Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 8 (1958)
Heft: 4

Artikel: Les œuvres récentes de Martin Heidegger
Autor: Piguet, J.-Claude
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380693

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LES ŒUVRES RÉCENTES DE MARTIN HEIDEGGER

Dans cette étude, nous nous proposons de marquer, sur le point capital du problème du langage, l'évolution et la position de Heidegger dans les œuvres publiées après la guerre. Voici la liste de ces œuvres :

1. *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950. Recueil d'études comportant : *Der Ursprung des Kunstwerkes* ; *Die Zeit des Weltbildes* ; *Hegels Begriff der Erfahrung* ; *Nietsches Wort « Gott ist tot »* ; *Wozu Dichter* ; *der Spruch des Anaximander*.

2. *Erläuterung zur Hölderlins Dichtung*. Même éditeur, 1951. Cet ouvrage comporte quatre études publiées avant et pendant la guerre : *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), *Wie wenn am Feiertage* (1941), *Andenken* (1943), *An die Verwandeten* (1944).

3. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, Niemeyer, 1953. Ce sont des leçons prononcées en 1935 ; Heidegger y part de la question finale de *Was ist Metaphysik ?* (1929) : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien. Trad. fr. par Gilbert Kahn, Paris, PUF, 1958.

4. *Was heisst Denken ?* Même éditeur, 1954. Ce sont également des leçons, lues en 1951-1952. Les transitions d'une leçon à l'autre y sont publiées à part et forment ainsi un tout homogène abrégé.

5. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske, 1954. Ce recueil contient les études suivantes : *Frage nach Technik* ; *Wissenschaft und Besinnung* ; *Überwindung der Metaphysik* ; *Wer ist Zarathustra* ; *Was heisst Denken* ; *Bauen, wohnen, denken* ; *Das Ding* ; *Dichterisch wohnet* ; *Logos* (Héraclite-Parménide).

6. *Was ist das — die Philosophie ?* Même éditeur, 1956. C'est le texte qui servit d'introduction à la rencontre de Cerisy, en 1955.

7. *Zur Seinsfrage*. Frankfurt, Klostermann, 1956. C'est une controverse avec Jünger à propos du nihilisme ; elle a paru séparément sous le titre *Über die Linie*, dans le recueil d'hommage à Jünger.

8. *Hebel — der Hausfreund*. Pfullingen, Neske, 1957. C'est une brève étude consacrée à Hebel et centrée thématiquement sur le problème de la langue maternelle, et du dialecte.

9. *Identität und Differenz*. Même éditeur, 1957. Ce sont deux exposés, dont le premier *(Der Satz der Identität)* a été prononcé à propos des fêtes commémoratives de l'Université de Fribourg en Brisgau en 1957. Le second s'intitule *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* et traite de la différence ontologique.

10. *Der Satz vom Grund*. Même éditeur, 1957. C'est l'ouvrage le plus important et le plus décisif à bien des égards ; il reprend en les développant des thèmes présents dans le *Vom Wesen des Grunds* (1929).

11. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Même éditeur, 1957. C'est un recueil d'aphorismes et de sentences, disposés typographiquement sur deux pages côte à côte, et alternés de poèmes.

A ces ouvrages il faut encore ajouter les textes suivants :

12. L'introduction à la nouvelle édition de *Was ist Metaphysik ?* Ce texte fondamental a en effet été publié en 1929 ; il a été réédité avec un *Nachwort* en 1943, et réédité avec une introduction en 1949. Le *Nachwort* prolonge le texte original dans la direction qu'a prise la recherche heideggerienne pendant et depuis la guerre ; l'introduction en revanche raccorde ce texte à *Sein und Zeit* et constitue une excellente introduction à toute la pensée heideggerienne.

13. La *Lettre sur l'humanisme*, qui était originairement une lettre adressée à Jean Beaufret, et qui constitue un véritable ouvrage (nous le citons d'après l'édition Franke, 1949, où elle est publiée conjointement à *Platoslehre von der Wahrheit*, texte qui est de 1942), éd. française, Paris, Aubier, 1956.

