BIBLIOTHEQUE DES PHILOSOPHIES

FRANÇOISE DASTUR

HEIDEGGER

VRIN

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

BIBLIOTHÈQUE DES PHILOSOPHIES

Directeur : Michel MALHERBE

HEIDEGGER

LA QUESTION DU *LOGOS*

par

Françoise DASTUR

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e

—
2007

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 2007

ISSN 1281-5675

ISBN 978-2-7116-1912-2

Imprimé en France

www.vrin.fr

INTRODUCTION

Le nom de Heidegger est habituellement associé, chez ceux qui ne l'ont pas lu et ne le connaissent que par ouï-dire, au mieux à une « philosophie de l'existence » qui s'oppose à la vision scientifique du monde et s'exprime dans une langue obscure, et au pire à un irrationalisme qui a partie liée avec les forces de la terre et du sang qui ont combattu les « Lumières » européennes. On est ainsi par avance persuadé que Heidegger est « contre » la logique et la science et qu'il s'est donc situé sur un terrain plus ou moins « poétique » totalement extérieur à celles-ci. Et pourtant Heidegger n'a cessé de s'interroger, moins sur la logique elle-même comme science « régionale », que sur ce que Husserl nomme lui aussi « le logique » (*das Logische*), depuis ses premiers travaux, qui sont ceux d'un logicien formé à l'école husserlienne, jusqu'à ses dernières méditations sur le langage, tant et si bien que le terme de *logos*, dont on sait qu'il a en grec à la fois le sens de « raison » et de « langage », constitue le centre permanent de son questionnement. Il est vrai que Heidegger, comme les grands représentants de l'idéalisme allemand post-kantien, comme Fichte, Schelling et Hegel, est venu à la philosophie par la voie de la théologie et non pas, comme Leibniz, Kant et Husserl, par celle des mathématiques ou des sciences de la nature, ce qui pourrait laisser penser qu'il est assez éloigné des préoccupations logiques.

Mais Heidegger, au sortir d'études théologiques interrompues très tôt, s'est engagé dans l'étude de la physique et de la mathématique avant de se décider de se consacrer à la philosophie et il est loin d'être aussi ignorant de

l'état des sciences que l'image d'Epinal qu'on dresse de lui voudrait nous le faire croire¹. En fait de sciences de la nature, il a eu des interlocuteurs prestigieux, Heisenberg et von Weizsäcker, et il s'est constamment tenu informé des progrès de la biologie. Pour ce qui concerne les sciences humaines, il fut l'un de ceux qui, tirant les leçons de la pensée de Dilthey, a réfléchi le plus profondément sur la question de l'histoire et de l'historicité, il n'a en outre rien ignoré du développement de l'anthropologie et est demeuré en dialogue pendant de nombreuses années avec un psychiatre d'orientation existentielle, Medard Boss. En fait de mathématique et de logique enfin, il a été à la meilleure école qui soit, celle de Husserl, dont les premiers travaux, les *Recherches logiques*, ont constitué pour ainsi dire son livre de chevet pendant plus de dix ans, de 1912 à 1923. Pendant cette période, qui est aussi celle de sa formation philosophique, Heidegger a consacré ses premiers travaux à la logique, contemporaine d'abord (sa thèse de promotion sur « La doctrine du jugement dans le psychologisme » de 1914 porte sur les théories de Brentano, Lipps, Maier et Marty), puis médiévale, avec sa thèse d'habilitation sur Duns Scot en 1916.

À cette époque déjà, comme il le raconte en 1963 dans un court texte autobiographique, « Mon chemin à travers la phénoménologie », il est mû par la question qui demeurera la sienne jusqu'au bout, celle du *sens* de l'être, question « logique » au sens large autant qu'ontologique, puisqu'elle a trait à la « signification » du mot « être ». On peut dire en effet que la question *ontologique* est une question *ontologique*, cette accentuation de la langue n'étant pas un jeu gratuit, mais une manière de l'habiter. Car la question de la signification en général est une question éminemment logique, comme le montre Husserl, dans la première *Recherche logique*, intitulée *Ausdruck und Bedeutung*, « Expression et signification », et aussi et surtout dans la quatrième *Recherche logique* qui porte sur « la grammaire pure logique ». C'est en effet dans cette dernière que Husserl distingue la logique de la signification de la logique au sens habituel de logique de la conséquence ou logique de la validité, ou encore dans le langage qui est le sien en 1929, dans *Logique formelle et logique transcendantale*, l'apophantique formelle (de *apophansis*, énoncé) qui concerne simplement la signification des propositions, de l'ontologie formelle, qui est la science

1. Voir à ce sujet « Heidegger et les sciences », volume coordonné par M. de Beistegui et F. Dastur, *Noesis*, n°9, hiver 2005, dossier qui est le résultat d'une recherche franco-britannique ayant reçu le soutien du CNRS et de la British Academy.

éidétique de l'objet en général. La grammaire pure logique dont parle Husserl dans la quatrième *Recherche* est le fondement de la logique telle qu'on l'entend habituellement car elle détermine les conditions du sens des énoncés. Cette exclusion du non-sens semble aller de soi, mais est philosophiquement d'importance capitale, comme le souligne Husserl qui nous livre ici une magnifique définition de la philosophie comme « science des trivialités ». C'est en effet d'une trivialité dont Heidegger part aussi dans *Être et temps* – du fait que tout le monde sait bien ce que veut dire « être », de sorte que de ce mot qui est le concept le plus général, le plus indéfinissable et le plus évident, il semble vain de chercher le sens, ce que fait pourtant déjà Platon dans le *Sophiste*, dont un passage célèbre, qui parle de l'embarras dans lequel on est tombé depuis Parménide au sujet du sens du mot *on*, « étant », sert d'exergue au livre de 1927.

La question du sens de l'être, qui lui vient de Brentano et de sa Dissertation traitant *De la signification multiple de l'étant chez Aristote*¹, est une question qui va conduire Heidegger à celle de la vérité. Parmi les quatre significations du mot étant chez Aristote, il y a, à côté de celle de l'être en puissance et en acte, de l'être par soi et par accident, de l'être selon la figure des catégories, l'être comme vrai. Brentano met l'accent sur le sens catégorial de l'être et a ainsi tendance, comme c'est le cas dans toute la tradition occidentale, à faire de l'être un *ens rationis*, un être de raison, la « copule » qu'est devenu le mot « est » servant à prédiquer et la prédication apparaissant comme la dimension dans laquelle seule l'être peut trouver un sens. Heidegger, en suivant une indication de la sixième *Recherche logique* de Husserl, qui refuse d'identifier l'être à la copule du jugement, et en se réclamant des textes d'Aristote où celui-ci reconnaît la dimension ontologique et non pas seulement logique de la vérité, est conduit à donner le privilège à l'être comme vrai. L'interprétation que donne Heidegger d'Aristote est assez dérangeante à l'égard de l'image que l'on se fait habituellement de celui-ci, puisqu'il voit en lui plutôt un « phénoménologue » attentif à la « chose même », au phénomène, que le fondateur de la logique et « l'inventeur » de la théorie de la vérité comme adéquation de l'énoncé à la chose. C'est ce qui explique que tout en étant « aristotélien », Heidegger puisse cependant s'engager dans une tâche de *Destruction* de la

1. F. Brentano, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, trad. P. David, Paris, Vrin, 2005.

logique traditionnelle, c'est-à-dire de dé-construction de celle-ci en vue de faire apparaître l'expérience originelle de la vérité sur laquelle elle repose. C'est ce qui, plus tard, à partir du milieu des années trente, va le conduire à interroger le sens qu'a le *logos* dans le mode de pensée présocratique, en particulier chez Héraclite.

Mais cette critique de la logique scolaire ne doit pas être comprise comme la promotion de l'irrationalisme. Nous verrons au contraire que Heidegger a le projet, à l'époque de *Sein und Zeit*, de fonder une logique « philosophante » qui serait la « vérité » de la logique scolaire, laquelle est devenue un pur jeu formel. Car il s'agit pour lui, non pas de dissoudre l'ontologique dans le logique – ce sera la grande accusation qu'il adressera à la pensée hégélienne –, mais au contraire de ramener le logique à l'ontologique, de rendre philosophique la logique qui s'est, la première, émancipée, à titre de discipline philosophique distincte, pour constituer un *organon* ou un *kanon* de la pensée dont les objets sont la nature d'une part et l'homme d'autre part, comme le fait clairement apparaître la tripartition scolaire de la philosophie dans les écoles platoniciennes et aristotéliennes en *logikè epistémè*, *physikè epistémè* et *ethikè epistémè*. Il est vrai que ce projet de constitution d'une logique philosophante ne sera pas réalisé par Heidegger et que, par une transformation de son projet qui marquera un véritable « tournant » de sa pensée, il s'engagera dans une réflexion sur l'essence du langage qui en constitue la culmination. On peut cependant voir en cette pensée d'après le « Tournant », dans la mesure précisément où elle se rapproche du dire poétique sans pourtant jamais se confondre avec lui, une logique philosophante en acte, même si ces termes, logique et philosophie, sont récusés par le dernier Heidegger qui proclame la « fin » de la philosophie.

Il ne s'agira pas, dans le texte qui va suivre, de couvrir toute l'étendue de l'itinéraire heideggérien – dont il faut rappeler qu'il s'étend sur près de soixante ans, de la Dissertation de 1914 à son dernier séminaire de Zähringen de 1973 –, ni de tenter de rendre compte d'une œuvre immense – laquelle couvre les 103 volumes que comprendra son édition complète –, mais simplement d'en privilégier les séquences les plus décisives en prenant comme fil conducteur la question du *logos*, c'est-à-dire à la fois celle de la logique et du langage. On s'est efforcé de mettre l'accent, autant que possible, sur les aspects encore peu connus en France de l'œuvre de Heidegger, ceux qui concernent en particulier ses tout premiers travaux, ainsi que ses premiers cours de Fribourg, puis de Marbourg, pendant toute

la longue période, où, entre 1916 et 1927, Heidegger n'a pratiquement rien publié.

Il faut, pour terminer cette brève introduction, revenir sur le reproche d'irrationalisme adressé à Heidegger, reproche qui va souvent d'ailleurs de pair avec l'affirmation d'une soi-disant absence dans sa pensée de morale et de sens de l'humain. Heidegger lui-même a évoqué ces reproches qui lui furent très tôt adressés dans la *Lettre sur l'humanisme* dont ne sera citée ici, à titre de prologue, qu'une seule phrase : « On est si imbu de "logique" que l'on range aussitôt dans les contraires à rejeter tout ce qui s'oppose à la somnolence résignée de l'opinion ». Cette phrase laisse entendre que la « logique », dans la mesure où elle tranche et n'autorise pas la question, dans la mesure, pourrions-nous dire en nous souvenant de Socrate, où elle manque profondément d'ironie, c'est-à-dire du sens de l'interrogation, pactise avec l'opinion. À cette époque qui est la nôtre, où chacun est si pressé d'acquérir des certitudes, sans doute parce que le monde n'a jamais été aussi peu sûr, et où toute question semble suspecte parce qu'on nous somme partout de prendre immédiatement parti, prenons garde, comme nous en avertit Heidegger, de ne pas sombrer dans le nihilisme non pas faute de logique, mais à cause précisément de sa domination inaperçue. Car – et c'est là la vertu décapante et par là proprement philosophique de la pensée de Heidegger, tout à fait comparable en cela à l'action produite par Socrate sur les esprits – ce qui nous commence à nous apparaître ainsi, dans la stupeur et l'effroi, c'est l'irrationalisme de la domination de la raison elle-même dans ce qu'il faut bien nommer le *règne* de la technique moderne.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE ET SIGLES

Un certain nombre des chapitres qui suivent reprennent en partie des articles déjà publiés en collectif et en revues dont les références sont à chaque fois indiquées en note. Nous remercions les directeurs des publications concernées de nous avoir autorisé à les reprendre.

Les écrits de Martin Heidegger sont cités d'après les éditions et les traductions indiquées ci-dessous, certaines d'entre elles étant pour plus de commodité désignées dans le texte par des sigles. Le sigle GA suivi d'un numéro désigne les différents tomes de l'édition complète (*Gesamtausgabe*) des œuvres de Heidegger en cours de parution chez Vittorio Klostermann à Francfort sur le Main. Ne sont mentionnés ci-dessous que les textes de Heidegger cités dans cet ouvrage. On s'est efforcé d'indiquer à chaque fois les modifications, lorsqu'elles s'imposaient, apportées aux traductions existantes. En ce qui concerne l'œuvre majeure de Heidegger, *Sein und Zeit*, on a préféré, en s'inspirant des trois traductions françaises existantes, retraduire à chaque fois les extraits cités.

Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-

- GA 1 *Frühe Schriften (1912-1916)*, édité par F.-W. von Herrmann, 1978
Neuere Forschungen über Logik (1912), p. 17-44 (Recherches récentes sur la logique)
Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, pp. 55-188 (Dissertation de 1914: La doctrine du jugement dans le psychologisme. Une contribution critique positive à la logique)
Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, p. 189-241 (Thèse d'habilitation de 1916) *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, traduction de F. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, p.413-434 (Leçon d'habilitation du 27 juillet 1915: Le concept de temps dans la science historique)

GA 2 *Sein und Zeit*, édité par F.-W. von Herrmann, 1977

Être et temps, traduction de F. Vezin, Paris, Gallimard 1986 (Cette édition a l'avantage de contenir le texte des apostilles provenant de l'exemplaire de travail de Heidegger)

GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, édité par F.-W. von Herrmann, 1981

GA 9 *Wegmarken (1919-1961)*, édité par F.-W. von Herrmann, 1976

GA 13 *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, édité par H. Heidegger, 1983

GA 17 *Einführung in die phänomenologische Forschung*, cours du semestre d'hiver 1923-1924, édité par F.-W. von Herrmann, 1994

GA 19 *Platon: Sophistes*, cours du semestre d'hiver 1924-1925, édité par I. Schüssler, 1992

Platon: Le Sophiste, traduction de J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, Ph. Quesne, Paris, Gallimard, 2001

GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cours du semestre d'été 1925, édité par P. Jaeger, 1979

(Prolégomènes à l'histoire du concept de temps)

GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, cours du semestre d'hiver 1925-1926, édité par W. Biemel, 1976

(Logique. La question de la vérité)

GA 22 *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, cours du semestre d'été 1926, édité par F.-K. Blust, 1993

(Les concepts fondamentaux de la philosophie antique)

GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cours du semestre d'été 1927, édité par F.-W. von Herrmann, 1975

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, traduction de J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985

GA 25 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (cours du semestre d'hiver 1927-1928, édité par I. Görland, 1977

Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant, traduction de E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982

GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, cours du semestre d'été 1928, édité par K. Held, 1978

(Les principes initiaux de la logique en partant de Leibniz)

- GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, cours du semestre d'hiver 1929-1930, édité par F.-W. von Herrmann, 1983
Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude, traduction de D. Panis, Paris, Gallimard, 1992
- GA 32 *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cours du semestre d'hiver 1930-1931, édité par I. Görland, 1980
La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel, traduction d'E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984
- GA 38 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, cours du semestre d'hiver 1934, édité par W. Hallwachs, 1998
 (La logique en tant que question de l'essence du langage)
- GA 39 *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »*, cours du semestre d'hiver 1934-1935, édité par S. Ziegler, 1980
Les hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin », traduction de F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988
- GA 40 *Einführung in die Metaphysik*, cours du semestre d'été 1935, édité par P. Jaeger, 1985
 Ce cours a été publié en 1953 en volume séparé. C'est ce texte qui a servi de base à la traduction française : *Introduction à la métaphysique*, par G. Kahn, Paris, P.U.F., 1958
- GA 52 *Hölderlins Hymne « Andenken »*, cours du semestre d'hiver 1941-1942, édité par C. Ochwald, 1982
 (L'hymne « Souvenir » de Hölderlin)
- GA 54 *Parmenides*, cours du semestre d'hiver 1942-1943, édité par M. S. Frings, 1982
 (Parménide)
- GA 55 *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denken, 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, cours du semestre d'été 1943, édité par M. S. Frings, 1979
 (Héraclite. 1. Le commencement de la pensée occidentale 2. La théorie héraclitéenne du logos)
- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie, 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (semestre de guerre 1919) 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (semestre d'été 1919) 3. *Anhang über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (semestre d'été 1919), édité par B. Heimbüchel, 1987
 (Au sujet de la détermination de la philosophie, 1. L'idée de la philosophie et le problème de la Weltanschauung 2. Phénoménologie et philosophie transcendante de la valeur 3. Annexe sur l'essence de l'université et des études académiques)

- GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie*, cours du semestre d'hiver 1919-1920, édité par H.-H. Gander, 1993
(Problèmes fondamentaux de la phénoménologie)
- GA 59 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, cours du semestre d'été 1920, édité par C. Strube, 1993.
(Phénoménologie de l'intuition et de l'expression)
- GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, cours du semestre d'hiver 1921-1922, édité par W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns, 1985
(Interprétations phénoménologiques d'Aristote)
- GA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, cours du semestre d'été 1923, édité par K. Bröcker-Oltmanns, 1988.
(Ontologie <Herméneutique de la facticité>)
- GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), édité par F.-W. von Herrmann, 1989
- GA 79 *Bremer et Freiburger Vorträge*, édité par P. Jaeger, 1994
Le péril, traduction de H. France-Lanord dans *L'infini*, Paris, Gallimard, n° 95, été 2006
Le dispositif, traduction de S. Jollivet dans *Po&sie*, Paris, Belin, n° 115, 2006
- Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (1922), édition bilingue, traduction de J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992
- SZ *Sein und Zeit* (1927), Niemeyer, Tübingen, 1963
L'Être et le Temps, traduction de la première section de R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964
Être et temps, traduction hors commerce de E. Martineau, Editions Authentica, 1985
- Chemins d'explication* (1937), in *Martin Heidegger*, Cahier dirigé par M. Haar, Paris, L'Herne, 1983
- KM *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), traduction de A. de Waelhens et W. B, Paris, Gallimard, 1953
- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, L'auto-affirmation de l'université allemande* (1933), traduction de G. Granel, Mauvezin, TER, 1982
- IM *Introduction à la métaphysique* (cours du semestre d'hiver 1935), traduction de G. Kahn, Paris, PUF, 1958
- De l'origine de l'œuvre d'art, Première version inédite* (1935), texte allemand inédit et traduction française par E. Martineau, Paris, Authentica, 1987

