je vieillis, plus je m'approche d'un penser anglo-saxon, qui interroge plus qu'il ne juge — et se demande donc si, au-delà de toute expérience, « un autre édifice linguistique en construction » serait pensable, une restructuration de la langue qui devrait précéder une restructuration du penser, une langue qui serait peut-être à désigner comme « holistique » comme expression ou impression d'une « totalité du monde sans extérieur, seulement transcendante en elle-même »⁶ (selon Sloterdijk dans un essai sur William James), d'un univers, dans lequel les dichotomies esprit et matière, bien et mal, sujet et objet, transcendance et immanence et ainsi de suite, seraient supprimées et cela s'épanouirait non seulement dans des cas d'exception, mais au contraire, en général seulement, en discours silencieux ou en silence qui en disent long ? Mais alors le *Logos* ne sombrât-il pas ensuite dans le chaos ? Et — *tremendum et fascinosum* — ne serait-ce point cela justement l'essence de toute mystique (*Mystik*) ? Et finalement : À quoi bon ? — « Un Dieu », écrit Hyperion à Bellarmin, « c'est l'être humain, quand il rêve — un mendiant, lorsqu'il réfléchit. »⁷

Puisse Dieu donner du pain au mendiant ; du pain pour l'âme !

Die Drei 7-8/2017.

(Traduction Daniel Kmiecik)

Theodor Weißendorn, est né en 1933 ; libre auteur et membre du P.E.N. (Poest.Essaysists.Novelists.), centre d'Allemagne. Étude de pédagogie de l'art, philosophie, germanistique et romanistique, ainsi que de psychologie médicale à Düsseldorf, Köln, Bonn Würzburg et Lausanne. Il a publié des romans, récits, pièces radiophoniques, en Allemagne et à l'étranger. Ses œuvres sont traduites en 26 langues. Des publications isolées dans le *Neuen Zürcher Zeitung (NZZ)*, le *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*, dans *Die WELT*, *Die Zeit*, dans *Merkur*, *Monat*, *Sinn & Form*, *Konkret*, et dans de nombreuses autres revues. De nombreuses distinctions. Une édition complète de son œuvre en 6 volumes est parue en 2002/03 à la maison d'édition Carl Bösch. Siegen

⁵ Dietrich Bonhoeffer. *Acte et être. Philosophie transcendantale et ontologie dans la théologie systématique* Munich 1956, p.95 (Chapitre B ; Paragraphe 3B)

⁶ Voir Peter Sloterdijk : *Chances dans le monstrueux*, dans William James : *la multiplicité des expériences religieuses. Une étude sur la nature humaine*. Avec un essai introductif de Peter Sloterdijk, Francfort-sur-le-Main 1997.

⁷ Friedrich Hölderlin : *Hyperion*, dans du même auteur : *Œuvres complètes* (Grande édition de Stuttgart, 3^{ème} vol., Stuttgart 1957, p.9.