14. Il convient de signaler ici, bien que nous ne puissions en faire état comme il faudrait, les leçons lues à l'Université de Fribourg en 1957-1958 et intitulées : *Das Wesen der Sprache*.

* * *

Pour comprendre Heidegger, il faut remonter à deux sources distinctes : le nominalisme et le kantisme. Cette dernière ligne passe par Parménide, Platon, Descartes, Kant et Hegel, et est commandée par l'idée de *vérité rationnelle* ; l'autre est jalonnée des noms de Héraclite, Aristote, Duns Scot [1], Spinoza et Nietzsche, et elle est commandée par l'idée de *réalité singulière*.

La philosophie heideggerienne assume simultanément ces deux traditions ; ce qui y crée une certaine tension. Car d'une part l'Etre, comme réalité singulière, est indicible ; et de l'autre il faut bien que la métaphysique le pense, donc le dise.

Or cette antinomie met en cause non seulement la raison d'un côté (avec son appareil discursif et analytique) et l'Etre de l'autre côté (dans sa transcendance singulière), mais encore le langage qui fait pivot : car l'Etre, pour être ineffable en sa réalité singulière, nous *appelle*, et la raison, ainsi mise à contribution, doit répondre en *parlant*. Le propre de l'évolution historique de la pensée de Heidegger est d'avoir pris toujours davantage conscience de la réalité de cet intermédiaire qu'est le *langage*. Dans *Sein und Zeit*, en effet, le problème était centré presque exclusivement sur les rapports entre le *Sein* et le *Seiendes* — rapports fondés directement en la liberté du *Dasein*, tandis que dans les derniers ouvrages, Heidegger déplace le problème de l'Etre au langage, de l'Etre au « Dire » de l'Etre.

Dans le Heidegger d'après-guerre, c'est donc le problème du langage qui devient central, et non plus celui de la raison (c'est-à-dire de la conscience, ou *Dasein*), ni celui de l'Etre dans ses rapports avec les êtres. Or, pour saisir à son tour la conception heideggerienne du langage, il faut partir de la situation kantienne. Kant a en effet nié

[1] Auquel Heidegger a consacré sa thèse de doctorat en 1916.

que le langage scientifique, tel qu'il se réalise en la loi physique, fût apte à fonder autre chose que des phénomènes ; et de son côté le noumène, pour être indicible, ne nous en appelle pas moins, et de deux manières différentes : d'une part la loi morale, non formulable en règles, nous impose son impératif catégorique ; et de l'autre la finalité interne que réalisent la vie et l'art est un symbole du noumène. Heidegger retient de cette situation kantienne essentiellement la dévalorisation du langage scientifique en matières métaphysiques, et la liaison des noumènes aux choses de l'art, c'est-à-dire le rapport du langage de l'art avec le *Sein des Seienden.*

On voit alors comment Kant lui-même, en un sens, permet de lever l'antinomie (kantienne elle aussi) de l'Etre indicible que la métaphysique doit pourtant « dire » : car, dans l'œuvre d'art, en poésie surtout, la réalité singulière de l'œuvre se lie immédiatement à un certain usage poétique du langage. Le dire poétique est donc une forme de « dire nouménal », si bien que la métaphysique peut espérer devenir possible grâce à l'art. L'évolution de la pensée heideggerienne, dont nous disions qu'elle consistait à déplacer l'accent de l'Etre au langage, du *Sein* au *Sagen des Seins*, s'accompagne donc parallèlement d'un déplacement de l'attention du langage philosophique au langage des poètes [1].

« Das Denken ist Dichten », écrit Heidegger [2] ; mais ailleurs il ajoute : « Dichten und Denken sind nicht das gleiche » [3]. Il s'agit donc de s'entendre : faire de la poésie, pour Heidegger, est-ce philosopher ? Et philosopher, est-ce devenir poète ? Il y a là un problème qu'il faut élucider.