- Nietzsche I et II* (cours 1936-1940), traduction de P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971
- LH *Lettre sur l'humanisme, Brief über den Humanismus* (1947), traduction de R. Munier, Paris, Aubier, 1964
- CH *Chemins qui ne mènent nulle part* (1950), traduction de W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1980
- Approche de Hölderlin* (1951, édition augmentée 1971), traduction de H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier, J. Launay, Paris, Gallimard, 1973
- QP *Qu'appelle-t-on penser ?* (cours du semestre d'hiver 1951-1952), traduction de A. Becker et G. Granel, Paris, P.U.F., 1959
- EC *Essais et conférences* (1954), traduction de A. Préau, Paris, Gallimard, 1958
- PR *Le principe de raison* (1957), traduction de A. Préau, Paris, Gallimard, 1962
- Principes de la pensée* (1958), in *Martin Heidegger*, Cahier dirigé par M. Haar, Paris, L'Herne, 1983
- AP *Acheminement vers la parole* (1959), Paris, Gallimard, traduction de J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, 1976
- Héraclite* (séminaire du semestre d'hiver 1966-1967), traduction de J. Launay et P. Lévy, Paris, Gallimard, 1973
- Martin Heidegger interrogé par « Der Spiegel », Réponses et questions sur l'histoire et la politique* (1966), traduction de J. Launay, Paris, Mercure de France, 1977 ; texte repris avec quelques modifications dans *M. Heidegger, Écrits politiques (1933-1966)*, présentation, traduction et notes de F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995
- QI *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968
- De l'être-essentiel d'un fondement ou raison* (1929), traduction de H. Corbin
- Qu'est-ce que la métaphysique ?* (cours inaugural de 1929) traduction de H. Corbin, Postface de 1943, Introduction de 1949, traduction de R. Munier
- De l'essence de la vérité* (1943), traduction de A. de Waehlens et W. Biemel
- Contribution à la question de l'être* (1956), traduction de G. Granel
- Identité et différence* (1957), traduction de A. Préau
- QII *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968
- La doctrine de Platon sur la vérité* (1947), traduction de A. Préau
- « Ce qu'est et comment se détermine la Physis »* (1958), traduction de F. Fédier
- Hegel et les Grecs* (1960), traduction de J. Beaufret et D. Janicaud

Q III Questions III, Paris, Gallimard, 1966

L'expérience de la pensée (1954), traduction de A. Préau

Qu'est-ce que la philosophie? (1955), traduction de K. Axelos et J. Beaufret

Sérénité (1959), traduction de A. Préau

Q IV Questions IV, Paris, Gallimard, 1976

Lettre à Richardson (1962), traduction de J. Lauxerois et C. Roëls

La fin de la philosophie et la tâche de la pensée (1968) traduction de J. Beaufret et F. Fédier

Mon chemin de pensée et la phénoménologie (1969), traduction de J. Lauxerois et C. Roëls

Temps et être (1962), traduction de F. Fédier

Protocole d'un séminaire sur la conférence « Temps et être » (1962), traduction par J. Lauxerois et C. Roëls

L'art et l'espace (1969), traduction par Jean Beaufret et F. Fédier

Séminaire du Thor (1968)

Séminaire de Zähringen (1973)

CHAPITRE PREMIER

LES « RECHERCHES LOGIQUES » DU JEUNE HEIDEGGER

Il faut commencer par rappeler l'importance attribuée par le jeune Heidegger aux *Recherches logiques* de Husserl pour comprendre l'intérêt qu'il a d'emblée porté aux problèmes logiques et à ce qu'il a lui-même nommé par la suite « la portée décisive (*die herrschenden Maßgabe*) de la théorie du *jugement* pour toute onto-logique » : ce sont là en effet les termes mêmes de Heidegger dans l'avant-propos qu'il écrit en 1972 au volume de ses *Frühe Schriften (Premiers écrits)* dans lequel furent réunis les textes de ses deux thèses (promotion et habilitation) et de son cours inaugural sur le concept de temps dans la science historique¹. C'est dans un article portant sur les « Recherches récentes sur la logique » écrit en 1911 et publié l'année suivante dans le *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* édité par Josef Sauer, professeur à l'université de Fribourg et protecteur du jeune étudiant en théologie que Heidegger était alors, qu'il déclare : « C'est le mérite de la logique récente, d'avoir fait du *jugement lui-même* un problème »².

1. M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Klostermann, Frankfurt am Main, Gesamtausgabe Band 1, 1978, p. 55. Dans ce premier volume de l'édition complète, les tout premiers articles et révisions publiés par Heidegger ont été ajoutés aux textes publiés dans la première édition de 1972. Tous les volumes de l'édition complète (*Gesamtausgabe*) des œuvres de Heidegger seront désignés dans la suite par le sigle GA suivi du numéro du volume correspondant.

2. GA 1, p. 30. Une traduction française de l'article de 1912 a paru dans *Rue Descartes*, n°18, Paris, P.U.F., 1997, p. 129-149.

Dans cet article très documenté, où apparaissent les noms de Cohen, Natorp, Bolzano, Windelband, Rickert, Lask, Meinong, Husserl, et bien d'autres encore, moins connus, Heidegger, après avoir mis l'accent dans la première partie sur la critique husserlienne du psychologisme, qui seule permet de définir la logique comme science autonome, en vient, dans la seconde partie, à la question spéciale de la théorie du jugement, et c'est à ce propos qu'il affirme que le recours que Kant a trouvé dans la table des jugements, bien qu'il soit aujourd'hui récusé à bien des égards, contient cependant un noyau de vérité, dans la mesure où il a permis à Kant de faire ressortir le jugement en tant que « nerf du connaître », l'entendement étant ainsi défini comme un pouvoir de juger. Le fait qu'il y ait une grande multitude de théories du jugement aujourd'hui, affirme Heidegger en 1912, témoigne de la difficulté de définir ce que signifie juger, et c'est d'ailleurs quelques-unes de ces théories du jugement qu'il soumettra à l'examen dans sa Dissertation de 1914 (celles, psychologues, de Wundt, Maier, Marty, Brentano et Lipps). Car juger est un processus psychique, une réunion (*Zusammentreffen*) et un être-ensemble (*Zusammensein*) de représentations. Le jugement a donc bien la forme de la proposition grammaticale, mais ce qui le caractérise véritablement, c'est qu'il se situe par rapport à la disjonction vrai-non vrai. Or celle-ci ne peut être attribuée ni aux simples représentations, ni aux actes de la volonté ou aux mouvements de l'âme, c'est-à-dire aux deux autres sortes d'actes psychiques que Brentano distingue du jugement lui-même¹. Et ce qui est vrai ou non vrai ne peut pas davantage résulter de la réunion des représentations, car il s'agit là d'un simple événement, qui a ou n'a pas lieu. Ce qui est vrai ne peut donc être constitué que par le *contenu* de la représentation, par ce que nous voulons dire, c'est-à-dire par le *sens*. Heidegger, qui suit ici fidèlement la démarche

1. Voir F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. par M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 200 sq. ; réimp. Paris, Vrin, 2008. Dans le compte-rendu qu'il consacre en 1914 à la nouvelle édition de la partie de la *Psychologie du point de vue empirique* traitant de la classification des phénomènes psychiques (GA 1, p. 47-48), Heidegger, tout en reconnaissant que la classification de Brentano a le mérite de procéder non d'un schéma *a priori* mais de la nature même des phénomènes psychiques, ne peut se déclarer satisfait de voir que la tâche classificatoire ne soit pas précédée d'une investigation phénoménologique approfondie de la « conscience », alors même que le travail de Brentano fournit des indications précieuses et des incitations indirectes allant dans ce sens, en particulier en ce qui concerne les phénomènes émotionnels.

de Husserl dans les *Recherches logiques*, en conclut que le jugement est proprement sens, ce qui nous fait donc passer de la psychologie à la logique.

Le sens d'un jugement, par exemple, « l'or est jaune » – exemple que Heidegger reprend de la sixième *Recherche logique* de Husserl¹ –, a une certaine structure, et si nous la connaissons, nous pouvons alors déterminer ce qu'est un jugement du point de vue logique. Or la forme du jugement est celle de la proposition grammaticale, c'est-à-dire de la mise en relation d'un sujet et d'un prédicat par la copule. Pour montrer la différence entre la proposition grammaticale et le jugement logique, Heidegger donne l'exemple d'un appel (« Au feu! ») et d'une phrase impersonnelle (« il tonne ») : dans le premier cas, il n'y a ni sujet ni prédicat et pas davantage de copule, dans le second, il n'est pas évident qu'on puisse voir dans le « il » un sujet.

On trouve à ce point dans l'article de 1912 une référence à Emil Lask, dont Heidegger souligne qu'il a montré avec pénétration dans son travail sur le jugement que grammaire et logique appartenaient à des domaines totalement étrangers l'un à l'autre. Il fait ici allusion au livre publié par Lask au cours de la même année 1912 à Tübingen, *Die Lehre vom Urteil* (*La théorie du jugement*) et soutient que Lask tente avec sa théorie de la prédication de rapprocher autant que possible Aristote et Kant. Comme nous le verrons un peu plus loin, on peut affectivement considérer qu'Emil Lask est une figure de transition entre la problématique logico-transcendantale d'un néokantisme finissant et la nouvelle problématique ontologique naissante qui sera celle de Heidegger.

LA THÉORIE DU JUGEMENT DANS LA DISSERTATION DE 1914

Dans la Dissertation de 1914, intitulée *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (*La théorie du jugement dans le psychologisme*), on retrouve les mêmes idées que dans l'article de 1912. Dans l'introduction, Heidegger, qui loue Husserl pour avoir rompu le charme qu'exerçait le psychologisme et frayé la voie à une clarification de la logique et de ses tâches dans des termes très semblables à ceux de l'article de 1912² et qui

1. Cf. E. Husserl, *Recherches logiques*, trad. par H. Élie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, P.U.F., 1974, tome III, § 44, p. 172.

2. GA I, p. 19.

cite une phrase de Rickert disant que « l'élimination de ce préjugé [le préjugé psychologiste] aussi répandu qu'absurde appartient tout au plus à la propédeutique de la logique »¹, considère néanmoins que la manière de penser psychologiste continue de régner sur le traitement des problèmes spéciaux de la logique et que c'est en particulier la théorie du jugement qui doit constituer l'objet par excellence de ses investigations critiques, parce que c'est sur le jugement, que l'on considère à bon droit comme la « cellule » ou l'élément de base de la logique, que la différence entre le psychologique et le logique peut être mise en évidence de la manière la plus tranchante. C'est pourquoi Heidegger souligne que le mot d'Alois Riehl qui dit que « la réforme de la logique est devenue la réforme du jugement » pourrait servir d'exergue à sa thèse². Celle-ci est consacrée à l'analyse de quatre théories du jugement qui correspondent chacune à une sorte différente de psychologisme.

Pour Wilhelm Wundt, dont la *Logik* date de 1906, le jugement dérive de l'activité aperceptive, qui est une propriété fondamentale de l'esprit, il provient de la décomposition en ses composantes d'une représentation d'ensemble³ et on a donc affaire ici à une conception qui est attentive à la genèse du jugement.

Avec Heinrich Maier, qui n'est pas l'auteur d'une logique, mais d'une *Psychologie des emotionalen Denkens (Psychologie de la pensée émotionnelle)* parue en 1908, et qui veut montrer que le côté émotionnel et pratique de la vie de l'esprit englobe la pensée, l'essence du jugement est cherchée dans les actes constitutifs de l'activité judicative. Ceux-ci sont des actes partiels d'assimilation (*Gleichsetzung*) interprétante, d'objectivation (*Objektivierung*) réalisante, et de synthèse logique dans l'expression verbale. Dans cette conception, le jugement est considéré dans sa composition à partir d'actes partiels.

Avec Franz Brentano et sa *Psychologie vom empirischen Standpunkt (Psychologie du point de vue empirique)* de 1874, comme avec son disciple Anton Marty, auteur des *Untersuchungen zur Grundlegung der*

1. GA 1, p. 64.

2. GA 1, p. 65. Alois Riehl (1844-1924), philosophe autrichien, est une figure marquante du néo-kantisme, dont l'œuvre majeure, que Heidegger qualifie de « classique » (GA 1, p. 51), *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft (Le criticisme philosophique et sa signification pour les sciences positives)*, a paru en 1876.

3. GA 1, p. 67.

allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie (Recherches en vue de la fondation d'une grammaire générale et d'une philosophie générale du langage) publiées en 1908, le jugement est caractérisé comme une classe fondamentale de phénomènes psychiques, et il ne faut donc pas s'étonner du reproche de psychologisme qui a été fait à Brentano, reproche auquel ce dernier rétorquait d'ailleurs ironiquement qu'«à l'écoute de ce mot nouvellement apparu, maint pieux philosophe se signe comme le fait maint catholique orthodoxe devant le nom de modernisme, comme si le diable en personne y était caché »¹. Avec le point de vue classificatoire de Brentano, on a en effet affaire à un pur et simple psychologisme qui rend impossible l'accès au logique comme tel².

Pour Theodor Lipps enfin, dont les *Grundzüge der Logik (Les traits fondamentaux de la logique)* datent de 1893, l'essence du jugement réside dans le comportement du sujet psychique qui est requis par l'objet. Chez ce dernier, que Husserl considérait, dans les *Prolégomènes à la logique pure*, comme un des représentants les plus caractéristiques du psychologisme et dont il citait déjà la fameuse formule, reprise par Heidegger dans sa Dissertation : « La logique est la physique de la pensée ou bien elle n'est rien du tout »³, Heidegger discerne une évolution en trois étapes, qui, sans le faire pourtant sortir du psychologisme, l'amène cependant à reconnaître l'appartenance du jugement à la sphère du sens⁴ et le place ainsi dans la proximité d'une théorie purement logique du jugement⁵. Dans le jugement, j'ai conscience, par contraste avec la simple aperception, que mon vécu a une signification objective, qu'il n'est pas seulement, mais qu'il a validité⁶. C'est cette conscience de validité qui constitue la conscience de réalité et la distinction entre l'être représenté et l'être effectif est donnée par le sentiment de contrainte qui caractérise la conscience de réalité. Puis, deuxième étape, le jugement est défini comme cette conscience « d'être contraint dans la représentation par les objets représentés », ce qui implique

1. GA 1, p. 121-122.

2. Dans le compte-rendu de 1914 déjà cité (voir note 1, p. 20), Heidegger souligne (GA 1, p. 47-48) que, parce que Brentano voit dans l'acte psychique de reconnaissance l'essence du jugement, il demeure, bien qu'opposé aux conséquences relativistes du psychologisme, néanmoins foncièrement psychogiste.

3. Husserl, *Recherches logiques*, Paris, P.U.F., 1969, tome I, p. 60 et GA 1, p. 128 [70].

4. GA 1, p. 125.

5. GA 1, p. 65.

6. GA 1, p. 130.

que la notion d'objectivité, c'est-à-dire « l'être conditionné par les objets », constitue maintenant le critère de distinction entre le psychique pur et le logique¹. Mais c'est l'opposition entre la notion de contenu et celle d'objet qui caractérise le passage à la troisième étape². Le contenu (*Inhalt*) est perçu, ressenti, représenté, l'objet par contre est pensé, il n'est pas seulement là en moi, mais il est là pour moi. En tant qu'indépendant de moi, il se présente à moi avec une exigence (*Forderung*). Avec ce concept logique de *Forderung*, de demande de reconnaissance (*Anerkennung*), on n'a plus affaire à un effet psychique, à la différence de la contrainte (*Nötigung*) qui est, elle, un concept psychologique³. Ce qui advient ainsi, c'est le dépassement de la sphère conscientielle elle-même, la conscience sautant pour ainsi par dessus son ombre, puisque la « demande » émane de l'objet, qu'elle est donc vécue par la conscience sans être produite par celle-ci. Il y a donc un vécu de l'exigence et c'est ma *réaction* à ce vécu qui constitue la reconnaissance de l'exigence ou l'acte de juger⁴. Comme Heidegger le souligne, Lipps parle ici de l'appel (*Ruf*) de l'exigence et de l'écoute (*Hören*) qui est en moi et qui rend possible l'assentiment (*Zustimmung, Ja-sagen*). Un tel vocabulaire indique que les objets n'agissent pas de manière causale sur le psychique dont ils sont séparés, mais posent des exigences, requièrent d'être reconnus⁵. Heidegger remarque cependant que, même avec le concept d'exigence, le pas décisif hors du psychologisme n'est pas accompli, parce que si ce qui exige est bien quelque chose de non psychologique, à savoir l'objet, ce qui est exigé demeure quelque chose de psychologique, à savoir l'*acte* de reconnaissance, dans lequel Lipps continue de voir l'essence du jugement logique⁶.

