



HAL
open science

Les différentes facettes de la négation dans l'œuvre d'Octavio Paz

Silvia Palma

► **To cite this version:**

Silvia Palma. Les différentes facettes de la négation dans l'œuvre d'Octavio Paz. Emilia Hilgert; Silvia Palma; Pierre Frath; René Daval. Négation et référence, 5, Épure, Éditions et presses universitaires de Reims, pp.79-92, 2016, Res per nomen, 978-2-37496-021-0. hal-02506892

HAL Id: hal-02506892

<https://hal.univ-reims.fr/hal-02506892>

Submitted on 12 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les différentes facettes de la négation dans l'œuvre d'Octavio Paz

Silvia Palma
Université de Reims – CIRLEP EA 4299
silvia.palma@univ-reims.fr

Introduction¹

Dans le cadre d'un colloque consacré à la négation et à la référence, le choix de l'œuvre d'Octavio Paz comme *corpus* peut surprendre, au premier abord. Toutefois, cette notion joue un rôle très important dans l'œuvre du poète mexicain², notamment en rapport avec les notions de silence et de *otredad* (*autreté*)³. De plus, dans ses très riches réflexions sur la création poétique, l'auteur propose de nombreuses remarques ayant trait à la question de la référence, au rapport entre les mots et le monde.

Silence et parole, ou la négation comme absence constitutive

Malgré l'énorme richesse de ses essais, O. Paz s'est toujours considéré lui-même comme un poète avant toute chose et, dans cette perspective, il a beaucoup réfléchi et écrit au sujet du processus de la

¹ Nous remercions les relecteurs de cet article pour leurs suggestions et commentaires, notamment concernant la pensée de Wittgenstein.

² Au point de prononcer, en 1992, un discours intitulé « Eloge de la négation » lors de l'inauguration du Salon du livre de Francfort.

³ Les spécialistes d'O. Paz affirment que l'auteur a emprunté ce concept à Antonio Machado : « qui définissait la poésie comme « essentielle hétérogénéité de l'être, *autreté* » (Forgues, 1992 : 43, notre traduction). Cf. aussi Giraud (2002 : 52) : « Apparemment plus abstraite et plus vague que les termes de *divin* ou de *Tout-Autre*, la notion d'*otredad* signifie néanmoins pour Paz un *divin* incarné ; elle réunit en effet sous un même vocable des *révélation*s aussi différentes que celles que procurent l'amour, la poésie ou la fraternité. Conçue par Machado comme « l'essentielle hétérogénéité de l'être », la *otredad* se dévoile dans l'acte poétique et s'incarne de façon privilégiée dans la femme : « la femme – dit Machado – est l'envers de l'être ». Nous reviendrons en détail sur cette notion d'*otredad* un peu plus en avant. Cf. également l'épigraphie de *El laberinto de la soledad* [Le labyrinthe de la solitude], Paz (1950).

création poétique. Commençons par signaler que, d'après l'auteur, à l'origine de la vocation poétique se trouvent, d'une part, « un amour inouï des mots » et, d'autre part, « une fascination par la contrepartie du langage, le silence ». Le silence est, pour O. Paz, indissociable de la notion de parole parce que la parole vient du silence et y revient à la fin, dans un cycle parallèle à celui de la vie. En effet, l'homme naît sans savoir parler, il apprend à le faire et le fait tout au long de sa vie, il ne parle plus lorsqu'il meurt :

Le mystère de la vocation poétique est encore plus énigmatique. Elle commence par un amour inouï des mots, de leur couleur, leur son, leur éclat et la panoplie de significations qu'ils offrent lorsque, en les disant, nous pensons à eux et à ce que nous disons. *Cet amour ne tarde pas à devenir une fascination par la contrepartie du langage, le silence [...]* Depuis le début, le poète sait que le silence est indissociable de la parole, il est à la fois son tombeau et sa matrice [...]. Nous sommes les enfants de la parole : elle est notre création, mais elle est aussi notre créatrice, autrement nous ne serions pas des hommes. *Mais en même temps, la parole est née du silence : elle naît de ses profondeurs, elle apparaît un instant et retourne vers ses abîmes.* (Paz, *Nuestra lengua*, 1997, notre traduction)⁴

O. Paz met en avant la différence de nature existante entre le silence qui précède la parole et celui qui vient après celle-ci :

La parole s'appuie sur un silence qui la précède, un pressentiment du langage. Le silence qui vient après la parole s'appuie sur un langage ; c'est un silence chiffré. Le poème est le passage d'un silence à l'autre, *entre le vouloir dire et le fait de se taire*, qui réunit vouloir et dire. (Paz, 2000 : 79, notre traduction).