Les *Holzwege* nous fournissent un point de départ. La pensée est poésie, y dit Heidegger ; mais il précise : ce n'est pas une poésie au sens habituel. C'est une poésie « originaire », où le langage est assumé *comme langage.* La pensée est donc une poésie supérieure, d'où procède la poésie des poètes. Toute poésie poétique, au sens de la littérature, est donc liée à la pensée comme à sa source. Penser, c'est ainsi bien faire de la poésie, mais en un sens nouveau : le dialogue même des penseurs entre eux constitue cette poésie « originelle », et non leur œuvre pour elle-même.

On voit dès lors comme le problème se résout par une division du concept de langage. Car il ne s'agit plus d'affronter terme à terme le langage des poètes et celui des philosophes, mais au contraire de les rapporter l'un et l'autre à leur source commune, qui est un langage originaire, d'où procèdent philosophie et poésie. Il y a donc trois

[1] Attention portée par Heidegger à Hölderlin, Rilke, et, récemment, à Stefan Georg.

[2] *Holzwege*, p. 303 et 343.

[3] *Einf. in die Metaph.*, p. 20.

termes et non plus deux seulement ; car au langage des poètes et à celui des philosophes s'ajoute la *langue originaire (Ursprache)*, qui est la pensée sous forme poétique (et non scientifique), ou la poésie sous sa forme la plus riche en contenu métaphysique (dans le sens ou l'on pourrait opposer, en littérature, Hölderlin à un poète de salon, Baudelaire à La Fontaine).

Dès lors le rapport entre la pensée rationnelle et la vérité singulière de l'Etre, problème qui faisait l'armature de la philosophie heideggerienne par assomption simultanée d'une tradition rationaliste et platonicienne et d'une tradition nominaliste, se nuance de la manière suivante : entre l'Etre et la pensée, il y a le pivot du langage ; mais ce langage peut être soit celui que tient la pensée humaine (langage *des* savants, *des* poètes et *des* philosophes), soit celui que tient l'Etre lui-même, et que devraient par conséquent tenir à leur tour les philosophes soucieux de ne point oublier l'Etre. De son côté l'Etre parle une « langue originaire », à laquelle se hissent, chacun par des voies propres, le poète et le penseur, selon leurs langues propres. A ce moment la *parenté* du dire poétique et du dire philosophique s'éclaire : car ils procèdent tous deux d'un même Dire originel, qui est l'*Ursprache*, la « maison de l'Etre ». L'opposition entre une pensée conceptuelle et un Etre singulier de nature indicible est donc levée, parce que la pensée se met à parler le langage même de l'Etre, tout comme le poète.

Restent les *différences*. Heidegger les affirme [1], mais ne les explicite guère. Il semble y en avoir deux au moins : la première est de degré seulement, car le langage du philosophe est plus près de l'*Ursprache* que la poésie elle-même ; quand un métaphysicien « dit l'Etre », il transforme en effet son langage à lui en le langage *de* l'Etre. Par le dire métaphysique, le langage vient au langage lui-même, « die Sprache kommt zur Sprache ». Le philosophe saisit donc le langage de l'Etre dans son essence *(Wesen)*. Le poète en revanche fait pour ainsi dire « jouer » cette essence dans son œuvre, mais il ne l'explicite pas. Toute poésie est *dans son fond* une pensée de l'Etre, mais le poète ne *dit* pas ce fond. Dans cette perspective, le philosophe apparaît donc comme une sorte de « sur-poète ».

La deuxième différence pourrait être explicitée comme suit : le poète rend instantané l'Etre dont il témoigne ; son œuvre est à elle seule le témoignage de l'Etre, et dans son œuvre il y a la présence immédiate de l'Etre. Le philosophe, en revanche, *dialogue* toujours. Ce n'est pas l'œuvre d'un philosophe qui est à elle seule le témoignage de l'Etre mais l'œuvre de la philosophie même au cours de son développement historique. En revanche ce n'est pas dans la poésie que

[1] Cf. en particulier le *Nachwort* de *Was ist Metaphysik ?*, éd. 1949, p. 51.

feraient à eux tous ensemble les poèmes de tous les poètes qu'il faut chercher l'Etre, mais dans un poète particulier, encore que chaque poète se lie singulièrement à l'*Ursprache*.