Le résultat de ces analyses critiques est donc le suivant : le psychologisme n'est pas seulement une manière psychologique de poser la question de la logique, mais il consiste bien plutôt en la méconnaissance de la « réalité » logique elle-même – et moins en fait en une méconnaissance

1. GA 1, p. 135.

2. Comme l'indique bien le titre donné par Lipps à son Compte-rendu de la session de l'Académie des sciences de Munich de 1905 : « *Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik* » (« Contenu et objet, Psychologie et logique »), que cite Heidegger.

3. GA 1, p. 144.

4. GA 1, p. 145.

5. GA 1, p. 151.

6. GA 1, p. 159.

qu'en une radicale non-connaissance de celle-ci¹. Une recherche proprement logique portant sur le jugement ne peut donc poser la question de la provenance ou de la composition de l'activité judiciaire, elle ne peut ni s'appuyer sur une classification des phénomènes psychiques, ni prendre en considération la prise de position du sujet par rapport à l'objet, car celle-ci n'est saisie dans sa signification propre que lorsque le jugement logique est reconnu dans son essence². Mais si la problématique du jugement ne réside pas dans le psychique, on ne peut pourtant pas démontrer qu'il y a, à côté du psychique, un domaine du logique, en partant du simple fait que le « logique » se voit déjà implicitement présupposé dans l'exigence même de « démonstration » et cela, parce que le « réel » (*das Wirkliche*) ne peut pas être démontré (*bewiesen*), mais tout au plus être montré (*aufgewiesen*)³, comme le précise Heidegger qui reprend ainsi à son compte une distinction husserlienne. Ce qui constitue l'essence spécifique de l'objet logique ne peut pas être découvert dans la sphère psychique, précisément parce qu'il se donne comme une identité, celle du jugé, par opposition à l'acte de jugement essentiellement fluant dont il est le corrélat. Car cette identité de ce que Husserl nommait *Sachverhalt*, état de chose, – ici, selon l'exemple pris, l'être jaune de la reliure – n'est ni physique (seule la reliure jaune est réelle au sens de physiquement réelle, non l'être jaune de la reliure), ni psychique et pourtant il est objet (*Gegenstand*), il se tient en face de nous (*steht gegenüber*), mais non au sens spatial de cette expression⁴. Ce *Dasein* de l'objet (et ici le terme de *Dasein* est évidemment encore pris par Heidegger en son sens traditionnel d'*existentia*), nous ne pouvons pas en éclaircir encore l'essence et nous ne pouvons pas non plus le situer dans le domaine métaphysique, lequel ne peut jamais être immédiatement découvert. Cela ne peut que nous conduire à affirmer l'inexistence de ce moment identique ou à lui reconnaître une autre forme d'existence (*Dasein*) à côté du psychique, du physique et du métaphysique. Heidegger rappelle ici que Lotze en a trouvé la dénomination décisive en allemand en distinguant à côté du « c'est », un « cela vaut » (*es gilt*), la forme d'effectivité du facteur identique découvert dans le jugement ne pouvant être que le « valoir »

1. GA 1, p. 161.

2. GA 1, p. 164.

3. GA 1, p. 165.

4. GA 1, p. 168.

(*Gelten*)¹. Nous sommes ainsi entrés, déclare-t-il, dans le mouvement dynamique du processus judiciaire au lieu d'en rester à l'existence et à la manière d'exister du moment statique de celui-ci. Pourtant ce processus demeure obscur : qu'est-ce que je dis, écrit ou communique en accomplissant un jugement ? Qu'est-ce que le contenu ou le *sens* de la proposition ?

Quel est le sens du sens ? Telle est la question que pose Heidegger à la fin de sa Dissertation, en soulignant qu'une telle question n'est pas absurde, mais qu'elle nous confronte peut-être à quelque chose d'ultime et d'irréductible à propos duquel tout éclaircissement ultérieur est exclu². Il reste cependant que cet in-analysable peut du moins se décrire et c'est ainsi que l'analyse du langage ordinaire révèle que le mot sens est toujours employé en rapport avec la réflexion, le projet, c'est-à-dire avec la pensée au sens du jugement. Le sens est donc ce qui a validité et Heidegger en tire la conclusion que c'est lui qui constitue le côté logique de l'acte de juger : le jugement de la logique est donc le sens³. Mais ce qui représente proprement le jugement de la logique n'est pas quelque chose d'homogène et de simple, mais au contraire quelque chose de structuré dont il s'agit de montrer les moments constitutifs. Or la logique n'est pas, comme Husserl l'a bien montré dans les *Prolégomènes à la logique pure*, ce que Brentano voulait qu'elle soit, à savoir une « technologie de la pensée » (*Kunstlehre des Denkens*)⁴, car elle ne traite pas de la seule pensée, mais aussi de l'objet pris au sens le plus large et elle concerne un des problèmes les plus profonds de la philosophie, celui de la connaissance, qu'on peut définir de manière générale comme une prise de possession (*Bemächtigung*) ou une détermination de l'objet, ce qui implique pour le sens une structure relationnelle⁵. Celle-ci a le sens général suivant : de x vaut y, et ainsi la question du sens du sens a trouvé sa réponse qui s'énonce alors comme suit : l'essence du jugement est la validité d'un contenu de signification pour un autre⁶. C'est ce valoir pour autre chose qui constitue le plan logique de la vérité, alors que de l'activité judiciaire psychique on ne peut que constater qu'elle

1. GA 1, p. 169.

2. GA 1, p. 171.

3. GA 1, p. 172.

4. Cf. E. Husserl, *Recherches logiques*, tome 1, *op. cit.*, § 13, p. 34 sq.

5. GA 1, p. 175. Le terme de *Bemächtigung*, formé sur le substantif *Macht* (pouvoir, force) a le sens de « prise », « saisie », « capture » et renvoie à l'acte par lequel on s'empare par la force de quelque chose ou de quelqu'un, on s'en rend maître.

6. GA 1, p. 175.

existe ou qu'elle n'existe pas et qu'elle se tient ainsi en dehors de la disjonction vrai-faux. On pourrait dire, en se souvenant des analyses qui ouvrent la *Phénoménologie de l'esprit*, que l'objet est déterminé par un contenu de signification qui en fait un objet proprement dit, valant pour d'autres que pour moi et échappant par là à la sphère du simple *Meinen*, de la simple mienne visée. En partant de cette essence du jugement définie comme validité, Heidegger souligne alors que le vieux concept de vérité défini comme *adaequatio rei et intellectus* se laisse élever au niveau du pur logique lorsqu'on comprend la *res* au sens de l'objet et l'*intellectus* au sens du contenu de signification déterminant celui-ci¹.

C'est la mise en évidence de cette structure relationnelle du sens, et non pas une analyse grammaticale, qui permet de rendre compte de l'articulation en trois éléments du jugement composé de deux membres plus la relation elle-même : sujet, prédicat et copule. Car il s'agit alors, au contraire de la tâche que Heidegger s'assignera dans *Sein und Zeit*², de « se libérer des chaînes de la grammaire », comme c'est le mérite que le jeune Heidegger reconnaît à Heinrich Maier qui entreprend de « chercher les opérations les plus primitives du jugement dans une profondeur à laquelle le langage n'atteint absolument pas »³. Mais ces profondeurs sont en l'occurrence celles, signe de l'époque, de la psychologie, alors qu'il s'agit pour ce husserlien intransigeant qu'est le jeune Heidegger de tout autres « profondeurs », celles de l'idéalité de la signification. On peut s'en convaincre en examinant la forme la plus générale du jugement, examen

1. *Ibid.*

2. Cf. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1953, § 34, p. 165 (noté par la suite SZ) ; *Être et temps*, trad. par F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986 (la pagination de l'original allemand y est reproduite en marge). Il est ici question de « libérer la grammaire de la logique », car la grammaire cherche traditionnellement son fondement dans le *logos* de l'énonciation, lui-même dérivé par rapport au discours pris comme existentiel. En 1914, Heidegger, encore husserlien, veut garder pure de tout rapport à l'expression linguistique la sphère du sens qui constitue ce que Husserl nomme « le logique », alors qu'en 1927, il s'agit au contraire de mettre en évidence la domination de la logique à l'égard de la représentation que l'on se fait traditionnellement de la langue. Plus tard, dans la *Lettre sur l'humanisme*, il sera à nouveau question de libérer le langage de la grammaire elle-même, non plus au profit du pur logique, mais à celui d'une articulation plus originelle de ses éléments que celle de la logique pure, laquelle est réservée à la pensée et à la poésie. C'est alors dans une « poétique » et non dans une « logique » que se trouve l'essence du langage.

3. H. Maier, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen, 1908, p. 149, passage cité par Heidegger dans GA 1, p. 104.

qui atteste bien que la forme logique n'est nullement empruntée à ou calquée sur la forme grammaticale, ce qui implique la mise en question du fameux « parallélisme logico-grammatical » déjà au centre de la réflexion husserlienne sur la « grammaire pure logique »¹. Dans le jugement de forme générale « a est égal à b », le sens du jugement peut être exprimé comme suit : de la relation a-b est affirmée (vaut) l'égalité. On voit clairement que ce qui dans la phrase grammaticale prend la place du prédicat, à savoir (b), occupe du point de vue logique la position de sujet. Heidegger en tire la conclusion suivante : « Phrase grammaticale et jugement logique peuvent bien être "parallèles", mais ils ne le sont pas nécessairement »². La binarité du jugement, si elle ne résulte pas de la structure grammaticale, provient donc d'autres moments du jugement, à savoir du concept de connaissance qui le caractérise et qui a été compris comme prise de possession de l'objet. Celle-ci trouve son expression dans la copule qui, en tant que représentant la relation entre l'objet et le contenu de signification déterminant, constitue une nécessaire troisième composante du jugement³. Ici, comme le fait remarquer Arion Kelkel, la question du sens du sens rencontre celle du sens de l'être⁴, et Heidegger souligne lui-même que dans le jugement cet être ne signifie pas une existence réelle ou une quelconque relation, mais la validité (*Gelten*). La copule n'est donc pas, à l'inverse de ce qu'affirme Wundt, un « produit tardif de notre pensée », elle n'a pas non plus nécessairement un rapport à la forme verbale abstraite de la troisième personne du singulier du verbe être, mais elle

1. Voir à ce sujet « L'idée d'une grammaire pure *a priori* (Husserl) » dans F. Dastur, *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin, 2004, p. 31-47.

2. GA 1, p. 178.

3. *Ibid.*

4. Cf. A. L. Kelkel, *La Légende de l'être, Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980, p. 30, qui écrit, à propos de la thèse d'habilitation sur Duns Scot de Heidegger : « Le thème qui, cette fois encore, guidera – et même de manière plus explicite – la réflexion, c'est le problème à double pivot qui caractérisera à lui seul toute la pensée future du philosophe : quelle est la signification de l'être ? et sa réciproque : quel est l'être (ou l'essence) de la signification ? La dialectique qui dès le départ s'instaure ainsi entre la question du sens de l'être (*Sinn von Sein*) – qui sera au centre de *Sein und Zeit* – et le problème de l'être du sens, c'est-à-dire du statut ontologique de tout sens ne cessera d'être le secret moteur de la pensée heideggérienne ». Arion Kelkel donne, dans la première partie de ce travail, une analyse des « premiers cheminements » de Heidegger « dans la contrée du Logos » dont on a ici suivi et prolongé les précieuses indications.

représente quelque chose d'éminemment logique dont la forme d'effectivité est la validité – et ici Heidegger suit visiblement les leçons de Lotze et celles du Husserl de la sixième *Recherche logique*¹. Contre ceux qui assignent à la copule une position subalterne dans le jugement, il faut au contraire dire qu'elle est l'élément le plus essentiel de celui-ci, ce qui le constitue en propre, précisément parce que dans une relation, ce qui est le plus essentiel, c'est la relation elle-même, et non ce qu'elle relie².

Le jugement de la logique – Heidegger entend par là le jugement non appréhendé d'un point de vue psychologique – est sens ; il est un phénomène « statique » qui se tient au-delà de tout développement et changement, qui ne « devient » pas, mais « vaut », quelque chose qui peut être appréhendé par le sujet sans que cet acte d'appréhension ne l'altère. Qu'est-ce qui rend possible le jugement ainsi compris ? Uniquement les éléments constitutifs de la relation qu'il « incarne » – ce terme est utilisé par Heidegger lui-même à propos du jugement³ –, quelle que soit la forme de son énonciation. Heidegger s'engage alors dans l'analyse (laissée ici de côté) du jugement négatif et du jugement impersonnel, deux exemples de la plus haute importance pour le développement ultérieur de la pensée de Heidegger, comme nous le verrons par la suite. Il souligne, à la fin de sa Dissertation, la nécessité où est le logicien d'abandonner les recherches psychologiques portant sur la provenance des représentations pour se concentrer sur celles qui visent à mettre en évidence le sens univoque des propositions et entreprennent de systématiser les diverses formes de jugements ainsi déterminées, ce qui constitue la tâche même de l'élaboration d'une logique pure, qui seule peut permettre l'accès aux problèmes de la connaissance et l'articulation de l'ensemble du domaine de l'*être* (terme que Heidegger met ici entre guillemets) selon ses différents modes de *réalité* (*Wirklichkeitsweisen*). On voit clairement ici que Heidegger utilise à nouveau le langage de Lotze pour désigner la tâche qui sera celle qu'il s'assignera toujours en 1927⁴.

1. Je me permets à ce propos de renvoyer à mon texte « La logique de la "validité" (Husserl, Heidegger, Lotze) » dans *La phénoménologie en questions, op. cit.*, p. 15-29.

2. GA 1, p. 179.

3. *Ibid.*, p. 172, « Das Urteil "verkörpert" das Logische » (les guillemets sont de Heidegger).

4. Cf. SZ, § 2, p. 7, où Heidegger énumère les modes d'être, à savoir le fait d'être et l'être tel (*Daß- und Sosein*), la réalité (*Realität*), la « présence » (*Vorhandenheit*), la permanence (*Bestand*), la validité (*Geltung*), l'existence (*Dasein*), le « il y a » (« *es gibt* »), qui sont au

Dans la conclusion de sa thèse, Heidegger affirme que « le vrai travail préparatoire pour la logique et le seul fécond et utilisable, ce ne sont pas les recherches psychologiques sur la formation et la composition des représentations, mais les déterminations et les clarifications univoques des significations des mots qui le produisent »¹, ce qui nous oblige à revenir sur la question de la grammaire et du langage. Car c'est seulement par l'attention portée aux mots eux-mêmes (par exemple au « il » du jugement impersonnel, et au « ne pas » du jugement négatif), que le caractère problématique du « sens » peut être approché.

LA THÈSE D'HABILITATION ET LA LOGIQUE DU SENS

Dans sa Dissertation Heidegger s'est concentré sur le problème du *judgement* et il a réfléchi essentiellement à partir de Husserl sur la notion de *sens*. Or après ce premier travail, Heidegger se tourne vers le passé et forme le projet d'un exposé d'ensemble de la logique médiévale dont sa thèse d'habilitation sur Duns Scot, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (La théorie des catégories et de la signification chez Duns Scot)*, aurait dû être la première ébauche. Heidegger voulait en réalité poursuivre ses recherches dans le domaine de la logique et, en se situant dans le sillage de Husserl, consacrer sa thèse d'habilitation à l'essence du concept de nombre, mais l'historien catholique Finke, qui le prend alors sous sa protection, lui laisse entrevoir la possibilité d'obtenir une chaire en tant que philosophe catholique, et appuie sa candidature à une bourse

fondement des ontologies régionales auxquelles il s'agit, par la question du sens de l'être, de fournir leur condition de possibilité. Comme Heidegger l'explique clairement dans son cours du semestre d'hiver 1925-1926 *Logik, Die Frage nach der Wahrheit, (Logique, la question de la vérité)* GA 21, 1976, p. 69 sq., Lotze distingue quatre modes d'effectivité (*Wirklichkeit*), l'être (*Sein*) des choses, l'advenir (*Geschehen*) des événements, la consistance (*Bestehen*) des rapports (mathématiques), la validité (*Geltung*) des propositions (logiques), car pour lui l'effectivité est le concept englobant, et non pas l'être, qui ne renvoie qu'à la sphère du sensible. Pour Heidegger au contraire, c'est le concept d'être qui, comme il le souligne, devient par la suite le concept directeur et non pas celui d'effectivité, qui ne renvoie pour lui qu'à la *Realität* du monde sensible. « Je me suis moi-même », déclare-t-il dans le même cours (*op. cit.*, p. 64), « rallié dans une recherche antérieure sur l'ontologie du Moyen Âge à la distinction de Lotze et j'ai ainsi utilisé pour "être" l'expression "effectivité", mais aujourd'hui je ne considère plus cela comme correct ».