Cette perspective se rapproche considérablement de la conception du silence dans le bouddhisme :

[le silence de Bouddha] n'est ni la négation de la dialectique ni celle du mouvement : le silence de Bouddha est la résolution du langage. *Nous venons du silence et retournons vers le silence : à la parole qui a cessé d'être parole.* Ce que dit le silence de Bouddha n'est ni négation, ni affirmation. Il dit

⁴ Ce discours n'a pas été publié pour l'instant. Il est accessible sur <http://cvc.cervantes.es/obref/congresos/zacatecas/inauguracion/paz.htm> (consulté le 30 août 2015).

autre chose, il fait allusion à un au-delà qui est ici. (Paz, 1993 : 127, notre traduction)

Nous reviendrons plus en avant sur la conception du silence chez O. Paz, en la mettant en relation avec celle proposée par L. Wittgenstein, notamment dans le *Tractatus logico-philosophicus* (1922). Le lien entre le silence et la parole est également à mettre en rapport avec le lien entre le poème et l'espace blanc sur la page. Giraud (2002 : 179) l'exprime en ces termes :

C'est à partir de ce recueil [Salamandre], en effet, que l'échelonnement du vers sur la page devient, pour de nombreuses années, l'une des caractéristiques formelles les plus frappantes de l'écriture pazienne, l'un des signes les plus forts de la volonté du poète *d'introduire*, « *d'un mot à l'autre* » du poème et *d'une sonorité à l'autre, des éclats de silence*.

On retrouve cette valeur de l'espace en blanc notamment dans le poème *Blanco* (1966), en relation avec la métaphysique poétique héritée de Mallarmé :

[...] *la lecture commence dans l'espace blanc qui précède immédiatement le texte écrit*. Ce blanc représente le hasard infini, de telle sorte que le premier mot du texte doit être considéré non pas comme une valeur positive, mais comme une négation. Il s'agit d'une part de la négation de la blancheur et, en même temps, la négation du hasard infini. (Santí, 1997 : 330)⁵

Les limites du langage et le rapport langage-monde

D'après O. Paz, le poète se trouve face à un monde profondément fragmenté, éclaté, ce qui entraîne également l'éclatement du *je*.

Dans un univers qui s'émiette, qui se désagrège dans une totalité qui n'est plus concevable, sauf en tant qu'absence ou collection de fragments hétérogènes, le « je » se désagrège également. Cela ne veut pas dire qu'il a perdu de sa réalité, ni qu'on le considère comme une illusion. Au contraire, sa propre dispersion le multiplie et le rend plus fort. (Paz, 2011 : 316, notre traduction)

⁵ Santí cite l'étude de Davies, *Vers une explication rationnelle du Coup de dés. Essai d'exégèse mallarméenne*, publiée en 1953.

Il est essentiel de préciser que ce monde extérieur que la poésie aspire à récupérer est une réalité qui existe par elle-même, il s'agit d'un tout, bien que l'homme n'en ait qu'une vision fragmentée. Grâce à l'interprétation du poème, le destinataire réussit à avoir une vision de cette totalité et à découvrir qu'il en fait partie (de la même façon que le poète fait partie de la totalité). Le poème, qui n'est que potentialité, constitue un instrument pour accéder au monde, mais il n'est ni une copie, ni le reflet de la structure de ce monde. Toutefois, le poème est fait de mots et, pour l'auteur, le langage présente des limites considérables. Une question récurrente chez O. Paz est celle de la détermination du sens des signes linguistiques⁶, présente, par exemple, dans *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo* :