La conception heideggerienne du langage comme demeure de l'Etre permet maintenant de préciser nettement la conception que se fait Heidegger du langage en général. D'un côté, il y a la langue originaire, qui est la langue dans laquelle l'Etre nous adresse la parole ; de l'autre, il y a nos langages à nous, hommes, qui doivent s'élever à la hauteur de l'*Ursprache* et se rendre semblables à elle. Nos langages doivent donc effectuer une ὁμοιῶσις λογῷ. Entre l'*Ursprache* et nos langages, il y a ainsi parenté substantielle, et différence modale.

Dès lors une série de thèses heideggeriennes se laissent comprendre aisément. Le langage, dit Hölderlin [1], est « à la fois un danger et le plus grand des biens ». Or le danger est qu'on prenne un langage particulier, celui tenu par *un* philosophe, ou par *un* poète, pour l'*Ursprache* elle-même ; le danger, c'est donc que le langage *quitte* l'Etre. Le bien le plus précieux est en revanche que la seule demeure de l'Etre est le langage. « Dichterisch wohnet / Der Mensch... » Dès lors l'Etre est à la fois très proche et très éloigné de nous [2] ; il est tout proche, parce que *nous parlons*, et il est très éloigné parce que notre parole n'est *jamais*, comme telle, l'*Ursprache* originelle.

D'autres points de la philosophie heideggerienne s'éclairent également. Tout d'abord nous n'avons pas, selon Heidegger, d'autre ressource, pour passer à l'Etre, que le langage. La démarche propre de l'*Einführung in die Metaphysik* prend ici tout son sens : car l'effort y consiste à passer de la grammaire et de la syntaxe du *verbe* « être » à l'Etre lui-même. La recherche des étymologies se trouve également fondée par là.

Dans ces conditions, et c'est une conséquence que l'on peut tirer, l'homme perd définitivement sa maîtrise sur le langage. Certes c'est bien l'homme qui parle, et sa plus grande dignité est bien la parole [3] ; mais au fond ce n'est pas *lui* qui devrait parler, mais l'*Ursprache par* lui. Loin donc que l'homme cherche toujours davantage à être meilleur maître de son langage, il doit s'aliéner pour ainsi dire en un langage qui le précède et le maîtrise. « En soi c'est le langage qui parle, non pas l'homme ; celui-ci ne parle qu'au moment et dans la mesure où il correspond *(ent-spricht)* au langage. » [4]

La demeure de l'Etre, c'est donc finalement moins le langage que le *logos*, en prenant ce terme dans son sens le plus grec. Le langage est

[1] *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, cf. *Erläuterung*, p. 40.
[2] *Platoslehre*, p. 76.
[3] Cf. *Sein und Zeit*, p. 165.
[4] *Hebel*, p. 34 ; cf. aussi *Der Satz vom Grund*, p. 161.

logos parce que nous n'allons jamais *au* langage, pas plus que nous ne pouvons aller *au* logos ; nous sommes déjà *dans* le langage, déjà *dans* le logos, et c'est tout un — pourvu que ce langage ne soit pas le nôtre, mais celui de l'Etre. Dès que nous parlons, et si nous parlons selon la vérité, nous donnons l'impression non plus de marcher à la vérité, mais de circuler en elle : le chemin est déjà ce à quoi il conduit.