1. GA 1, p. 186.

attribuée par une fondation catholique dédiée à saint Thomas d'Aquin. Il se voit donc contraint de se tourner vers la scolastique et de choisir son sujet de thèse dans ce domaine. Le fait de s'engager dans une recherche concernant la philosophie médiévale ne constitue pourtant pas une véritable rupture avec ses premières recherches consacrées à la logique, mais plutôt l'occasion d'approfondir leur dimension intrinsèquement philosophique. On voit se dessiner dans ce premier regard jeté vers le passé une attitude qui sera constamment celle de Heidegger, dont la plupart des œuvres consisteront en une explication avec les philosophies du passé. Il est guidé par l'idée qu'histoire de la philosophie et philosophie ne font qu'un, idée qu'il emprunte à Hegel, auteur évoqué dès la thèse d'habilitation dont l'exergue est constitué par cette citation de la *Differenzschrift* : « En regard de ce qui est l'essence intime de la philosophie, il n'y a ni prédécesseurs, ni successeurs ». Car pour Heidegger il n'y a pas de progrès en philosophie, et plutôt que de parler de développement (*Entwicklung*), il faut plutôt parler d'un déploiement (*Auswicklung*) et d'un épuisement d'un secteur limité de problèmes¹. Il y a donc moins en philosophie de questions nouvelles que l'effort de reposer à neuf toujours les mêmes sortes de problème du fait de « l'identité perdurante de l'esprit philosophique ». C'est pourquoi paradoxalement il s'agit, dans cette manière de considérer l'histoire de la philosophie qui n'a rien à voir avec l'histoire historisante, la science des faits passés, mais qui concerne le présent et la systématisme de la pensée, de mettre entre parenthèses le temps à titre de catégorie historique. La considération de l'histoire tient donc de l'*epokhè* phénoménologique : il s'agit de ne retenir que la systématisme de la pensée et de ne pas avoir une attitude d'archiviste, mais de proposer en revanche une interprétation des faits.

Ce que Heidegger cherche ainsi dans l'histoire médiévale, c'est non pas une évasion à l'égard du présent, mais au contraire un éclairage des problèmes actuels. Car, comme il l'explique dans l'introduction de sa thèse, la scolastique n'est pas seulement la mise au service de la pensée à l'égard du dogme, et s'il est vrai que lui a manqué l'instinct et le courage de la question, il faut par contre bien voir que l'homme médiéval est caractérisé par une manière de se livrer courageusement à la chose même,

1. GA 1, p. 196. Voir la traduction française par F. Gaboriau, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard, 1970, p. 28.

précisément parce qu'il n'est pas, comme c'est le cas pour l'homme moderne, « auprès de lui-même » et qu'il accorde donc plus de valeur à la chose qu'au moi¹. Il est ainsi entraîné dans la tension métaphysique, car la transcendance demeure pour lui la dimension significative qui le retient d'adopter un point de vue seulement humain et, pourrait-on dire, de se situer au niveau de ce que Nietzsche nommait « l'humain trop humain » – Nietzsche dont la formule « *Trieb, der philosophiert* » (*l'instinct qui philosophe*) est citée dans cette introduction, au moment où Heidegger affirme que la philosophie puisse aussi son contenu dans les profondeurs et la plénitude de vie de la personnalité du penseur². Ce qui fait donc l'intérêt de la pensée scolastique, c'est qu'elle est empêchée par la considération du transcendant de tomber dans le psychologisme subjectivisme et dans les explications empirico-génétiques et qu'elle tente de demeurer orientée vers le contenu descriptif³. Il n'y a certes pas de véritable « réduction phénoménologique » à l'œuvre dans la pensée médiévale, à cause de ses implications métaphysiques, mais on peut y trouver des « moments cachés de considération phénoménologique », en particulier dans la logique et dans la théorie de la signification et des catégories qu'elle a élaborées. La logique médiévale n'est pas en effet seulement la syllogistique telle qu'on l'a édifée sur la base de la logique aristotélicienne, c'est-à-dire un art formel de la démonstration, mais ce que Husserl nomme une « apophantique formelle », c'est-à-dire cette partie de la logique qui a trait aux lois du sens, et qui précède l'art de la preuve qu'est la logique de la conséquence (celle du raisonnement). La logique scolastique est la première à élaborer une telle « grammaire pure logique » avant celle de Port-Royal. Or ce que Heidegger trouve chez Duns Scot, et en particulier dans sa grammaire spéculative, c'est un tel mode de réflexion sur les conditions de possibilité de tout langage et de tout sens. Il consacre la deuxième partie de sa thèse au *Tractatus de modus significandi (grammatica speculativa)* car il y trouve une « théorie des formes de signification » qui lui semble rejoindre ou anticiper sur celle de Husserl. Et dans la première partie, il traite de la théorie des catégories, car il est nécessaire, avant de s'adonner à la théorie

1. GA 1, p. 198, trad. fr., p. 29.

2. GA 1, p. 196, trad. fr., p. 27.

3. GA 1, p. 201, trad. fr., p. 32.

des significations de faire apparaître la région objective où celles-ci se situent¹.

Avant d'entrer un peu dans le détail de ce travail, il faut dire un mot de l'erreur qui l'entache, puisque *la grammatica speculativa* dont traite Heidegger n'est pas une œuvre de Duns Scot (1266-1308), mais de Thomas d'Erfurt. Remarquons tout d'abord que Heidegger aborde le Moyen Âge à travers la figure du *doctor subtilis* dont on connaît l'opposition à Thomas d'Aquin (1227-1274), figure de loin la plus forte de ce XIII^e siècle si riche du point de vue de la pensée et de la théologie (saint Bonaventure, Albert le Grand) alors que Duns Scot marque le début du XIV^e siècle qui sera celui du nominalisme (Ockham), mais aussi celui du mysticisme (Maître Eckhart), avant le platonisme du XV^e siècle avec Nicolas de Cuse (1401-1464). Un éminent médiéviste, Martin Grabman, a par la suite démontré avec évidence dans un article paru en 1926 que la *grammatica speculativa* ne pouvait pas être l'œuvre de Duns Scot, et il est certes regrettable que Heidegger ait justifié le choix de Duns Scot par l'intérêt que présentait un texte qui n'est finalement pas de lui². Mais il suivait en cela l'avis des médiévistes les plus compétents qui, comme lui, se sont trompés, car les thèses soutenues dans la *Grammatica* sont en consonance avec celles des autres écrits de Duns Scot.

Car ce que Heidegger a trouvé dans ce qu'il croyait être la pensée du plus aigu des scolastiques, comme le nommait Dilthey, c'est une « logique du sens » très proche de la « grammaire pure logique » husserlienne et qui anticipe sur les recherches du XVII^e siècle français consacrées à la « grammaire générale ». Or dans la thèse, Emil Lask, qui est celui qui a précisément le plus insisté sur la différence foncière du grammatical et du logique, est cité à plusieurs reprises³. Heidegger note en particulier que c'est précisément parce que Lask a posé de manière radicale les problèmes de

1. GA 1, p. 210, trad. fr., p. 42.

2. GA 1, p. 203, trad. fr., p. 33.

3. GA 1, p. 191 (avant-propos de 1916), 205, 267, 335 sq., 383 sq., 405 sq. Dans *Sein und Zeit* (op. cit., p. 218, note 1), Heidegger rend hommage à Lask qui fut, selon lui, le seul à l'extérieur de la recherche phénoménologique, à recevoir de manière positive la seconde partie des *Recherches logiques* de Husserl et dont *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (*La logique de la philosophie et la théorie des catégories*, 1911) et *Die Lehre vom Urteil* (*La théorie du jugement*, 1912) sont fortement marquées par la sixième *Recherche logique*.

structure dans sa théorie du jugement et des catégories qu'il a été poussé de manière irrésistible vers les problèmes métaphysiques, sans qu'il en soit peut-être pleinement conscient¹. Une pleine conscience de la portée métaphysique du problème de la connaissance, c'est ce que le jeune Heidegger a déjà développé pour lui-même dès l'époque de sa Dissertation², ce qui le conduit à déclarer maintenant que « l'on ne peut nullement voir dans leur vraie lumière la logique et ses problèmes si le contexte à partir duquel ils prennent sens ne devient pas translogique. *La philosophie ne peut à la longue être privée de sa véritable optique, la métaphysique* »³. Il est donc clair que ce n'est pas en demeurant enfermé dans la sphère logique du sens que l'on parviendra à élucider la question de l'objectivité dans sa dimension non seulement « logique » mais aussi « ontique »⁴.

De sa thèse sur Duns Scot, Heidegger dira plus tard (en 1954, dans son entretien avec le professeur Tezuka) qu'il n'était pas difficile de reconnaître que ses questions tournaient déjà en 1915 autour du problème du langage et de l'être car dans le titre de son travail d'habilitation, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* « les deux perspectives ressortaient en évidence : “Doctrine des catégories”, tel est en effet le nom traditionnel pour l'examen de l'être de l'étant ; et “doctrine de la signification”, cela signifie la *grammatica speculativa*, c'est-à-dire la méditation de la métaphysique sur le langage, dans son rapport à l'être »⁵. Cette grammaire spéculative, est au Moyen Âge la tentative d'approcher la structure *a priori* du langage, ce qui implique qu'elle ne se confonde nullement avec la grammaire empirique d'une langue donnée. Le problème, c'est que cette recherche « grammaticale » a été inaugurée et déployée dans une seule famille de langue, les langues indo-européennes qui ont, presque toutes, développé une structure de langue de forme prédicative centrée sur la fonction de « copule » du verbe être. Nous verrons

1. GA 1, p. 406, trad. fr., p. 226.

2. Cf. GA 1, p. 174, où Heidegger, très proche ici du Husserl qui affirme en 1907 dans *L'idée de la phénoménologie* (Paris, P.U.F., 1970) que la connaissance est une énigme (*Rätsel*) – voir à ce propos le remarquable avant-propos du traducteur A. Lowit –, écrit : « Mais qu'est-ce donc que la connaissance ? Avec cette question, nous touchons à l'un des problèmes les plus profonds de toute la philosophie ».

3. GA 1, p. 406, trad. fr., p. 226-227.

4. GA 1, p. 407, trad. fr., p. 227.

5. Cf. *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 91 (noté par la suite AP).

que Heidegger, plus tard, sera sensible à cette question¹. En 1916, ce qui lui importe seul, c'est de souligner que cette recherche relève d'une grammaire rationnelle qui se confond avec la strate la plus primitive de la logique, celle d'une logique du sens qui a été développée par Husserl dans la quatrième *Recherche logique* et qui, ayant pour but d'éviter le non-sens, et non pas le contresens, tâche d'une logique de la conséquence, ne considère que les lois des énoncés bien formés. C'est ici que la logique se révèle être en fait identique à la philosophie du langage. C'est ce que Heidegger répond à un historien du Moyen Âge, Werner, qui tout en considérant la *grammatica speculativa* de Duns Scot comme une tentative capitale de fusionner grammaire et logique, considère que ce point de vue ne peut pas prétendre à constituer une philosophie du langage parce qu'il lui manque la considération du développement génétique de la langue. Pour Heidegger au contraire, la génétique, c'est-à-dire la psychologie et l'histoire de la langue n'appartiennent pas à une philosophie de la langue : « Celle-ci doit envisager ses problèmes dans une dimension tout à fait nouvelle. C'est à elle qu'il revient de mettre au jour les ultimes fondements *théoriques* qui sont à la base de la langue »². C'est pourquoi il ne s'agit pas pour lui de s'engager dans la problématique génétique d'une enquête sur l'origine du langage, mais au contraire de s'interroger sur sa finalité : « À côté de la question : *comment la langue s'est-elle formée ?* il y a cette autre question possible : *que doit-elle produire ?* La connaissance d'un objet ne s'achève donc pas par l'explication génétique. Il y a en plus, une compréhension téléologique à en fournir »³. Pour Heidegger, à cette époque, la philosophie du langage se confond avec la théorie husserlienne de la signification, ce qui implique que sont liées grammaire et logique, « apophantique formelle » et « ontologie formelle ».

LA PROBLÉMATIQUE CATÉGORIALE : DE LASK À HEIDEGGER

Heidegger a accordé une grande importance au travail de Emil Lask, qui naquit en 1875 en Pologne, fut d'abord Privatdozent (1905) puis

1. Cf. « Identité et différence » (1957), *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 307 (Noté par la suite Q1)

2. GA 1, p. 340, trad. fr., p. 168.

3. GA 1, p. 305, trad. fr., p. 139.

professeur (1913) à Heidelberg et qui trouva la mort en mai 1915 sur le front des Carpathes, en laissant une œuvre inachevée qui sera publiée intégralement en trois volumes en 1923¹. Heidegger cite déjà Lask dans l'Avant-propos et, à plusieurs reprises, dans le texte de sa thèse d'habilitation de 1916, elle-même dédiée à Rickert². À cette époque il considère encore la philosophie de la valeur comme un mouvement qui marque de façon décisive le progrès et l'approfondissement de l'élaboration de la problématique philosophique et il voit dans l'œuvre de Lask une preuve du terrain fructueux qu'elle constitue pour le travail philosophique. Son opinion à l'égard de Lask ne variera pas, comme l'atteste la note importante qu'il lui consacre dans *Sein und Zeit*³ dans laquelle il indique que celui-ci fut le seul, à l'extérieur de la recherche phénoménologique, à avoir positivement reçu les analyses husserliennes de la VI^e *Recherche logique* qui mettent en évidence un concept de vérité proprement phénoménologique et où il cite pour appui les deux livres publiés du vivant de Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (*La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*) (1911) et *Die Lehre vom Urteil* (*La doctrine du jugement*) (1912), lesquels sont réunis dans le volume II des *Gesammelte Schriften*. On trouve également, dans les cours du jeune Heidegger, plusieurs références à Lask, en particulier dans le cours du semestre d'été 1919, où Heidegger reconnaît qu'il doit beaucoup aux recherches de Lask, dont il dit qu'il était une des personnalités philosophiques les plus fortes de l'époque, un homme d'importance, qui selon

1. E. Lask, *Gesammelte Schriften*, éd. par E. Herrigel, Bd. 1-3, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1923 (noté par la suite GS). Voir également E. Lask, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*, trad. par J.-F. Courtine, M. de Launay, D. Pradelle et Ph. Quesne, Paris, Vrin, 2002 (la pagination de l'original allemand est reproduite en marge). Je reprends, dans ce qui suit, les grandes lignes de mon article, « La problématique catégoriale dans la tradition néo-kantienne (Lotze, Rickert, Lask) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, 1998, p. 391-403.

2. Cet hommage à Lask témoigne de l'importance que Heidegger accordait à son œuvre, importance qui ne saurait être minimisée : Heinrich Rickert, directeur de la thèse de Heidegger, observe lui-même dans son rapport final que Heidegger est particulièrement redevable aux écrits de Lask qui ont déterminé son orientation philosophique et sa terminologie, « peut-être même plus qu'il n'en est lui-même conscient » (cité par Th. Sheehan, « Heidegger's *Lehrjahre* », in *The Collegium Phaenomenologicum : The First Ten Years*, éd. par J. Sallis, G. Moneta et J. Taminiaux, *Phaenomenologica* 105, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 118.

3. SZ, § 44, p. 218, note 1.

lui était en chemin vers la phénoménologie¹. Il faut enfin citer le texte plus tardif de l'Avant-propos de 1972 aux *Frühe Schriften*, dans lequel Heidegger rappelle qu'en 1909, il a, par l'intermédiaire des séminaires de Rickert² eu connaissance des écrits de Lask, dont il dit qu'il fut le médiateur entre Husserl et Rickert et qu'il tentait en même temps de se mettre à l'écoute des penseurs grecs³. Heidegger attribue ainsi à Lask une position de médiateur entre la philosophie transcendantale de Kant dans la version néokantienne qu'en donne l'École de la philosophie de la valeur (*Wertphilosophie*), la logique pure du premier Husserl et la logique et la métaphysique aristotéliennes. Or Aristote, Husserl, Kant, ce sont là les trois sources fondamentales du jeune Heidegger lui-même⁴, ce qui suffit à montrer l'importance de la figure de Lask dans le développement de la problématique ontologique du jeune Heidegger.

C'est le texte de 1911, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, qui sera pris ici comme référence essentielle et qu'on tentera de situer par rapport à la logique de la « validité » de Lotze et de l'idéalisme transcendantal de Rickert, mais cela seulement de manière schématique et sans entrer dans le détail des analyses de Lask, n'y prélevant que quelques-uns des énoncés les plus significatifs. Il ne s'agit que de tenter de faire apparaître dans ses grandes lignes le contexte global qui est celui dans lequel se situe les recherches logiques du jeune Heidegger⁵. Celui-ci souligne dans sa thèse d'habilitation l'importance de la théorie des catégories pour la logique moderne. Il cite à l'appui Windelband, dont le *System der Kategorien* (*Système des catégories*, 1900) mériterait également d'être examiné en détail, qui affirme qu'elle constitue le pivot du mouvement de la science depuis Kant, et Eduard von Hartmann, auteur

1. *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57, 1987, p. 180.

2. Rappelons que Ernst Rickert fut Privatdozent à partir de 1892, puis professeur de 1896 à 1916 à l'Université de Fribourg, où Husserl lui succèdera.

3. GA 1, p. 56.

4. Kant, il est vrai, n'apparaîtra que plus tardivement et ne sera soumis par Heidegger à l'interprétation phénoménologique qu'à partir de 1926 (Voir le cours du semestre d'hiver 1925-26, GA 21, 1976).

5. L'œuvre de référence est ici le livre magistral de Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1993, où l'on trouve plusieurs pages consacrées à Lask. Voir également du même auteur, « Why students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask » in *Emil Lask and the Search for Concreteness*, éd. par D. G. Chaffin, Ohio University Press, Athens, 1993.

d'une *Kategorienlehre* (Doctrine des catégories, 1896), qui déclare que l'histoire de la philosophie est déterminée par l'histoire de la théorie catégoriale¹. Ce que se propose le jeune Heidegger, ce n'est rien de moins qu'une réélaboration de la doctrine des catégories. Voici en effet ce qu'il déclare dans sa thèse d'habilitation :

Nous sommes ainsi placés devant une tâche que l'on résume communément sous le nom de « doctrine des catégories ». Il ne s'agit pas à ce propos d'exposer dans toute son étendue la manière dont Duns Scot traite du nombre et de l'ordre des catégories aristotéliennes transmises au Moyen Âge. Notre projet d'une caractéristique catégoriale des domaines de réalité et la première et encore préalable distinction de ceux-ci ont une portée bien plus vaste, de sorte que les catégories aristotéliennes n'apparaissent que comme une classe déterminée d'un domaine déterminé et non pas purement et simplement comme les catégories².