Si le langage – et avec lui la société toute entière : rites, art, économie, religion – est un système de signes, alors que signifient les signes ? Le philosophe Charles Peirce, un auteur souvent cité par Jakobson, dit : « le sens d'un symbole est sa traduction en un autre symbole ». À l'inverse de Husserl, Peirce réduit le sens à une opération : *un signe renvoie à un autre signe. La réponse est circulaire et elle se détruit elle-même : si le langage est un système de signes, un signe de signes, que signifie ce signe de signes ?* (Paz, 1993 : 19, notre traduction)

Dans un monde de symboles, que symbolisent les symboles ? Non pas l'homme, puisque n'ayant pas de sujet, l'homme n'est ni l'être signifié, ni l'être signifiant. L'homme est à peine un moment dans le message que la nature émet et reçoit. De son côté, la nature n'est ni une substance, ni une chose : elle est un message. Que dit ce message ? La question que je me suis posée au début et qui est réapparue tout au long de ces pages, revient, devenant la question finale : que dit la pensée ? Quel est le sens de la signification ? La nature est structure et la structure émet des sens. Il est donc impossible de supprimer la question sur le sens. (Paz, 1993 : 120-121, notre traduction)

⁶ Il est important de souligner que, dans ses écrits, O. Paz a tendance à utiliser de manière assez aléatoire *sens* et *signification*, deux notions pourtant clairement distinctes, en général, pour les linguistes (le sens est propre aux énoncés en contexte, alors que la signification renvoie aux phrases de la langue, hors contexte donc).

En se heurtant aux limites du langage courant en termes de référence, l'auteur se voit contraint d'avoir recours au langage poétique :

Grâce à la mobilité des signes linguistiques, les mots expliquent les mots : toute phrase dit une chose qui pourrait être dite à l'aide d'une autre phrase, tout sens est un vouloir dire qui peut être dit d'une autre façon. La « phrase poétique » – unité rythmique minimale du poème, cristallisation des propriétés physiques et sémantiques du langage – n'est jamais un vouloir dire : elle est un dire irrévocable et final, dans lequel se fondent le sens et le son. (Paz, 1993 : 55, notre traduction)

Le désarroi de l'homme face aux limites du langage réapparaît dans *El mono gramático* [Le singe grammairien], long poème sur lequel nous reviendrons dans le point suivant, en relation avec la notion d'*otredad* [autreté]. Les deux extraits qui suivent nous ont semblé particulièrement représentatifs du questionnement du poète à propos du rapport entre les mots et le monde :

Nous allons et nous revenons : la réalité au-delà des noms n'est pas habitable et la réalité des noms est un perpétuel écroulement, il n'y a rien de solide dans l'univers, dans tout le dictionnaire il n'y a pas un seul mot sur lequel reposer sa tête, *tout est un va-et-vient permanent des choses aux noms et des noms aux choses*. (Paz, 1970 : 45, notre traduction)

Il n'y a pas de début, pas de mot original, chaque mot est une métaphore d'un autre mot qui est à son tour une métaphore d'un autre, et ainsi de suite. Tous les mots sont des traductions de traductions. (Paz, 1970 : 23, notre traduction)

La *otredad* ou la négation comme complémentarité

Il est à noter que l'auteur a choisi *la otredad* au lieu d'*el otro* ou *lo otro* [l'autre] pour désigner ce qui est différent, complémentaire du *uno* sujet. Qu'entend-il par *otredad*? S'agit-il d'un synonyme d'*alteridad* [altérité]? La réponse est loin d'être univoque, malgré des éléments de réponse fournis par le poète, par exemple dans Paz (2011 : 323) :

Expérience faite du tissage de nos actions quotidiennes, *la otredad* est avant tout la perception simultanée du fait que nous sommes d'autres sans pour autant cesser d'être ce que nous sommes ; sans cesser d'être où nous sommes, notre vrai être est ailleurs [...] *Irréductible, évasive, indéfinissable, imprévisible et constamment présente dans nos vies, l'autreté se confond*

avec la religion, la poésie, l'amour et d'autres expériences équivalentes. (Notre traduction)

Ces éléments sont repris par Santí (1997 : 19), qui en propose la synthèse suivante :