Le langage est logos, et le logos est la *langue grecque*. La langue grecque est au fond, pour Heidegger, la *langue maternelle* du langage philosophique. De même que, dans notre vie quotidienne, nous pensons toujours dans le cadre que fixe notre langue maternelle [1], de même le philosophe doit penser, dans ses spéculations, dans le cadre de la langue grecque. La langue grecque est donc le lieu où se réalise la conscience philosophique de soi, exactement comme la langue maternelle est le lieu où nous prenons effectivement conscience de nous. « La langue grecque, dit Heidegger [2], et elle seule, est *logos*. »

* * *

La première critique que l'on puisse adresser à cette théorie du langage est son *hégélianisme* implicite. Parce qu'enfin, l'idée que le langage est la demeure de l'Etre est une idée hégélienne avant que d'être heideggerienne. Et de ce point de vue, il y a dans la pensée de Heidegger une évolution assez significative ; car *Sein und Zeit* était, dans son intention, anti-hégélien : ainsi la différence ontologique entre le *Sein* et le *Seiendes*, qui fait l'arête centrale de cet ouvrage, institue un intervalle qui est une *transcendance réelle* — et de telles transcendances sont totalement absentes de l'immanentisme hégélien. En déplaçant l'accent de l'Etre au « Dire de l'Etre », donc de l'Etre au langage, Heidegger a peu à peu rompu avec cette transcendance, si anti-hégélienne, au profit d'une conception de plus en plus dialectique des rapports entre le *Sein* et le *Seiendes*. Passant du problème strictement métaphysique de *Sein und Zeit*, plus métaphysique peut-être, au sens propre, que tout ce que l'histoire a connu depuis les présocratiques, au problème dit « onto-théo-logique » [3], Heidegger s'est tout simplement hégélianisé davantage. Il a perdu de plus en plus cette transcendance qui séparait, pour le dire brièvement, l'Etre de *nos prétentions* à l'Etre ; il a rempli l'intervalle qui

[1] Cette correspondance apparaît dans le texte *Hebel* ; elle correspond à son tour à ce que P. Thévenaz défendait : cf. *L'homme et sa raison*, Neuchâtel, La Baconnière, 1956, II, 49 ss.

[2] *Was ist das — die Philosophie ?*, p. 20.

[3] Cf. *Identität und Differenz*. Il faut remarquer ici que Heidegger fut l'un des premiers en Allemagne à prendre conscience de l'importance de Hegel ; en 1916 déjà, sa thèse se terminait par un appel à Hegel.

séparait le *Sein* du *Seiendes*, il a comblé la différence ontologique. Car entre l'Etre et notre dire de l'Etre, entre le *Sein* et le *Seiendes*, au sein même de la différence ontologique, il y a le langage, le « logos », qui est un « milieu », un médiateur, et qui joue exactement le rôle d'un moment synthétique dans une triade hégélienne.

En un mot, pour Hegel comme pour Heidegger, il n'y a pas de différence de nature entre l'Etre et le Dire de l'Etre ; l'Etre est inséparable de l'Etre-dit, et dire l'Etre, c'est dire ce qui est. Par conséquent tout ce qui peut être dit concernant le rôle du langage chez Hegel [1] peut l'être aussi à propos du rôle du langage chez Heidegger ; pour tous deux, et avec des différences qui vont s'atténuant, « le langage du penseur dit ce qui est » [2].

La deuxième critique porte sur l'oubli du silence. Et elle est la contrepartie exacte de la première ; car dire que le langage, chez Heidegger, est de plus en plus *partout*, c'est dire que le silence est de plus en plus *nulle part*. L'hégélianisme ne s'accommode jamais du silence : ce que l'on ne peut pas dire n'existe pas.

Le cas du silence est cependant troublant chez Heidegger ; comme tel, en effet, il a été oublié dans sa dimension existentiale dans *Sein und Zeit* déjà. Là en effet, le silence et l'écoute ne sont que des *possibilités* de cet existential qu'est la *Rede*. Sur ce point particulier, la « conversion » de Heidegger à l'hégélianisme était donc pour ainsi dire acquise dès les prémisses. Néanmoins, par une réaction qui a sa source moins dans un souci systématique que dans une sensibilité métaphysique et un sens intuitif très vivants, Heidegger n'a cessé de contrebalancer l'importance de plus en plus grande que son hégélianisme accorde au logos (qui transforme finalement « l'existentialisme » de Heidegger en un panlogisme), par une importance parallèle et croissante accordée à des modes dérivés du silence, à l'écoute, en particulier, au *Hören*, au *Gehör*, à la *Stille*.