La doctrine traditionnelle des catégories est en effet adaptée à la seule sphère de la réalité naturelle, ce dont Duns Scot était déjà conscient, comme le souligne Heidegger, qui réclame, comme déjà les néo-kantiens et Husserl, l'élaboration de nouvelles catégories adaptées à la sphère de la logique dont la réalité n'est ni « naturelle » ni « psychologique ». Ce projet, que Heidegger partage non seulement avec Lask, mais aussi avec Rickert et Dilthey, est celui d'une universalisation de la logique transcendantale de Kant, qui, comme Aristote, restreint ses recherches logiques aux catégories qui peuvent s'appliquer à la connaissance de la nature – à la sphère de la *Vorhandenheit*, de la présence donnée, selon le vocabulaire de *Sein und Zeit* – et ignore les concepts *a priori* qui rendent la connaissance possible en histoire et dans les sciences humaines. « La logique a donc besoin à son tour de catégories propres. Il faut une logique de la logique »³, écrit encore Heidegger qui, à la fin de sa thèse d'habilitation, déclare qu'on ne peut voir la logique et ses problèmes sous leur véritable aspect qu'à partir d'un contexte d'interprétation qui soit lui-même translogique, c'est-à-dire métaphysique⁴, anticipant ainsi le programme de l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*, qui fera apparaître le caractère « dérivé » des énoncés logiques par rapport aux existentiels de l'explicitation et du comprendre et

1. GA I, p. 202, trad. fr., p. 32-33.

2. *Ibid.*, p. 211, trad. fr., p. 42 (traduction modifiée).

3. *Ibid.*, p. 288, trad. fr., p. 113.

4. *Ibid.*, p. 405-406, trad. fr., p. 227.

montrera que la « logique » du *logos apophantikos* a sa racine dans l'analytique existentielle du *Dasein*¹.

Dans l'appel à la constitution d'une logique de la logique, on peut en effet voir un écho du titre même du livre de Lask, qui en appelle lui aussi à une « logique de la philosophie », une logique qui serait la méditation de soi et la « conscience de soi » de la philosophie elle-même² et qui mettrait au jour les catégories qui rendent possible la connaissance philosophique. Car pour Lask, la logique transcendantale kantienne non seulement ne s'applique pas à un certain nombre de domaines de la connaissance, mais en outre elle ne peut pas rendre compte des conditions de possibilité de la critique transcendantale elle-même, c'est-à-dire de sa propre valeur cognitive³. Lask voit bien dans l'« acte copernicien de Kant » quelque chose d'inouï auquel personne encore n'avait pensé, à savoir « la transformation du concept d'être en un concept de la logique transcendantale », c'est-à-dire la reconnaissance que les catégories font partie de la logique et non de la métaphysique⁴. Les concepts *a priori*, c'est-à-dire les formes logiques du jugement, ont leur siège dans l'entendement, lequel à son tour est dans la dépendance des données de la sensibilité, de sorte que toute connaissance du suprasensible se voit par là même exclue. Pourtant, selon Lask, cette démarcation stricte du logique et du métaphysique n'est pas véritablement prise au sérieux par Kant lui-même⁵. Kant, précise Lask, se contente de sauver ainsi la forme logique de l'hypostase soit sensible soit suprasensible en l'identifiant avec l'aperception transcendantale qui ne coïncide ni avec le moi phénoménal et psychologique ni avec la substance nouménale de l'âme. Cette autonomie du logique et de la transcendantalité leur confère ainsi, selon lui, ce caractère « apatride » qu'ils conserveront dans tout le kantisme transcendantal du XIX^e siècle⁶. Cette détermination seulement négative du logique chez Kant ne préjuge cependant pas pour Lask de la nécessité où serait trouvé Kant, s'il l'avait déterminée de manière positive,

1. SZ, § 33, p. 160.

2. GS II, p. 210.

3. *Ibid.*, p. 263.

4. *Ibid.*, p. 28.

5. *Ibid.*, p. 261-262.

6. Cf. le remarquable article de Steven Galt Crowell, « Lask, Heidegger and the homelessness of logic », *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 23, n°3, October 1992, dont on s'inspire beaucoup ici.

de restreindre la validité du logique au seul monde sensible et de considérer ains toute connaissance métaphysique comme impossible.

Dans un chapitre intitulé « L'absence de limite de la vérité », Lask envisage l'applicabilité des formes logiques, qui ne sont elles-mêmes ni sensibles ni suprasensibles, au sensible comme au suprasensible. Une telle « extension » de la problématique catégoriale qui mène à une doctrine des catégories véritablement universelle peut être conduite selon les principes du kantisme, c'est-à-dire du formalisme logico-transcendantal, ce qui implique, comme le souligne fortement Lask, que « *ce n'est pas le panlogisme, mais bien la pan-archie du logos qui doit être rétablie dans sa dignité* »¹. Le terme de « panlogisme » renvoie ici bien évidemment à Hegel, qui est certes crédité d'avoir rétabli la domination de la logique dans toute sa portée, mais dont la tendance dialectique a conduit à la dissolution et au rejet de la scission entre forme et matière et du « formalisme » kantien tout entier².

Il s'agit donc, déjà avec Lask et sa « logique de la philosophie », d'un problème « métaphilosophique », celui d'une philosophie de la philosophie elle-même. Pour résoudre ce problème, Lask propose de transformer le dualisme traditionnel du sensible et du suprasensible en un autre dualisme, celui de l'être et de la validité (*Seiendes und Geltendes*) qui est le dualisme régnant sur l'univers du pensable, en un mot le véritable dualisme transcendantal qui distingue les objets, à quelque domaine qu'ils appartiennent, des formes logiques qui les rendent pensables, alors que le dualisme métaphysique traditionnel distingue entre deux sortes d'objets, les sensibles et les suprasensibles. Pour désigner le caractère distinctif de la forme logique, Lask utilise, comme on l'a déjà vu, l'expression de *Geltung*, « validité », qui lui vient de Hermann Lotze, qui a fortement influencé les penseurs de l'École de Bade, Windelband et Rickert, et dont Husserl dira qu'il est celui qui l'a amené à rompre avec Brentano et sa conception de la logique comme « science pratique » et « logique du jugement correct » et à développer une nouvelle conception de la logique comme science théorique³. Quant à Heidegger, qui finira par stigmatiser sévèrement en 1927 l'obscur

1. *Ibid.*, p. 133 (souligné dans le texte). Il s'agit, précisons-le bien, d'étendre la recherche catégoriale à tout ce qui peut être pensé, non à tout ce qui est.

2. *Ibid.*, p. 265.

3. Husserl, « Esquisse d'une préface aux *Recherches Logiques* (1913) », *Articles sur la logique*, Paris, P.U.F., 1975, p. 378 sq.

problématique qui s'est développé autour de cette « idole verbale » qu'est le terme de *Geltung*¹, il cite Lotze à plusieurs reprises dans ses cours de Fribourg et de Marbourg et il voit en lui à cette époque une « figure hybride » qui d'une part prépare par sa théorie de la validité la fondation de la logique dans l'éthique, ce qui sera le motif déterminant de la *Wertphilosophie* (philosophie de la valeur) de Windelband et de Rickert, mais qui d'autre part parvient ainsi à réfuter le scepticisme et à éviter l'objectivation de l'esprit. Pourtant en 1914, dans sa Dissertation, il se rallie encore à la thèse de Lotze, affirmant, en des termes semblables à ceux de Lask lui-même, qu'à côté de l'existence physique, psychique, métaphysique, il y a une autre forme d'existence pour laquelle Lotze a trouvé dans le trésor de la langue allemande le terme de *Geltung*².

Dans l'opposition abyssale et l'ultime dualité qu'installe Lotze dans l'ensemble du pensable entre l'être et la validité, la sphère de la réalité et celle de la valeur, Lask voit « un acte qui libère et éclaire l'époque actuelle » et qui d'un coup nous arrache à « la confusion des aspirations philosophiques » en assignant à la philosophie « un domaine univoquement déterminable »³, frayant ainsi le chemin de la recherche philosophique contemporaine⁴. Il faudrait souligner ici que la théorie de la *Geltung* provient chez Lotze de l'interprétation qu'il donne de la théorie platonicienne des idées dans lesquelles il voit des contenus invariables de la pensée qui sont objectivés par l'intermédiaire du langage sans pourtant constituer des « étants », bien que nous les reconnaissons comme étant « quelque chose ». Lotze ne peut en effet les nommer étants, car son naturalisme l'incline à identifier être et matérialité. Il choisit donc de donner une extension assez large au terme de *Wirklichkeit*, effectivité ou réalité, pour qu'il puisse englober comme ses sous-espèces l'être (*Sein*) de la chose, le « se produire » (*Geschehen*) de l'événement, la consistance (*Bestehen*) du rapport mathématique, et la validité (*Geltung*) des propositions logiques⁵. Ainsi la forme de « réalité » de l'objet de la logique ne peut être que la validité, comme le souligne déjà Heidegger dans sa

1. SZ, § 33, p. 155 sq.

2. GA 1, p. 170.

3. GS II, p. 6.

4. *Ibid.*, p. 15.

5. R. H. Lotze, *Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen*, Meiner, Hamburg, 1989, p. 511.

Dissertation de 1914¹. Les catégories ne «sont» donc pas, mais elles «valent» : il y a ainsi une différence fondamentale, comme le souligne aussi pour sa part Husserl dans *L'idée de la phénoménologie*², entre l'objet de la philosophie, en tant que logique transcendantale, et les objets des sciences «positives» qui étudient des «êtres». Dans sa thèse d'habilitation, Heidegger cite à deux reprises de longs passages du premier chapitre de la *Logique* de Lotze («La doctrine des concepts») qui mettent l'accent sur la mise en forme (*Formung*) des significations³ et sur la nécessité de la mise en forme préalable des impressions internes qui les transforment en représentations⁴, ce premier acte de la pensée passant le plus souvent inaperçu parce que toujours déjà réalisé par la langue. On voit ainsi que les significations singulières, qui constituent le principe matériel d'un ensemble significatif, sont en fait déjà formées. Heidegger en tire l'idée que «c'est la fonction de la forme de donner à un objet son être»⁵.

Cette idée est en réalité déjà présente chez Lask qui explique que la ligne de démarcation entre le non-valable et le valable passe au milieu du domaine de l'être, car «dans le domaine de l'être tout est étant, mais en revanche la teneur catégoriale de l'être est elle-même une validité. L'être de l'étant appartient déjà à la validité, et donc au non-étant, la réalité du réel déjà au non-réel. L'être a une validité et seul n'a pas de validité le matériau à l'égard duquel la forme catégoriale d'attribution de validité "être" est énoncée»⁶. Il s'agit ici pour Lask comme plus tard pour Heidegger de distinguer – c'est déjà la différence ontologique – les conditions logiques non étantes des étants, ce que permet certes déjà la logique transcendantale kantienne, mais avec le danger de localiser les «fonctions» logiques dans le sujet et ainsi de les considérer comme quasi-étantes, comme des «représentations», concept englobant chez Kant intuition et concept. Pour échapper ainsi à la métaphysique de la représentation kantienne, il faut développer une théorie *intentionnelle* des formes logiques qui considèrent celles-ci dans leur relations aux objets eux-mêmes. C'est ce qu'accomplit Lask, qui, tout en adoptant la problématique catégoriale kantienne,

1. GA I, p. 170.

2. E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, op. cit., p. 46sq.

3. GA I, p. 308-309, trad. fr., p. 143.

4. *Ibid.*, p. 324, trad. fr., p. 153.

5. *Ibid.*, p. 325, trad. fr., p. 154.

6. GS II, p. 46.

considère cependant les objets de la connaissance selon le point de vue du « réalisme » aristotélicien.

Lask voit en Kant celui qui rend possible le dépassement de la dualité entre l'objet et la vérité, l'être et la connaissance¹. Ainsi la vérité s'étend-elle au sensible et à la chose elle-même, elle est identique à cette dernière et la teneur catégoriale de l'objet n'est pas « quelque chose de seulement logique », mais elle constitue l'être même de l'objet, sa *Wesenheit*, de sorte que la logique en tant que doctrine de la forme constitutive de l'objet n'a affaire qu'à l'objet lui-même et non pas à un niveau métacatégorial ou métalogue². Le concept d'objet doit donc être compris comme ce que quelque chose est en vérité³, une vérité qui n'est nullement celle du jugement, dont la vérité dérivée dépend justement de la vérité originaire qui est identique à la chose même, laquelle, comme Lask le précise bien dans l'introduction à *La doctrine du jugement*, demeure ce qui est complètement hors de l'atteinte de la subjectivité (*das von der Subjektivität gänzlich Unangetastet*)⁴. La philosophie kantienne de l'identité de l'objectivité et de la forme catégoriale de la vérité, c'est-à-dire de l'objet et de son sens théorique, autorise Lask à dire que « les objets spatio-temporels sont des vérités, les objets physiques sont des vérités physiques, les objets abstraits sont des vérités astronomiques, les objets psychiques des vérités psychologiques etc. »⁵. Heidegger reprend la même idée dans sa thèse d'habilitation lorsqu'il déclare que tout objet est un vrai objet dans la mesure où il est un objet de la connaissance et où il souligne que la philosophie transcendantale exprime cette identité sous la forme suivante : « L'objet n'est objet qu'en tant qu'objet de la connaissance ; la connaissance n'est connaissance qu'en tant que connaissance de l'objet »⁶. Car cette vérité originaire, celle de la simple représentation dans laquelle « la mesure et la chose mesurée coïncident », « s'accomplit dans le fait d'être donné (*in der Gegebenheit*) et ne va pas au-delà »⁷. C'est donc la donation du matériau et

1. *Ibid.*, p. 28-29.

2. *Ibid.*, p. 109.

3. *Ibid.*, p. 30.

4. *Ibid.*, p. 287 : « La région du logique-objectif devient l'originaire, le primaire, ce qui demeure complètement hors d'atteinte de la subjectivité et donc l'objectif au sens éminent, le but véritablement ultime sur le terrain théorique... ».

5. *Ibid.*, p. 41.

6. GA 1, p. 266, trad. fr., p. 96.

7. *Ibid.*, p. 268, trad. fr., p. 97.

non pas la forme judiciaire qui joue le rôle principal à ce niveau de la vérité originaire.

Lask précise que ce qui est connu dans la connaissance, ce n'est pas l'objet, mais simplement le matériau objectif : en d'autres termes les sciences positives méconnaissent nécessairement le caractère de validité de la forme et donc le sens de l'objet dans sa totalité. Par contre le logicien ou le philosophe a, lui, pour objet de connaissance la validité ou le sens et non pas une représentation, ce qui implique une rupture avec tout mentalisme et tout psychologisme et conduit Lask dans la proximité de Husserl. Mais la notion de sens chez Lask demeure attachée à celle, lotzienne, de validité dans la mesure où le concept de sens est compris comme une relation entre la forme logique de validité et le matériau pour lequel elle est valable. La forme est ainsi relative à une certaine matière et dans la dépendance par rapport à celle-ci¹. C'est la raison pour laquelle la teneur de validité n'a pas son sens en elle-même, ne repose pas sur elle-même et ne constitue pas un « monde » par elle-même, mais renvoie à autre chose qu'elle-même auquel elle aspire à s'associer : « Il n'y a pas de valoir qui ne soit un valoir *par rapport à*, un valoir *relatif à*, un valoir *en fonction de* »². C'est précisément cette non-autosuffisance de la validité qui constitue son caractère formel. Ce principe de la détermination matérielle de la forme implique que la forme ne peut plus être conçue, à l'image de la synthèse kantienne, comme la mise en forme d'un matériau inerte. Le matériau sensible n'est donc pas mis en forme par la connaissance, mais il est en lui-même « concerné » (*betroffen*) par la forme logique. Pour exprimer ce « concernement » de la matière par la forme, Lask utilise une expression idiomatique de l'allemand que l'on retrouve dans *Sein und Zeit*³ : il est question, non pas de la forme théorique en général ou de la vérité en général mais d'une *besondere objective Bewandtnis, die es gerade mit dem sinnlichen Material hat*, d'une tournure objective particulière du matériau sensible. « Que sont l'objectivité, l'être, la consistance objective, l'effectivité, la réalité, l'existence, sinon cette tournure objective particulière de la masse alogique sensible du contenu ? » demande Lask⁴. Il caractérise aussi le moment logique de la forme comme un moment de clarté, au sens où se tenir dans la catégorie,

1. GS II, p. 58 ; trad. fr., p. 81.

2. *Ibid.*, p. 32.

3. *Ibid.* Cf. SZ, § 18.

4. *Ibid.*, p. 69.

c'est pour le matériau se tenir dans la clarté. Car « l'abîme entre forme et contenu demeure ineffaçable » et le matériau sensible n'est que « concerné » (*betroffen*) par la forme, non pas « pénétré » (*durchdrungen*) par elle, il n'est pas « transformé et métamorphosé en ce qui ne fait que l'environner », « il ne se confond pas avec la teneur catégoriale dont il est seulement revêtu », « enrobé », et c'est « sans se transformer lui-même », qu'il entre dans un « rapport » (*Verhältnis*) avec la forme logique¹.