La poésie, l'amour et le sacré sont donc pour O. Paz les trois voies pour accéder à l'expérience de l'absolu, qui en réalité n'est que l'expérience de la rencontre avec soi-même : la réconciliation avec l'autre que chacun porte en soi. (Notre traduction)

La notion est également développée dans *El arco y la lira* (1967 : 101-102) :

L'expérience de la *otredad* rassemble les deux notes extrêmes d'un rythme de séparation et de réunion, présent en toutes les manifestations de l'être, des physiques jusqu'aux biologiques. Dans l'homme, ce rythme s'exprime comme chute, sentiment de solitude en un monde étranger, et comme réunion, accord avec la totalité. Tous, nous avons, l'espace d'un instant, connu l'expérience de la séparation et de la réunion [...] Seuls ou accompagnés, nous avons vu l'Être et l'Être nous a vus. Est-ce l'autre vie ? C'est la vraie vie, la vie de tous les jours. Sur l'autre que nous promettent les religions, nous ne pouvons rien dire avec certitude.

Cette *otredad*, indissociable de l'un, est la clé qui permet au poète de dépasser, à travers le poème, le cadre du *je*. Comme nous l'avons indiqué plus haut, le poème ne reproduit pas le monde, il est un espace vide, chargé d'imminence, qui cherche sa signification ; c'est un poème ouvert vers l'infini, qui doit permettre d'apercevoir l'infini à travers une combinaison concrète qui pourrait être la lecture – ou l'interprétation – d'un lecteur concret⁷.

L'homme est langage car il s'agit toujours des hommes, celui qui parle et celui qui écoute. Supprimer le sujet parlant serait achever définitivement le processus de soumission intellectuelle de l'homme [...] que

⁷ Cette potentialité du poème pourrait être rapprochée de la conception de Mallarmé dans *Un coup de dés*, bien que dans le cas d'Octavio Paz le poète ne disparaisse pas complètement et que le poème ne soit pas uniquement l'interprétation que l'on en fait.

le poète le veuille ou non, *la preuve de l'existence du poème est le lecteur ou celui qui écoute*, le vrai dépositaire de l'œuvre. En la lisant, il va la recréer et lui donner sa signification finale. (Paz, 2011 : 334-335, notre traduction)

En effet, lorsque le *tu* (le lecteur) récupère le monde, le *je* (le poète) a la capacité de devenir *tu*. Ainsi, pour O. Paz, le poète n'invente pas mais permet, à travers le poème, la découverte de la présence de l'autre :

La conversion du *je* en *tu* – image qui rassemble toutes les images poétiques – ne peut avoir lieu tant que le monde n'est pas réapparu. L'imagination poétique n'est pas une invention, mais une découverte de la présence. Découvrir l'image du monde dans ce qu'en émerge comme fragment ou comme dispersion, percevoir dans l'un l'autre, équivaudra à redonner au langage sa vertu métaphorique, à donner de la présence aux autres. *La poésie : recherche des autres, découverte de la otredad*. (Paz, 2011 : 317, notre traduction)

Dans son excellente étude sur la transparence dans l'œuvre d'O. Paz, Giraud (2002) offre de précieuses indications sur le caractère divin – sans se restreindre au religieux – de la notion d'*otredad*⁸.

Dans les années 1960, le long séjour d'Octavio Paz en Inde lui donne l'occasion d'approfondir, dans plusieurs essais, la notion d'*otredad*, en la mettant en relation avec celle d'analogie. La *otredad*, pour Paz, c'est *la révélation de ce qui est Autre, c'est-à-dire d'une forme impersonnelle de divin, à la fois transcendante et immanente*. A mesure, d'ailleurs, que se précise, dans la seconde édition de *L'arc et la lyre*, le concept d'*otredad*, le mot *divin*, fréquemment employé par l'auteur dans la première édition, se fait plus rare sous sa plume, comme s'il voulait mettre l'accent sur le *caractère indéterminé et indéterminable* de « cette réalité des réalités que nous appelons le divin ou ce qui est autre », et par là prévenir toute interprétation trop exclusivement religieuse de la *otredad*, laquelle est « *une expérience plus vaste que celle de la religion et antérieure à elle* ». La *otredad*, c'est le sentiment soudain et souverain, non pas de l'autre vie, mais de cette vie, autre : c'est « la vie quotidienne, celle de tous les jours dans sa radicale étrangeté ». La *otredad*, c'est un accord avec l'être, avec « l'être qui