Finalement, dans *Der Satz vom Grund*, par exemple, le silence fait figure d'existential (pour autant qu'on puisse encore se servir de ce terme dont Heidegger ne se sert plus). Jamais en effet un ouvrage n'a tellement insisté non pas sur l'aspect dialectique de la pensée, mais sur son aspect intuitif : Penser, y dit-il, c'est voir et entendre ; et c'est *nous* qui entendons, non pas l'oreille. Un sourd *entend* en ce sens mieux encore qu'un homme pourvu d'une excellente ouïe, et le cas de Beethoven l'illustre.

Il suit de là une situation bien paradoxale. Car l'hégélianisme de Heidegger, c'est-à-dire la part prépondérante qu'il accorde à l'*Ursprache*, au logos originaire, l'incline du côté de la dialectique et du

[1] Cf. JEAN HYPPOLITE : *Logique et existence*, Paris, P.U.F., 1953.
[2] *Was heisst Denken ? (Vorl.)*, p. 71.

panlogisme ; mais d'autre part la revalorisation du silence, et des modes qui en dérivent comme le *Gehör*, l'incline au mysticisme. Dès lors Heidegger ne sait plus très bien si la métaphysique consiste d'abord en une *écoute silencieuse et mystique* des voix profondes de l'Etre, ou d'abord en un *dire loquace* de l'Etre dans la discursivité dialectique. Le problème central de Heidegger, que nous avons posé au début de cette étude, trouve donc ici son point culminant. Car il s'agissait alors d'assumer simultanément les deux tendances profondes qui ont toujours divisé les métaphysiciens, la première vers l'Etre singulier et la substance ineffable, et la seconde vers l'évidence logique de la pensée rationnelle ; or le langage, qui devait permettre cette double assomption, s'est trouvé évoluer chez Heidegger de telle manière qu'on se trouve, au terme de cette analyse, exactement devant le même problème, élevé en quelque sorte au carré. Car maintenant s'affrontent d'une part le *mysticisme qu'implique le silence de l'écoute*, et le *panlogisme qu'implique le Dire de l'Etre*.

La philosophie de Heidegger livre donc une issue supérieure pour la métaphysique de demain, mais c'est à condition que soit levée cette dernière difficulté. Et elle ne peut être levée, selon nous, qu'en renversant la prémisse de *Sein und Zeit* selon laquelle c'est le langage qui est l'existential, le silence n'étant qu'une possibilité de cet existential. Il faut donc que ce soit l'existential du silence qui fonde les possibilités du discours, à l'inverse de *Sein und Zeit* ; il faut que l'écoute silencieuse des choses en leur intelligibilité fonde la possibilité pour le discours de dire l'Etre.

Le lieu où l'Etre se dit et où nous trouvons notre possibilité de le dire n'est donc plus alors de l'ordre du langage, mais du silence ; nous accueillons l'Etre dans le silence de la contemplation, et nous maîtrisons notre langage dans le silence de la réflexion. A ce moment, la réalité singulière des substances réelles et les exigences de vérité de la pensée rationnelle se rejoignent, mais c'est en dehors du langage ; car le silence fonde aussi bien l'écoute de l'Etre que la possibilité qui doit devenir nôtre de dire l'Etre.

Et c'est peut-être à une telle articulation que fait allusion Heidegger, quand il dit que, de cela, « tout dépend » : « Alles liegt daran, dass die Wahrheit des Seins zur Sprache komme und dass das Denken in diese Sprache gelange. » [1]

Et ce n'est pas par hasard, non plus, qu'il ajoute aussitôt après : « Vielleicht verlangt dann die Sprache... *das rechte Schweigen.* »

J.-CLAUDE PIGUET.

[1] *Lettre sur l'humanisme*, p. 92 (c'est nous qui soulignons).