Le matériau sensible, bien qu'entouré de clarté, conserve donc son impénétrabilité et son irrationalité : il est toujours déjà « touché » (*betroffen*) par la clarté sans être illuminé par elle et rendu ainsi transparent, comme si la vérité se réduisait, à nouveau comme dans le panlogisme hégélien, à une pure masse de clarté², image elle aussi reprise par Heidegger dans sa thèse d'habilitation, où, à propos du « quelque chose » ou de l'*ens*, il est dit que « ce qui est objet se tient dans la clarté, même si elle n'est en quelque sorte que crépusculaire et ne permet de ne rien voir de plus que quelque chose d'objectif », dans une page où l'on trouve aussi l'expression *Bewandtnis* rapportée à l'*unum*, en tant que celui-ci s'édifie sur la base de l'*ens* et confère à l'objet une certaine manière de se tenir : « *Es hat durch das Unum eine gewisse Bewandtnis mit dem Gegenstand* », « L'objet possède au moyen de l'*unum* une certaine tournure »³. Il s'agit, en employant cette expression, d'écarter toute idée d'une connexion d'ordre synthétique ou causale entre la matière et la forme, dont la différence n'est nullement « réelle » mais seulement *réflexive*, la forme n'étant jamais que le moment de clarté, d'intelligibilité, de vérité de la matière. C'est l'entrelacement, l'inclusion réciproque de la forme et de la matière que Lask nomme *Sinn*, le domaine objectif (et donc le domaine de la vérité)

1. *Ibid.*, p. 75.

2. *Ibid.*, p. 76. Theodore Kisiel fait remarquer avec pertinence (*op. cit.*, p. 33) que les métaphores d'« enrobage » et d'« environnement » invoquées ici par Lask pour exprimer le rapport de la forme à la matière sont à l'origine du saut qu'accomplit Heidegger de la catégorie au monde environnant (*Umwelt*). On en a pour preuve un passage du cours du semestre d'été 1919 (GA 56-57, p. 122) où Heidegger souligne que « Lask découvrit dans le devoir-être et la valeur, en tant qu'expérience vécue ultime, le monde, qui n'était pas plus de l'ordre de la chose, pas plus sensible du point de vue métaphysique, qu'il n'était non chosique et prétentieusement spéculatif, mais qui était plutôt en fait (*tatsächlich*). »

3. GA I, p. 224 ; trad. fr., p. 55 (traduction ici entièrement modifiée). Voir également p. 235 (trad. fr., p. 64) et surtout p. 387 (trad. fr., p. 208) où Heidegger comprend la *Bewandtnis* comme le caractère d'*inclinatio* de la forme vers le *suppositum*, le donné, en d'autres termes comme la direction particulière, la « courbure » de l'intentionnalité.

étant celui du sens¹. Car le moment de la signification est celui par lequel la sphère de la validité est référée à l'extériorité². Mais comme nous l'avons déjà vu, nous ignorons la plupart du temps le caractère de sens des objets, du fait que dans la vie quotidienne et dans la science nous nous occupons non de l'objet en tant que tel mais du matériau objectif. Pourtant un tel matériau n'est accessible pour nous que dans la mesure où nous *vivons* dans la dimension du sens sans la thématiser, car nous ne pouvons avoir rapport au matériau objectif que pour autant qu'il est déjà éclairé et qu'il en retourne déjà avec lui de certaines formes logiques. C'est ainsi que selon une expression de Lask qui sera reprise telle quelle par Heidegger, « c'est précisément dans la vérité que "vit" celui qui connaît »³. Heidegger reprend également à son compte l'idée d'une immersion préthéorique dans le monde du sens, ce que Lask exprime à maintes reprises par le terme *Hingabe*, adonnement, dédicatio⁴, lorsqu'il écrit dans sa thèse d'habilitation : « Quel que soit ce qui est connu, quel que soit ce sur quoi des jugements sont portés, il lui faut entrer dans le monde du *sens*, car c'est là seulement qu'il est connu et jugé. *Ce n'est que dans la mesure où je vis dans la sphère du valide (im Geltenden) que je sais ce qu'il en est de l'existant* »⁵. Pour Lask comme pour Heidegger, si tout ce qui peut nous être donné ne peut l'être qu'au travers d'un contexte dont le sens est la validité, cela implique non pas une transcendance du suprasensible par rapport au logique, mais au contraire ce que Lask nomme la *Logosimmanenz des Gegenstandes*, l'immanence au *logos* de l'objet⁶.

Il y a donc un premier niveau où la matière objective se présente à nous dans sa nudité logique⁷ et c'est cette nudité qui devient thématique dans l'attitude théorique. La tâche des sciences positives consiste alors à revêtir

1. GS II, p. 34.

2. *Ibid.*, p. 170.

3. *Ibid.*, p. 191 et p. 86-87. Cf. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (cours du semestre d'été 1925), GA 20, 1979, p. 70. Dans *Sein und Zeit* (§ 44, p. 221), le « vivre » disparaîtra au profit de l'être et Heidegger écrira : « *Le Dasein est "dans la vérité"* ».

4. GS II, p. 85, 129, 132, 191, etc. Cf. GA 56-57, p. 212 : « *Kenntnisnahme ist charakterisiert als eine ungeteilte Hingabe an die Sache* » : « La prise de connaissance est caractérisée comme une dédicatio entière à la chose ».

5. GA I, p. 280 ; trad. fr., p. 107 (trad. mod.).

6. GS II, p. 246.

7. *Ibid.*, p. 74.

le matériau objectif d'un vêtement logique approprié en recherchant les catégories susceptibles de *constituer* l'intelligibilité de notre expérience préthéorique. Mais à ce niveau, le caractère de sens de l'objet ne se montre pas encore, il faut pour cela passer à l'attitude philosophique ou *réflexive* qui ne cherche pas les catégories adaptées à tel ou tel domaine du réel, à savoir ce que Lask nomme les catégories *constitutives*, mais les catégories *réflexives*, celles qui rendent l'intelligibilité possible, ce qui implique que la philosophie tente de thématiser les catégories *en tant que telles*, de les clarifier en tant que catégories et ainsi de révéler la structure de l'objet comme une structure de sens.

La conception que Lask se fait de la problématique catégoriale semble bien en effet combiner le réalisme métaphysique d'Aristote avec le transcendentalisme kantien. C'est précisément par là qu'il se distingue de son maître Rickert. Car ce qu'il y a chez Lask de radicalement nouveau par rapport à la position idéaliste et subjectiviste de Rickert, c'est que les objets de la logique sont des objets d'une véritable connaissance et non pas des normes transcendantes qui ne peuvent qu'être « vécues » et non pas connues. Les objets intelligibles constituent le second étage du monde objectif, l'élément formel du premier devenant l'élément matériel du second. Pour Rickert l'instance ultime est la transcendance de la validité. Pour Lask, c'est le savoir de cette validité devenue immanente. C'est donc la position « réaliste » de Lask qui constitue son originalité dans l'École de Bade. C'est aussi cette position que Heidegger adopte dans sa thèse d'habilitation, mais en « phénoménologisant » en quelque sorte le point de vue demeuré trop unilatéral de Lask. Car il s'agit pour Heidegger de questionner, en suivant le Husserl des *Recherches logiques*, dans la direction du corrélat « subjectif » de la vérité, en d'autres termes d'interroger le concept de validité, instance ultime pour Lask, du point de vue de sa structure intentionnelle. C'est ce qui le conduit à dire que, par opposition aux mathématiques dont l'homogénéité a son fondement dans la quantité, l'homogénéité du domaine logique du valide repose sur l'intentionnalité et que par conséquent l'intentionnalité, et non pas la validité¹, est la « catégorie régionale » (*Gebietskategorie*) du domaine logique². Lask a bien vu

1. Cf. GS II, p. 97, où le titre de la section 1 du chapitre I de la deuxième partie de *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories* est précisément : « La catégorie régionale du valoir ».

2. GA I, p. 283, trad. fr., p. 110.

que les problèmes fondamentaux de la logique ne peuvent être correctement posés qu'au niveau du vivre, de l'*Erleben*, il a donc bien posé le problème fondamental de la « genèse du théorique », mais, comme le souligne Heidegger dès 1919, il l'a rendu plus difficile du fait qu'il a voulu le résoudre de manière théorique¹. C'est la raison pour laquelle la « logique de la philosophie » chez Lask peut apparaître comme une opération hyper-réflexive qui demeurerait d'utilité secondaire par rapport au philosopher véritable. Lask lui-même a parlé du caractère « parasitaire » des catégories réflexives par rapport aux catégories constitutives²: à l'encontre d'une telle affirmation, le jeune Heidegger montre que la catégorie formelle du « quelque chose en général » n'est nullement le résultat d'une sublimation théorique, mais « l'index de la suprême potentialité de la vie », l'universalité de la *formalisation*, que Husserl lui-même nous a enjoint de ne pas confondre avec la généralisation³, permettant un accès direct à « la couche fondamentale de la vie en et pour soi », à ce qui est l'objet d'une « intuition herméneutique », à savoir « le caractère de monde de l'expérience vécue »⁴.

1. GA 56/57, p. 88.

2. GS II, p. 162.

3. Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, § 13.

4. GA 56/57, p. 116-117.

CHAPITRE II

LE TOURNANT HERMENEUTIQUE ET LA QUESTION DU STATUT DE LA SCIENCE

Si l'on entreprend maintenant retracer dans ses grandes lignes l'évolution de la pensée du jeune Heidegger dans ses premiers cours de Fribourg et de Marbourg, ce qu'il s'agit d'abord de souligner, c'est le souci qui l'anime de situer l'entreprise proprement philosophique qui est la sienne par rapport aux sciences de la nature et de l'esprit¹. Durant toute cette période en effet les termes de *Wissenschaft* et de *wissenschaftlich* ont dans sa bouche une connotation « positive » et s'allient, plutôt qu'ils ne s'opposent, à ceux de *Philosophie* et *philosophisch*. Il en ira autrement à partir de 1929, où un « tournant » semble se produire qui concerne le statut « scientifique » de la philosophie. Dans les *Beiträge zur Philosophie* (« Contributions à la philosophie »), ce texte du milieu des années trente où s'effectue le passage d'une pensée de « l'homme dans son rapport à l'être » à une pensée de « l'être et de sa vérité dans son rapport à l'homme »², Heidegger veut distinguer de la manière la plus nette ce « savoir magistral » (*herrschaftliches Wissen*) qu'est la philosophie de « la science » (« *die Wissenschaft* ») au sens moderne du mot. Il y déclare que « l'alignement, devenu habituel – et cela, de manière non fortuite – depuis le début des

1. Ce chapitre est une nouvelle version de mon article « Le concept de science chez Heidegger avant le "tournant" des années trente » paru dans *Noesis*, mars 2004, p. 7-28.

2. Cf. Heidegger, « Lettre à Richardson », *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 187, noté par la suite QIV.

temps modernes, de la philosophie sur les “sciences” vise trop court » en ce qui concerne la question de la vérité et que « cette direction du questionnement – et non pas seulement celle qui relève explicitement de la “théorie de la science” – doit être complètement abandonnée »¹. C’est donc seulement dans cette période charnière que Heidegger va être conduit à rompre avec le projet husserlien d’une « philosophie comme science rigoureuse », lequel est demeuré jusque là l’horizon dans lequel s’est développée sa propre conception de la philosophie.

LA QUESTION DE LA GENÈSE DE LA SCIENCE

Commençons par rappeler quelques faits biographiques. Il est exact que Martin Heidegger a tout d’abord étudié la théologie pendant trois semestres, de 1909 à 1911, à l’Université de Fribourg-en-Brisgau. Il a dû interrompre ses études en février 1911 à la suite d’ennuis de santé, des problèmes cardiaques qui avaient déjà été à l’origine de son départ du noviciat chez les Jésuites de Tisis en octobre 1909, où il n’est resté, en tout et pour tout, que deux semaines. Il passe le printemps et l’été de 1911 chez ses parents, à Messkirch, à la recherche d’une nouvelle voie. En octobre 1911, il prend la décision de s’inscrire en faculté de sciences et choisit d’étudier les mathématiques, la physique et la chimie, tout en poursuivant les études de philosophie qu’il avait déjà commencées par lui-même en prenant connaissance dès 1909 des *Recherches logiques* de Husserl. Il y cherchait une réponse à la question posée par Brentano dans sa Dissertation, *De la signification multiple de l’étant chez Aristote* (1862), livre qui lui avait été donné en 1907 par Conrad Gröber, qui fut son mentor au petit séminaire de Constance. C’est grâce à l’appui de ce dernier que les études de l’écolier et de l’étudiant Heidegger furent financées de 1903 à 1916 par l’Eglise catholique au moyen de différentes bourses (*Weisschen Stipendium* de 1903 à 1906, *Eliner Stipendium* de 1906 à 1911, *Schätzlerschen Dotation*, de 1913 à 1916)².

1. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 69, 1989, § 16, p. 44-45.

2. Voir à ce sujet la biographie de Rüdiger Safranski, *Heidegger, Ein Meister aus Deutschland*, München Wien, Hanser, 1994, p. 24. (Une traduction française, sous le titre *Heidegger et son temps*, a été publiée chez Grasset en 1996).

Ce que Heidegger a retiré de ces premiers travaux, en particulier à travers son dialogue avec Lask, c'est la conviction que les problèmes fondamentaux de la logique ne peuvent être correctement posés qu'au niveau du vivre, de l'*Erleben*. Il a donc bien compris que la question fondamentale est à cet égard celle de la « genèse du théorique », question qui va être au centre des préoccupations de Heidegger dans ses premiers cours de Fribourg. Mais avant d'évoquer brièvement le contenu de ceux-ci, il faut s'arrêter sur le texte de la leçon inaugurale intitulée « Le concept de temps dans la science historique » que Heidegger prononce le 27 juillet 1915 et qui marque l'achèvement de sa période d'habilitation. Cette leçon inaugurale montre en effet que le jeune Heidegger, loin de méconnaître le développement de la science de son époque, est au contraire particulièrement bien informé des recherches les plus récentes de la physique moderne. Le problème qu'il y pose relève de la théorie de la science, de la *Wissenschaftslehre*, donc de la logique, laquelle détermine la méthode de recherche qui prévaut dans les diverses sciences. Il ne s'agit pas pour lui de traiter dans son ensemble de la logique de la science, mais plutôt de prendre l'exemple de l'une de ses catégories fondamentales, à savoir le concept de temps. Comment en vient-on de la détermination du concept de temps en général au concept de temps historique ? Telle est la question à laquelle Heidegger se propose de répondre dans cette leçon. Il s'agit donc de partir non pas d'une théorie déterminée de la science historique afin de chercher quelle structure du concept de temps y correspondrait, mais au contraire de la science historique elle-même en tant que fait, afin d'étudier la fonction effective qu'y reçoit le concept de temps. Mais pour faire apparaître la particularité du concept de temps historique, il est nécessaire de lui opposer par contraste un autre concept de temps, celui de la physique. C'est ainsi que toute la première partie de la leçon se voit consacrée à la détermination du concept de temps en physique.

Heidegger part donc là aussi de la science physique comme fait et pose d'abord la question du but que poursuit cette science depuis sa fondation par Galilée. Il avait déjà insisté dans le cours de sa thèse d'habilitation sur ce qui caractérise la science moderne, à savoir la conscience méthodologique, par opposition à la science antique et médiévale, marquée au contraire par la confiance en la tradition et l'obéissance au principe

d'autorité¹. Ce qu'il y a de nouveau du point de vue de la méthode chez Galilée, c'est la volonté de se rendre maître des phénomènes au moyen de la loi. Heidegger expose en détail dans sa leçon la découverte par Galilée de la loi de la chute des corps afin de faire apparaître les caractéristiques fondamentales de la méthode de la physique classique, à savoir : 1) l'établissement d'une hypothèse portant sur un domaine déterminé de phénomènes considérés dans leur généralité et 2) le caractère mathématique de cette hypothèse. C'est donc ce mode particulier de problématique qui, après Galilée, va s'étendre à d'autres domaines de phénomènes et à d'autres secteurs de la science physique : mécanique, acoustique, thermodynamique, optique, théorie du magnétisme et électricité. Heidegger souligne qu'en 1915 les nombreux secteurs de la physique se réduisent aux deux seuls domaines de la mécanique et de l'électrodynamique et cite à cet égard un passage des *Huit Leçons sur la physique théorique* de Planck, texte datant de 1910, dans lequel ce dernier affirme que ces deux domaines seront bientôt réunis en un seul, celui d'une dynamique générale². C'est ce qui définit selon Heidegger l'objectif propre de la science physique : l'unité de l'image physicaliste du monde et la reconduction de tous les phénomènes aux lois mathématiques d'une unique science, d'une dynamique générale. C'est donc à partir de là que l'on peut déterminer la fonction qui est dévolue dans ce cadre au concept de temps.

Il faut pour cela repartir de l'affinité que découvre Galilée dans ses *Discorsi*, que cite alors Heidegger, entre le temps et le mouvement, laquelle permet la mesure du mouvement à l'aide du temps. La position d'un point matériel dans l'espace est ainsi déterminée en fonction du temps. Ici c'est un texte d'Einstein datant de 1905 que Heidegger cite à l'appui, *Contributions à l'électrodynamique*, dans lequel il est dit que pour décrire le mouvement d'un point matériel, il faut donner la valeur de ses coordonnées en fonction du temps³. Heidegger en tire la conclusion suivante : la fonction du temps en physique consiste à rendre possible la mesure. Le temps est déterminé en physique comme une variable indépendante et comme s'écoulant de manière uniforme. C'est là le résultat d'une décision méthodologique qui consiste à opérer une coupe dans le temps réel, à geler

1. GA 1, p. 198.

2. *Ibid.*, p. 420-421.