⁸ Cf. notamment le chapitre 1 : *Jalons pour une poétique du sacré*, le point 2 du chapitre 2 : *Le sacré, expérience de « ce qui est Autre »* et le chapitre 9 : *Analogie : transparence universelle*.

change », avec l'être qui est à la fois le Même et l'Autre ». (Giraud, 2002 : 284-285)

La mise en relation des notions d'*otredad* et d'analogie permet à O. Paz de dépasser les oppositions, de combiner des éléments *a priori* incompatibles. A ce propos, l'un des paragraphes du *Singe grammairien* illustre particulièrement bien cette possibilité de dépassement des contraires. En observant, à travers sa fenêtre, le paysage qui change pendant un orage, l'auteur conclut :

La fixité est toujours momentanée. Elle est un équilibre, tout à la fois précaire et parfait, qui dure ce que dure un instant : il suffit d'une vibration de la lumière, de l'apparition d'un nuage ou d'un changement minimal de la température pour que se brise le pacte de quiétude et que la série de métamorphoses se déclenche. Chaque métamorphose est à son tour un autre moment de fixité auquel succèdent une nouvelle altération et un nouvel équilibre insolite. Oui, personne n'est seul et chaque changement survenu ici en provoque un autre plus loin. Personne n'est seul et rien n'est solide : le changement se résout en fixités qui sont des accords momentanés. Est-ce que je dois dire que la forme du changement est la fixité ou, plus exactement que le changement est une recherche perpétuelle de fixité ? [...]. La sagesse ne réside ni dans la fixité ni dans le changement, mais dans la dialectique qui les relie. Aller et venir constant : la sagesse réside dans l'instantané. (Paz, 1970 : 15-16, notre traduction)

L'étude approfondie du questionnement linguistique à la base de cette œuvre en particulier serait pleinement justifiée, mais dépasserait largement les limites de ce travail et nous éloignerait trop de la question de la négation. *Le singe grammairien* présente un chemin – celui de Galta, en Inde, que le poète parcourt en compagnie de sa femme – dont la description sert de point de départ à sa réflexion sur l'utilisation des mots et sur leur valeur.

Nous terminerons cette partie en indiquant que, dans ce texte d'une centaine de pages, O. Paz fait intervenir, en les superposant magistralement, les diverses voies d'accès à *la otredad* – le divin, l'amour, la poésie – au point que le lecteur finit par ne plus savoir exactement quelle est la nature des éléments décrits (rêve ?, réalité ? reflets ?), ni où se trouve vraiment le poète (en Inde ? en Angleterre ?).

O. Paz et L. Wittgenstein : conjonctions et disjonctions

Après avoir considéré, dans l'œuvre d'O. Paz, les notions de négation et de silence ainsi que les limites du langage, nous aimerions mettre en relation la conception du poète avec celle développée par L. Wittgenstein, notamment dans le *Tractatus logico-philosophicus*⁹.

Pour des raisons d'espace, nous nous bornerons à une présentation très succincte de ces questions chez Wittgenstein, que nous espérons toutefois suffisante pour établir une comparaison pertinente entre les deux auteurs¹⁰. Nous nous baserons notamment sur la remarquable analyse de P. Hadot (2006) sur les limites du langage chez Wittgenstein.