3. *Ibid.*, p. 423.

en quelque sorte son flux, à le transformer en surface, afin de pouvoir le mesurer. Le temps se transforme ainsi en un paramètre¹.

Faut-il considérer que cette définition du temps ne prend pas en compte la théorie physique la plus moderne, à savoir la théorie de la relativité, dont on a pu dire, comme le rapporte Heidegger, que la conception du temps qui en résulte « dépasse en hardiesse tout ce qui a été produit jusqu'ici dans la recherche spéculative sur la nature et même dans la théorie de la connaissance philosophique »² ? Heidegger souligne ici, comme le fera plus tard Husserl dans la *Krisis*³, que dans la théorie de la relativité, il s'agit non du temps en soi, mais du problème de la mesure du temps, de sorte que cette théorie ne concerne en rien le concept de temps lui-même et ne fait au contraire que confirmer le caractère d'homogénéité, le caractère quantitatif du concept physicaliste de temps, lequel se voit porté à sa plus haute expression par la détermination du temps comme quatrième dimension de l'espace dans les géométries non-euclidiennes.

Peut-on attribuer au concept de temps historique la même fonction consistant à assigner une situation temporelle aux événements ? Pour en juger, il faut d'abord interroger la science historique elle-même et déterminer son objectif propre, ce à quoi Heidegger consacre la seconde et dernière partie de sa leçon. L'objet de la science historique, c'est l'homme non en tant qu'être biologique, mais en tant qu'être de culture. Or dans les productions culturelles de l'homme, l'historien fait un choix, et ce choix est guidé par des considérations de valeur. Il faut ajouter à cela le fait que l'objet historique est toujours au passé, qu'il se présente donc dans la dimension de l'altérité qualitative par rapport au présent. La tâche de l'historien consistant à surmonter la distance temporelle qui le sépare du passé, il faut donc s'interroger sur les méthodes qu'il déploie à cet égard, à savoir l'examen critique des sources, moment essentiel pour l'école

1. *Ibid.*, p. 424.

2. *Ibid.*

3. Cf. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 377-378 : « Les bouleversements introduits par Einstein concernent les formules dans lesquels la *Phusis* idéalisée et naïvement objectivée est l'objet d'un traitement théorique. Mais comment les formules, d'une façon générale comment l'objectivation mathématique en général, reçoivent-elles un sens sur l'arrière-fond de la vie et du monde ambiant intuitif, c'est ce dont nous n'avons aucunement l'expérience, et c'est pourquoi Einstein ne réforme pas l'espace et le temps dans lesquels se déroule notre vivante vie. »

historique allemande¹. Il s'agit en effet de déterminer l'authenticité d'un document, c'est-à-dire d'établir ses critères internes d'appartenance à telle ou telle période historique. Or celles-ci se distinguent les unes des autres de manière qualitative : Heidegger donne ici l'exemple du travail que Troeltsch, théologien, historien et philosophe de la religion, a consacré à saint Augustin, qu'il considère comme le dernier représentant de l'Antiquité chrétienne, ce qui lui permet de distinguer deux grandes périodes dans l'histoire du christianisme².

Le temps historique n'a donc, contrairement au temps physique, pas de caractère homogène et il n'y a donc pas dans la science historique de loi permettant de déterminer la succession temporelle. Ce qui implique que la question « quand ? » a un sens complètement différent en physique et en histoire : en physique, elle a un sens quantitatif, en histoire elle consiste à interroger le lien qualitatif existant entre deux événements. Même lorsque la question historique est une simple question chronologique, celle de la datation d'un événement, dans le cadre de cette discipline historique particulière qu'est la chronologie, elle présuppose toujours le rapport à une signification et à une valeur attribuées par l'historien à la simple mesure quantitative. Ce qui le prouve bien, c'est que toute chronologie doit se donner comme point de départ un événement historique déterminé comme signifiant : par exemple la fondation de Rome ou la naissance du Christ. Le point de départ de la mesure temporelle est donc déterminé de manière qualitative, ce qui implique qu'intervient ici aussi un jugement de valeur.

Heidegger a pu ainsi démontrer dans sa leçon inaugurale le caractère entièrement différent du temps historique par rapport au temps physique et donc l'irréductibilité du modèle épistémologique de la science historique à celui des sciences de la nature. Bien que ni le nom de Dilthey ni celui de Bergson n'y soient cités, on peut déceler leur influence sur le jeune Heidegger qui, dans ses premiers cours de Fribourg, se référerait d'ailleurs explicitement à eux, ainsi qu'à Nietzsche, qui constitue avec eux les références essentielles de la *Lebensphilosophie*, de la philosophie de la vie. La question fondamentale qui est alors la sienne, et qu'il partage avec Husserl, mais aussi avec Dilthey, est celle de la genèse de la science à partir de la vie telle qu'elle est « en fait », de la *faktische Leben*. On peut en effet

1. GA 1, p. 428. Heidegger cite ici à l'appui le *Grundriss der Historik* de Droysen.

2. *Ibid.*, p. 430.

parler d'un premier tournant « herméneutique » de la pensée heideggerienne de 1919 à 1929, période que l'on peut définir comme celle du relativement « jeune Heidegger » (il a déjà trente ans en 1919) opposé au tout « premier Heidegger », le Heidegger des deux thèses, promotion et habilitation, de 1914 et 1916, dont le travail porte essentiellement sur les problèmes logiques et la pensée médiévale.

Dans le cours du semestre de guerre 1919 portant sur « L'idée de la philosophie et le problème de la *Weltanschauung* », Heidegger pose la question de ce qu'est le théorique¹ et il montre que l'expérience de la chose, du réel, suppose une objectivation de la vie, une *Ent-lebnis*, une dévitalisation du vécu². Il s'agit donc pour Heidegger de désolidariser l'intuition comme méthode de la phénoménologie de la valeur absolue donnée au théorique et au logique, de se tenir à l'écart du logicisme husserlien de l'intuition donatrice originaire et de mettre en question l'idée que le vécu soit donné à voir plutôt que donné à comprendre. Theodore Kisiel, dans son livre sur *The genesis of Heidegger's Being and Time*, a montré en détail le processus de transformation chez le jeune Heidegger de l'intuition phénoménologique qui le conduit à parler d'« intuition herméneutique »³. De cette intuition « compréhensive », Heidegger dit qu'elle est dépourvue de toute position transcendante et théoriquement objectivante⁴ et qu'elle saisit donc par là le caractère de monde du vécu. Ce qu'elle a pour objet, c'est donc ce qui se « donne » avant la théorisation et l'objectivation. Il ne s'agit pourtant pas pour Heidegger d'opposer une telle intuition herméneutique à la phénoménologie : ce qui le prouve bien, c'est que l'expression d'« herméneutique phénoménologique » se trouve déjà dans le texte du cours suivant, celui du semestre d'été 1919, intitulé « Phénoménologie et philosophie transcendantale de la valeur »⁵. Il n'en demeure pas moins que l'on a affaire à un nouveau concept d'intuition et à un nouveau concept d'intentionnalité, en bref à une nouvelle phénoménologie, cette phénoménologie « la plus radicale » qui commence par en bas dont parle Heidegger

1. GA 56/57, p. 88.

2. *Ibid.*, p. 89.

3. GA 56/57, p. 116.

4. *Ibid.*, p. 117.

5. *Ibid.*, p. 131

dans son cours de 1921/22¹ et qui sert de méthode à ce qu'il nomme en 1923, selon un titre plus diltheyen que husserlien, « Herméneutique de la facticité »². Car lorsque Heidegger parle de vécu (*Erlebnis*), il se réfère plutôt à Dilthey qu'à Husserl. Dilthey est en effet une référence majeure pour toute cette période qui est celle de la genèse de *Sein und Zeit*, comme le prouvera bien le paragraphe 77 de cet ouvrage dans lequel Heidegger reconnaît sa dette à l'égard de la *Lebensphilosophie* et tout particulièrement à l'égard de la pensée de l'historicité de Yorck von Wartenburg et de Dilthey. Car c'est l'idée diltheyenne d'une vie qui s'explicité elle-même que retient Heidegger, l'idée donc d'une auto-explicitation de la vie dans la philosophie, la littérature et l'histoire. De là le titre du cours du semestre d'été 1923 qui lie deux termes provenant de Dilthey : « herméneutique » et « facticité ». Ce cours est le dernier que Heidegger prononce à Fribourg, où il enseigne depuis 1919, car il est nommé en 1923 professeur non titulaire à l'université de Marbourg où il restera jusqu'en 1928, date de sa nomination comme professeur titulaire à la chaire de Husserl qui prend alors sa retraite et qui l'a proposé comme son successeur. Or les premières années passées à Marbourg sont celles de la genèse de *Être et temps*, dont on sait que Heidegger en commença la rédaction précisément en 1923.

Ce dernier cours de Fribourg porte comme titre premier « Ontologie ». On aurait pu attendre le terme de métaphysique, dont Heidegger se réclamera en 1929, et ce d'autant plus qu'il apparaissait à la fin de sa thèse d'habilitation de 1916 où Heidegger déclarait que les problèmes logiques devaient être abordés dans le cadre d'une métaphysique de la connaissance. Et précisément en 1922 paraît un livre qui aura un certain retentissement, celui de Peter Wust, *Auferstehung der Metaphysik (Résurrection de la métaphysique)*, après celui paru en 1921 de Nicolai Hartmann, collègue de Heidegger à Marbourg, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (Traits fondamentaux d'une métaphysique de la connaissance)* qui promeut explicitement, contre le néo-kantisme qui a vu dans la théorie critique de la connaissance le fondement même de la philosophie, le retour à une métaphysique de la connaissance. L'époque est donc celle d'un retour de la métaphysique après des décennies d'hostilité positiviste. Mais, comme le début de *Sein und Zeit* le laisse entrevoir, Heidegger considère

1. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (cours du semestre d'hiver 1921-1922), GA 61, 1985, p. 195.

2. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, (cours du semestre d'été 1923), GA 63, 1988.

que cette « résurrection » de la métaphysique demeure malgré tout prise dans l'oubli de l'être. Le titre d'« Ontologie » paraît donc s'imposer. On sait pourtant que Heidegger avait annoncé comme titre « Logique », ce qui n'a rien d'étonnant étant donné ses préoccupations premières, et qu'il dut le changer en « Ontologie » au dernier moment, car un autre professeur avait aussi annoncé un cours de « Logique »¹. D'ailleurs dès le premier cours, il précise que le vrai titre est « Herméneutique de la facticité » car le terme d'ontologie est « insuffisant » du fait qu'il renvoie, aussi bien dans l'ontologie ancienne que dans l'ontologie moderne, à la thématique de l'être objet, et qu'il barre ainsi l'accès à l'étant décisif pour la problématique philosophique, à savoir le *Dasein*².

Dans ce cours, Heidegger commence en avant-propos par citer quatre noms, les noms de ceux auxquels il est redevable de sa conception de la philosophie : Luther, qui accompagne sa recherche, Aristote qui en est le modèle, Kierkegaard qui a fourni des incitations et Husserl qui lui a « donné des yeux »³. Dans la même page, il affirme d'entrée de jeu que les questions ne naissent que de l'explication entreprise avec les choses et que « les choses ne sont que là où il y a des yeux », soulignant ainsi que la phénoménologie est bien une affaire de vue et d'intuition. Plus tard, d'ailleurs, dans le cours du semestre d'été 1925 sur *les Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, il verra dans l'intuition catégoriale l'une des trois découvertes fondamentales de la phénoménologie⁴.

On peut évidemment ici être tenté d'opposer le caractère *intuitif* de la phénoménologie au caractère *interprétatif* de l'herméneutique, mais chez Husserl lui-même l'intuition ne disqualifie pas plus l'interprétation (*Deutung*) qui, selon les *Recherches Logiques*, est déjà à l'œuvre dans la perception, que l'explicitation (*Auslegung*), terme qui apparaît dans les *Méditations Cartésiennes*. Car ce contre quoi Heidegger se dresse, c'est moins contre l'intuition en tant qu'accès direct à la chose – c'est au contraire au nom de l'intuition qu'il condamne avec véhémence la dialectique, comme méthode non radicale, non philosophique, se

1. Cf. GA 63, Postface de l'éditrice, K. Bröcker-Oltmanns, p. 113.

2. *Ibid.*, p. 3.

3. *Ibid.*, p. 5.

4. Voir à ce sujet mon article « Heidegger et les *Recherches logiques* », dans Husserl, *La représentation vide*, suivi de *Les Recherches logiques : une œuvre de percée*, J. Benoist et J.-F. Courtine (dir.), Paris, P.U.F., 2003, p. 265-282.

nourrissant d'un apport non original¹ – que contre le caractère *théorique* de l'intuition phénoménologique. Il s'agit en effet pour Heidegger de désolidariser l'intuition comme méthode de la phénoménologie de la valeur absolue traditionnellement accordée au théorique et au logique, de se tenir à l'écart du logicisme husserlien de l'intuition donatrice originaire, et de mettre en question l'idée que le vécu soit uniquement donné à *voir* et non donné à *comprendre*².

C'est la raison pour laquelle une place importante est faite à Dilthey dans le bref historique du concept d'herméneutique qui ouvre le cours. Schleiermacher (1768-1834) est certes celui qui définit l'herméneutique générale comme la théorie et l'art de la compréhension du discours d'autrui en général, mais Dilthey, qui reprend son concept, lui adjoint une analyse de la compréhension et le met en connexion avec ses recherches sur les sciences de l'esprit qu'il oppose aux sciences de la nature. Si Heidegger est enclin à voir là « un rétrécissement funeste de la position » de l'herméneutique qui devient la méthodologie des seules sciences de l'esprit, il retient pourtant de Dilthey la référence à la vie de fait (*faktisches Leben*) et à l'auto-explicitation qui y est liée.

Il faut donc prendre toute la mesure de l'importance de la transformation que Heidegger opère, dans ses cours de Fribourg, de la phénoménologie husserlienne en art herméneutique, à travers le concept d'« intuition herméneutique », lequel implique que la compréhension ne s'oppose pas à l'intuition, mais qu'elle s'effectue au contraire en elle et que le travail descriptif de la phénoménologie doit être « guidé par la visée de la compréhension »³. Mais il faudra, pour aboutir à la problématique de *Être et temps*, un nouveau déplacement : celui par lequel les termes de *Dasein* et d'*Existenz* seront substitués au concept de « vie », qui constitue encore la catégorie phénoménologique fondamentale des cours du début des années vingt.

1. GA 63, p. 45-46.

2. Pour ce qui concerne la conception heideggérienne de la phénoménologie, voir ma contribution, « Martin Heidegger » dans *Introduction à la phénoménologie*, Ph. Cabestan (dir.), Paris, Ellipses, 2003, p. 37-61.

3. *Grundprobleme der Phänomenologie [1919/1920]*, GA 58, 1993, p. 240.

SCIENCE ET PHILOSOPHIE

Il s'agit maintenant de retracer de manière plus détaillée les étapes du développement du questionnement fondamental de Heidegger de 1919 à 1929 en ce qui concerne la relation entre la philosophie et la science. Heidegger ne tente pas seulement pendant toute cette période de poser la question, d'une manière typiquement méta-philosophique, de ce qui constitue l'essence de la philosophie, mais il cherche en même temps à donner une première définition de ce qui fait la différence entre une science positive et la philosophie. Or le concept heideggérien de science subit un changement entre 1919 et 1929. Comme Kisiel l'explique bien, pendant toute cette période, « Heidegger vacille entre deux pôles : soit la philosophie est la science première, soit elle n'est pas du tout une science »¹. En 1919 la philosophie est encore définie comme protoscience ou science originaire (*Urwissenschaft*), l'année suivante elle est plus précisément nommée « science de l'origine de la vie » (*Ursprungswissenschaft vom Leben*), et pendant toute cette période (1919-1920), Heidegger, à la suite de Husserl, vise à différencier la philosophie de toute « vision du monde », de toute *Weltanschauung*. Dans les années qui précèdent tout juste la publication de *Sein und Zeit*, la philosophie est définie, en relation à la différence ontologique, comme « science critique », sa fonction critique consistant en sa capacité de distinguer l'être des étants, comme Heidegger l'explique dans son cours de 1926 sur « Les concepts fondamentaux de la philosophie antique ». Et dans le fameux cours de 1927 sur *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, la philosophie est explicitement considérée comme la « science de l'être » (*Wissenschaft vom Sein*). Mais déjà dans le cours de 1928/29 (« Introduction à la philosophie »), la question est posée : la philosophie est-elle une science ? Et en 1929, Heidegger, rompant avec l'idée husserlienne d'une « philosophie comme science rigoureuse » parle de l'incomparabilité (*Unvergleichbarkeit*) de la philosophie qui n'est ni *Weltanschauung*, ni science. Or, en tentant de définir la philosophie en relation à la science, Heidegger est simultanément conduit à définir la tâche et le domaine des sciences positives, de sorte que nous pouvons considérer que la question métaphilosophique : qu'est-ce que la philosophie ? inclut en elle une autre question : qu'est-ce que la science ?

1. Cf. Th. Kisiel, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, op. cit., p. 17.

Si l'on veut procéder à une sorte d'inventaire de l'évolution de Heidegger de 1919 à 1929 en ce qui concerne l'idée de philosophie et de science, il faut distinguer trois étapes principales :

1) La philosophie est définie comme science originaire en opposition à la *Weltanschauung* au début des années 1920.

2) La philosophie est définie comme science critique et comme science de l'être pendant la période précédant et suivant immédiatement la publication de *Sein und Zeit*.

3) Le thème de l'«insurmontable ambiguïté» (*unüberwindliche Zweideutigkeit*) de l'essence de la philosophie apparaît à la fin des années 1920.