Un premier aspect qui se dégage clairement chez les deux auteurs qui nous intéressent concerne l'impossibilité du langage de fonctionner comme métalangage. A propos de Wittgenstein, Hadot indique :

Cette affirmation [Ce qui s'exprime dans le langage, nous ne pouvons l'exprimer par le langage (4.121)] est capitale. Elle nous révèle que la véritable réponse de Wittgenstein à sa question initiale : jusqu'à quelle limite le langage peut-il avoir un sens ? est en fait la réponse suivante : *le langage cesse d'avoir un sens, c'est-à-dire cesse d'être représentatif, cesse de dire lorsqu'il veut s'exprimer lui-même comme langage ; le langage ne peut se dire lui-même*. Ainsi le langage est en quelque sorte à lui-même sa propre limite. Et c'est à cette propre limite que se heurte le langage philosophique. Mais en même temps, il reste que ce qui ne peut se dire, peut, dans une certaine mesure, être montré. (Hadot, 2006 : 33)

O. Paz, pour sa part, affirme cette impossibilité en se référant aux limites de la linguistique en tant que science. Pour lui, le langage ne peut pas constituer un objet d'étude, car « les filets que les linguistes

⁹ O. Paz reconnaît ouvertement l'influence de l'œuvre de Heidegger, mais la pensée de Wittgenstein, en tant qu'influence directe ou indirecte, peut y être identifiée également.

¹⁰ Pour des études récentes sur l'œuvre de Wittgenstein, nous renvoyons notamment à Hadot (2006), Laugier (2009), Chauviré (2009) et Glock (2003). Pour la notion de silence spécifiquement, cf. Laurent (dans ce même volume).

utilisent pour pêcher des mots sont eux-mêmes faits de mots »¹¹. Langage et métalangage se confondent forcément.

Considérons maintenant les quatre usages possibles du langage que Hadot identifie dans l'œuvre du premier Wittgenstein :

On peut distinguer, me semble-t-il, selon la pratique de Wittgenstein, quatre usages possibles du langage. 1) L'usage que l'on pourrait appeler *représentatif* ou « sensé » : il s'agit de propositions qui ont une forme logique, c'est-à-dire un sens possible, parce qu'elles sont formées de signes qui ont tous une signification : leur structure peut correspondre à celle du fait qu'ils représentent ; 2) L'usage que l'on pourrait appeler *tautologique* ou *analytique* ou dépourvu d'un contenu de sens : il s'agit des propositions logiques elles-mêmes (6.1) « Les propositions de la logique ne disent rien. Elles sont des propositions analytiques » (6.11). Elles sont privées de tout contenu de connaissance [...] Le signe de la tautologie consiste pour Wittgenstein en ce que l'on peut reconnaître la vérité ou la fausseté de la proposition à la seule inspection de son symbole (6.113) ; 3) L'usage que l'on pourrait appeler *non-sensé*, qui engendre des pseudo-propositions : la plupart des propositions philosophiques pêchent contre les lois de la grammaire et de la syntaxe logique ; elles comportent des signes qui n'ont pas de signification ; elles n'ont donc pas de forme logique ni de sens. 4) L'usage que l'on pourrait appeler *indicatif*. Cet usage est légitime pour Wittgenstein. Il consiste d'abord dans le fait que les vraies propositions montrent en même temps quelque chose qui ne peut s'exprimer. C'est ainsi que toute proposition qui a une forme logique ne la représente pas, mais cette forme se reflète en elle (4.121) [...] On est obligé d'admettre la nécessité d'un langage logiquement incorrect, on est obligé d'utiliser le langage d'une manière non représentative. Il y a tout un domaine où, par son inexactitude même, le langage montre ce qu'il ne peut exprimer. Ce qui compte alors, ce n'est pas ce qu'il nous dit, c'est ce qu'il nous permet de viser. (Hadot, 2006 : 37-38)

Comme nous l'avons montré plus haut dans notre étude, O. Paz reste sceptique sur les réelles possibilités de l'usage *représentatif* du langage – exception faite sans doute des situations de la vie courante –

¹¹ « [...] *las redes de pescar palabras de los lingüistas están hechas de palabras* ». Entretien avec E.M. Santí, 1987, publié en 1989 dans *La torre*, vol. 8, n°9 ; reproduit dans *Obras completas*, Vol. 15 (1993 : 543-544).

compte tenu du caractère circulaire de la détermination de sens linguistique. Pour ce qui est de l'usage *formel* du langage, à aucun moment il n'en fait mention, ce qui n'est pas très surprenant pour un poète. C'est notamment le dernier cas de figure – celui que Hadot propose d'appeler *indicatif* – qui entrerait en jeu dans la réflexion d'O. Paz à propos des possibilités du langage poétique.

Comme nous l'avons déjà indiqué (*cf.* « La *otredad* ou la négation comme complémentarité »), malgré les limites inhérentes au langage, l'homme est capable d'accéder à *la otredad* à travers le poème, tout comme il le ferait à travers l'amour ou l'expérience religieuse.

Grâce au poète, le monde perd ses différents noms. Alors, l'espace d'un instant, nous pouvons le voir tel qu'il est – en bleu adorable. (Paz, 2014 : 80, notre traduction)

Il semble légitime de rapprocher les deux auteurs concernant cette possibilité qu'offre le langage de « montrer » ce qu'il n'est pas (toujours) capable de dire. Toutefois, la perspective d'O. Paz paraît plus optimiste que celle de Wittgenstein. En effet, à l'aide de sa notion d'*autreté*, il réussit à dépasser certaines limites et la frontière philosophique entre sujet et objet s'efface partiellement.

Dans le même sens, la perspective de Paz semble moins radicale concernant le silence. Si chez les deux auteurs considérés cette notion joue à la fois le rôle d'origine et d'achèvement, le retour au silence semble être un choix dans le cas du poète, après avoir eu recours au langage poétique :

La parole s'appuie sur un silence qui la précède, un pressentiment du langage. Le silence qui vient après la parole s'appuie sur un langage – c'est un silence chiffré. Le poème est le passage d'un silence à l'autre, *entre le vouloir dire et le fait de se taire*, qui réunit vouloir et dire. (O. Paz, 2000 : 79)

Dans le cas de Wittgenstein – notamment dans la première étape de son œuvre – le choix du silence obéit plutôt à l'insuffisance du langage pour exprimer certains contenus :

Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.

L'imagination rationnelle, le discours logique et cohérent s'épuisent, laissant les idées muettes.

Le philosophe s'intéressera plus tard – dans les *Investigations philosophiques* – à d'autres contraintes imposées par le langage, notamment les jeux de langage dans lesquels le locuteur est engagé :

[...] selon les *Investigations philosophiques*, des difficultés philosophiques insolubles résultent du fait que l'on fait correspondre des objets à des termes appartenant à des jeux de langage qui ne comportent pas de dénomination d'objets. C'est surtout le jeu de langage grâce auquel nous parlons de notre expérience intime qui est source de confusion. En effet, le jeu de langage qui consiste à parler de ses sentiments, de ses sensations, de ses souffrances ne consiste pas à exprimer une expérience intérieure, car celle-ci, en tant qu'intérieure et individuelle, est strictement inexprimable, incommunicable et indescriptible¹². Dire sa souffrance, c'est jouer un jeu de langage, c'est-à-dire prendre une attitude qui n'a de sens que dans la société, pour appeler la sympathie, l'aide ou la compréhension. (Hadot, 2006 : 88)

Octavio Paz s'intéresse, pour sa part, dans une conception clairement anthropologique du langage¹³, au conditionnement lié au fait d'évoluer dans une langue spécifique :

La parole nous insère dans une société, dans une histoire. [...] En entendant au départ les personnes qui nous entourent, nous commençons à parler avec eux et avec nous-mêmes [...] Nous sommes les parents et les grands-parents d'autres générations qui, à travers nous,

¹² La formulation de P. Hadot est sans doute un peu trop catégorique. Pour Wittgenstein, nous ne pouvons dire ce que nous disons de notre vie intérieure qu'avec des mots qui sont ceux de tous, c'est-à-dire à travers la langue. Ainsi, le sens viendrait de l'extérieur, mais il ne serait pas inexprimable.

¹³ Compte tenu de cette approche plutôt anthropologique de la langue, il n'est pas étonnant qu'O. Paz se soit intéressé à la théorie développée par Whorf (linguiste ayant étudié notamment les langues des Indiens d'Amérique). Celle-ci se situe dans la ligne de Cassirer et Von Humboldt, défendant l'idée que l'homme ne pense pas seulement le monde à travers le langage ; sa vision du monde est déjà déterminée par son langage. Il s'agit d'une sorte de principe de la relativité linguistique que Whorf élabore en collaboration avec Sapir.

apprendront l'art de la cohabitation humaine : *savoir dire et savoir écouter*. Le langage nous donne le sentiment et la conscience d'appartenir à une communauté. L'espace s'élargit et le temps se rallonge : *nous sommes unis par la langue à une terre et à un temps*. *Nous sommes une histoire*. (Paz, *Nuestra lengua*, 1997, notre traduction)

Conclusion

L'étude de la négation dans l'œuvre d'Octavio Paz, à travers les notions de silence et de *otredad*, nous permet d'affirmer que, pour le poète, le silence est indissociable de la parole en au moins deux sens : d'une part, la parole apparaît comme une étape naturelle dans la vie de l'homme, qui apprend à parler au sein d'une communauté linguistique, parle tout au long de sa vie et retourne au silence lorsqu'il meurt ; d'autre part, le silence contribue à la signification de la parole, au même titre que l'espace blanc autour et au sein du poème collabore à la construction du sens du poème.

Quant à la *otredad*, la reconnaissance de cet élément qui est d'une autre nature que le *je*, permet à l'homme de redécouvrir le monde comme un tout, de comprendre qu'il en fait partie, d'établir une connexion avec le *tu*, de dépasser les contraires.

Malgré les nombreuses limitations que Paz signale à propos du langage, il considère que le langage poétique offre la possibilité de dépasser les limites du langage et d'accéder au monde. En ce sens, il propose une vision moins radicale que Wittgenstein – notamment par contraste avec le point de vue développé dans le *Tractatus* – car le philosophe incite à se réfugier dans le silence, face aux limites du langage.

Références bibliographiques

- Alazraki, J., 1979, « Para una poética del silencio », *Cuadernos Hispanoamericanos*, 343-345 : 157-186.
- Chauviré, Ch. (éd.), 2009, *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Paris : Vrin.
- Forgues, R., 1992, *Octavio Paz. El espejo roto*, Publications de l'université de Murcia.
- García Sánchez, J., 1979, « Octavio Paz – Wittgenstein : la palabra silenciada », *Cuadernos Hispanoamericanos*, 343-345 : 43-63.

- Gimferrer, P., 1980, *Lecturas de Octavio Paz*, Barcelona : Anagrama.
- Giraud, P.-H., 2002, *Octavio Paz: Vers la transparence*, Paris : PUF.
- Glock, H.-J., 2003, *Dictionnaire Wittgenstein*, Paris : Gallimard.
- Hadot, P., 2006, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris : Vrin.
- Laugier, S., 2009, *Les sens de l'usage*, Paris : Vrin.
- Najt, M., 1979, « Una trampa verbal? La fijeza es siempre momentánea », *Cuadernos Hispanoamericanos*, 343-345 : 111-121.
- Palma, S., (à paraître en 2016), « La lengua y los signos en la obra de Octavio Paz », Actes du colloque *Todos los rostros son un solo rostro. Octavio Paz a cien años de su nacimiento*. Universidad de Toluca, Mexique, octobre 2014.
- Paz, O., 1967, *El arco y la lira*, México : Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O., 2000 [1967], *Corriente alterna*, México : Siglo XXI.
- Paz, O., 1993 [1967], *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, Barcelona : Seix Barral.
- Paz, O., 1993 [1950], *El laberinto de la soledad*, Santí, E.M. (ed) Madrid : Cátedra.
- Paz, O., 2014 [1970] *El mono gramático*, Barcelona : Galaxia Gutenberg.
- Paz, O., 2011 [1966] *Los signos en rotación*, Madrid : Forcola ediciones.
- Paz, O., 2004, *Obra poética (1935-1998)*, Barcelona : Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores.
- Paz, O., 1993, *Obras completas*, Vol. 13 : Miscelánea I : Nuevos escritos, México : Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O., 1993, *Obras completas*, Vol. 15 : Miscelánea III : Entrevistas, México : Fondo de Cultura Económica.
- Santí, E. M., 1997, *El acto de las palabras. Estudios y diálogos con Octavio Paz*, México : Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, L., 1961 [1922], 7^e éd., trad. P. Klossowski, *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, Paris : NRF.