A. La philosophie comme science originaire (*Urwissenschaft*)

Dans son cours du semestre de guerre 1919 consacré à «L'idée de la philosophie et le problème de la *Weltanschauung*» Heidegger, qui est alors encore très proche de Husserl, veut mettre en évidence l'incompatibilité de la philosophie et de la *Weltanschauung*. Mais en même temps, il met en question l'idée traditionnelle de la philosophie comme science en montrant que définir la philosophie comme science originaire inclut en soi un cercle vicieux, au sens où une telle définition implique une autoprésupposition ou autofondation¹ – ce qui s'applique à Husserl lui-même qui proclame l'autofondation de la phénoménologie en tant que science rigoureuse. Maintenir la définition de la philosophie comme science originaire requiert par conséquent de définir la science en un nouveau sens : non comme l'objectivation théorique d'un domaine spécifique d'étants, mais comme l'autocompréhension du mouvement de la vie avant son objectivation dans des domaines différents, la vie demeurant encore à cette époque le concept fondamental de Heidegger. La philosophie peut donc continuer à être définie comme science originaire, mais en tant que science pré-théorique, le cercle vicieux impliqué dans l'idée d'une science originaire résultant uniquement de son caractère théorique. La philosophie ne peut pas être comprise comme la science de la science, ou la théorie de la théorie, mais elle demeure science originaire en tant qu'elle vient «avant» la science elle-même.

1. Cf. GA 56/57, § 2 b, p. 15 sq.

Mais afin de bien saisir ce qui fait la spécificité de la philosophie, il faut se demander ce qui constitue l'essence de la science théorique elle-même. Heidegger montre dans son cours que l'expérience de la « chose », de ce que nous nommons « réalité » présuppose l'objectivation de la vie et ce qu'il nomme une *Ent-lebnis*, une dévitalisation de l'expérience vivante, qui a le sens d'une *Ent-deutung*, d'une élimination de l'interprétation immédiatement donnée à l'environnement¹. Le résultat de ce processus de dévitalisation et de désinterprétation n'est rien autre que le réel sous la forme de la donnée (*Gegebenheit*) qui est en fait une fausse immédiateté, une construction théorique. Comme Heidegger l'explique : dans la chose définie comme étant réel, le monder du monde s'est déjà éteint (*das « es weltet » ist in ihr bereits ausgelöscht*)². Le résidu de ce processus de dévitalisation est ainsi, du côté du monde, le réel, et du côté du moi historique, qui est lui aussi soumis à un processus de dés-historisation (*Ent-geschichtlichung*), le moi en tant qu'il ne constitue plus que le corrélat de la « pure chose ». La forme théorique de l'objectivité est donc une sorte d'abrégé du processus du « monder ». Nous pouvons voir ici que dans cette période le débat de Heidegger avec Husserl a déjà commencé. Comme le dit Heidegger, il ne s'agit pas seulement de combattre le naturalisme, comme le fit Husserl, mais de prendre conscience de la « domination générale du théorique », de la « primauté » du théorique, car se donner comme point de départ les données des sens, c'est se situer déjà dans le domaine théorique³. Il faut donc rompre avec l'idée d'une primauté de la logique et avec la définition de l'intuition comme pur voir puisque l'expérience vécue n'est pas donnée à voir, mais doit bien plutôt être comprise. C'est à la fin de ce cours, comme nous l'avons déjà vu, que Heidegger forge le concept étrange d'« intuition herméneutique », laquelle doit être comprise comme un regard non objectivant porté sur le processus de la vie, sur ce que Heidegger, utilisant l'expression chère à Dilthey, nomme le *Lebenszusammenhang*, la cohésion de la vie qui ne peut jamais être mise en pièces et décomposée en éléments⁴.

Pendant toute cette période, Heidegger est engagé dans un débat avec la *Lebensphilosophie*, la philosophie de la vie, considérée dans ses aspects

1. *Ibid.*, p. 89.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 87.

4. *Ibid.*, p. 117.

positifs : dans son cours du semestre d'hiver 1921-1922, il mentionne les noms de Bergson, de Nietzsche, et surtout de Dilthey¹, chez lequel Heidegger trouve l'idée d'une autoexplicitation de la vie qui a lieu indépendamment de toute autoobjectivation et d'une compréhension de la vie qui n'exige pas l'intrusion de la réflexion. Le mot *Leben*, vie, en dépit de son caractère flou et imprécis, de sa *Verschwommenheit*, est alors « une catégorie phénoménologique fondamentale »². Mais il ne s'agit pas pour Heidegger de se situer par rapport à la fausse opposition entre rationalité et irrationalité, ni de s'immerger dans l'immédiateté de l'expérience vécue. Dans son cours précédent du semestre d'hiver 1919-1920, Heidegger insistait sur le fait que la vie n'est jamais immédiatement donnée en tant que telle et que ce qui, paradoxalement, est originairement pré-donné (*vorgegeben*), comme le dit Husserl, doit être conquis, précisément parce que le pur phénomène de la vie est si proche de nous que nous n'avons pas la distance nécessaire nous permettant de le « voir »³. Ici la vie constitue encore le « domaine fondamental de la phénoménologie » et la phénoménologie est elle-même définie comme la « science de l'origine de la vie » (*Ursprungswissenschaft vom Leben*)⁴.

La vie est autosuffisante. La vie factive (*faktisches Leben*) contient en elle-même les ressources permettant de résoudre ses propres questions. Cela implique que toute satisfaction advient de par la vie elle-même : elle n'a pas besoin de sortir d'elle-même pour se comprendre. L'autosuffisance ne veut cependant pas dire adéquation absolue à soi. Mais en dépit de son inadéquation à elle-même, la vie factive est capable de donner une réponse aux questions qu'elle se pose dans son propre langage. Elle ne requiert pas pour cela l'intervention d'une instance extérieure. De sorte que même la réponse au problème de sa propre origine ne doit pas être cherchée ailleurs, au delà de la vie elle-même. Mais vie factive ne veut pas dire pure facticité, absence de signification ou absurdité – c'est là le sens que Sartre donnera à facticité –, et cela ne veut pas dire non plus pure intériorité ou autoaffection – c'est là la manière dont Michel Henry comprendra son propre concept de vie –, mais cela signifie au contraire expressivité et significativité, au sens où vie de fait et monde vont de pair. Le monde de la vie au

1. Cf. GA 61, p. 80.

2. *Ibid.*

3. GA 58, p. 29.

4. *Ibid.*, § 7 d, p. 36.

sens heideggérien inclut trois formes de vie, ou trois caractères « en relief », comme le dit Heidegger¹ : monde environnant (*Umwelt*), monde qu'on partage avec les autres (*Mitwelt*), monde du soi (*Selbstwelt*). Cela veut dire que la vie se donne elle-même dans des contextes d'expression variés et selon différentes formes de manifestation (*Bekundungsgestalten*). Elle peut donc être vue sous différents aspects. Nous avons affaire, avec cette notion de manifestation (*Bekundung*), à un concept herméneutique qui implique la capacité propre à l'être vivant de l'autocompréhension et de l'autointerprétation. La tâche philosophique, c'est-à-dire phénoménologique, consiste par conséquent à suivre l'autoexpression de la vie et à comprendre la vie en demeurant à l'intérieur même de celle-ci.

Dans la seconde partie du même cours, Heidegger en vient à la question de l'origine de la science, qu'il définit comme le *Bekundungszusammenhang* ou l'*Ausdruckszusammenhang*, l'ensemble de la manifestation ou de l'expression propre à un domaine spécifique de la vie². L'analyse détaillée de la genèse de la science qui est présentée ici est une préfiguration de l'analyse de l'attitude théorique que l'on peut trouver dans le paragraphe 69 b de *Sein und Zeit*, où Heidegger montre, de manière analogue, que l'attitude scientifique ne résulte pas d'un processus d'abstraction, du simple fait de mettre de côté la pratique que nous entretenons quotidiennement avec les étants, mais consiste en une mutation complète de la relation au monde par laquelle la totalité de ce qui est purement « donné », purement « présent » (*vorhanden*) devient le thème explicite de la recherche scientifique. À la fin de cette seconde partie, Heidegger souligne une fois encore le fait que l'idée de choséité (*Dinglichkeit*) constitue l'idée directrice de la science³. Le danger qu'implique une telle réduction de la cohésion de la vie, du *Lebenszusammenhang*, à un simple corrélat de l'attitude théorique vient du fait que la reconduction de la chose à l'expérience originnaire n'est ni possible ni réellement requise. Ce danger est donc celui d'une possible, et en fait inévitable, réification (*Verdinglichung*) de ce qui est donné au regard théorique.

C'est ce qui amène Heidegger à reformuler autrement la relation de la philosophie et de la *Weltanschauung* dans son cours de 1920 sur la

1. *Ibid.*, § 8 et 10.

2. *Ibid.*, § 11.

3. *Ibid.*, § 26 c, p. 126.

« Phénoménologie de l'intuition et de l'expression »¹. Husserl a tenté de définir à nouveau, au début du XX^e siècle, dans son article paru en 1911 dans la revue *Logos* sur *La philosophie comme science rigoureuse*, la philosophie comme une connaissance absolue. Mais pour Heidegger cela ne veut pas dire que faire une distinction aussi tranchée entre la philosophie et la *Weltanschauung* puisse empêcher de les mettre l'une et l'autre en relation. La situation présente est dominée par la tension entre l'idée de la philosophie scientifique et les philosophies relevant de la *Weltanschauung* et ce qui est aujourd'hui requis, c'est une philosophie qui puisse fonder et commander la vie pratique. Quant à savoir si l'idée husserlienne d'une philosophie scientifique doit ou non être conservée, Heidegger ne veut pas en décider, il veut simplement montrer que l'opposition de deux modes possibles du philosophe, à savoir la philosophie comprise comme activité contemplative et donc comme une activité scientifique et la philosophie prophétique, comme le dit Jaspers dans sa *Psychologie der Weltanschauungen*², ne doit pas être rejetée parce qu'elle devrait être surmontée, mais parce qu'elle n'aurait jamais dû apparaître. Une telle distinction a été faite, selon Heidegger, en se plaçant dans une dimension qui n'est pas originaire et dans laquelle la philosophie s'est vue réifiée (*verdinglicht*) et a été rabaissée au rang de phénomène secondaire³. Dans ce que l'on nomme le « Rapport Natorp », ce manuscrit datant d'octobre 1922 dans lequel Heidegger, à la demande de Natorp, tentait de donner une présentation synthétique de son interprétation d'Aristote, il explique que la philosophie n'est pas une pure invention, quelque chose d'arbitraire, mais au contraire une recherche et une interprétation radicales⁴. La philosophie n'a pas besoin d'avoir l'aspect d'une *Weltanschauung*, elle n'a pas besoin de se soucier de sa pertinence à l'égard de l'état présent du monde, parce qu'elle a uniquement à se demander quelles sont les conditions ontologiques de possibilité de toute *Weltanschauung* en tant que celles-ci ne peuvent être mises en lumière que par une recherche rigoureuse. Car ces conditions ne

1. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (cours du semestre d'été 1920) GA 59, 1993.

2. Voir à ce sujet le commentaire critique que Heidegger a consacré à ce texte en 1919 et dont la traduction « Remarques sur K. Jaspers (1919) » a paru dans *Philosophie*, Paris, Minuit, n° 11 et 12, 1986.

3. GA 59, p. 11-12.

4. M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. par J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992, p. 27 sq.

sont pas des formes logiques, mais des possibilités authentiquement accessibles tirées de la temporalisation effective de l'existence.

B. *La philosophie comme science critique*

Tant que Heidegger est demeuré dans le cadre de la philosophie de la vie, il a considéré que la philosophie et les sciences partageaient le même domaine, le domaine de la vie en général. Avec le processus de diversification des sciences advient quelque chose comme une pétrification, une objectivation de la vie, que Heidegger décrit à la façon dont le faisait déjà Dilthey. Mais au milieu des années vingt, Heidegger rompt avec la philosophie de la vie. Son concept directeur n'est plus la vie, mais l'être. Dans ce nouveau contexte, il devient nécessaire de trouver une nouvelle manière de différencier la philosophie et les sciences positives. Dans son cours du semestre d'été 1926¹, Heidegger explique qu'il est nécessaire de distinguer la philosophie des sciences non philosophiques, lesquelles ont besoin de la philosophie dès qu'elles veulent clarifier leurs propres concepts. Il n'y a pas de concept mathématique des mathématiques, pas de concept philologique de la philologie, parce que ces sciences sont des sciences positives alors que la philosophie seule est la science critique. La positivité des sciences provient du fait que leurs objets et leur thèmes se trouvent déjà donnés (*vorliegend*) sous la forme des étants. Les sciences positives sont par conséquent les sciences des étants, alors que la philosophie en tant que science critique a la possibilité de distinguer (c'est là le sens premier de *krinein*) l'être des étants. La philosophie est science critique au sens où elle est une science différenciante (*unterscheidende Wissenschaft*) : son thème est l'être et non pas les étants, non pas ce qui est déjà présent, prédonné, mais ce qui au contraire est dissimulé, occulté, bien que pourtant toujours déjà compris avant toute expérience d'un étant particulier. Les sciences non philosophiques, c'est-à-dire positives, trouvent leurs objets comme étant déjà présents, comme ayant déjà donné lieu à l'expérience et à la connaissance, alors que l'« objet » de la philosophie est au prime abord inconnu et inaccessible, de sorte qu'une recherche spéciale est requise afin de le découvrir. Les sciences positives ont affaire aux étants, non à l'être de l'étant : les mathématiques par exemple ont affaire aux nombres, mais non au nombre en tant que tel, la philologie a affaire à la littérature, aux écrits,

1. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, 1993, § 3 et 4.

mais non à la littérature en tant que telle, en tant que ce qu'elle est et doit être.

La philosophie est critique, mais non au sens de la philosophie critique, au sens où elle aurait pour tâche la critique des résultats des sciences positives. Elle détermine de manière critique l'être des étants, qui est ce que présupposent les sciences positives. Positif veut donc dire ici : demeurer au niveau des étants prédonnés et ne pas questionner leur être. D'un autre côté pourtant, l'être est toujours co-compris avec les étants, mais demeure inexplicité. Alors que la recherche critique, c'est-à-dire philosophique considère les étants, mais sans faire d'eux son thème, la recherche positive comprend l'être des étants, mais sans en faire son thème. La science critique regarde au delà des étants en direction du général ou de l'universel : elle est par conséquent une science transcendante, une science qui trouve son objet en dehors des étants eux-mêmes.

Cela permet de comprendre qu'au commencement du cours de 1927 sur *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, la philosophie soit explicitement définie comme « science de l'être » ou « ontologie »¹. Heidegger revient ici au problème récurrent de la différence entre philosophie et *Weltanschauung*. La *Weltanschauung* est maintenant définie comme un point de vue ou une position ontique. Mais si une *Weltanschauung* ne peut pas sans absurdité être élevée au niveau de la philosophie, cela veut dire qu'il n'est plus nécessaire de parler de philosophie « scientifique », puisque le caractère « scientifique » fait déjà partie de son concept. Heidegger peut dès lors déclarer : « Par philosophie, nous entendons désormais la philosophie scientifique et rien d'autre »². Les sciences positives présupposent la présence des étants. La problématique scientifique distingue différents domaines d'étants et détermine à l'intérieur de ceux-ci différents secteurs de recherche. Même si nous ne sommes pas immédiatement capables de délimiter ces secteurs de manière claire, nous sommes toujours capables de nommer un étant singulier appartenant à un domaine considéré. Nous avons au moins une idée du genre d'objets qui appartiennent à tels ou tels secteurs d'étants. Alors que nous n'avons de prime abord aucune idée de ce qu'est l'être. Comme

1. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 1975, § 3 ; trad. par J.-F. Courtine : *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985 (la pagination du texte allemand est reproduite en marge).

2. GA 24, p. 17.

Heidegger le souligne : « Sous le terme d'être, je ne peux de prime abord rien me représenter »¹. Mais d'un autre côté, il est évident que nous pensons toujours l'être, du simple fait que nous utilisons le verbe être. Nous avons donc une compréhension immédiate de l'être, mais cela ne veut pas dire que nous possédions déjà un concept de l'être. La tâche la plus urgente de la philosophie est par conséquent de porter l'être au concept.

Dans cette période qui suit immédiatement la publication de *Sein und Zeit*, Heidegger réaffirme avec force le caractère scientifique de la philosophie. Cela a été rendu possible du fait de la prise en compte de la différence ontologique entre l'être et les étants. Car l'« objet » de la philosophie n'a rien à voir avec les objets des différentes sciences positives, de sorte que la philosophie constitue un genre tout à fait spécial de science, dont l'objet ne peut pas être situé à l'intérieur du domaine de l'étant, mais bien plutôt en dehors de celui-ci, ce qui implique qu'il a tout d'abord à être rendu accessible. La philosophie demeure définie de manière traditionnelle comme la science du général et comme la science de ce qui est transcendant. Mais le statut de science octroyé à la philosophie va devenir une fois de plus problématique dans les années suivantes.

C. L'« insurmontable ambiguïté » de l'essence de la philosophie

Les années trente sont celles du Tournant, et cette *Kehre* est déjà perceptible dans le cours de 1929/30 où, comme nous le verrons, la relation de la philosophie et de la science est traitée d'une manière plus précise qu'auparavant. Heidegger commence par souligner à nouveau la spécificité de la philosophie, ou plutôt son incomparabilité (*Unvergleichbarkeit*) sur le mode ambigu du ni-ni : la philosophie n'est ni science ni *Weltanschauung*. La philosophie est traditionnellement référée à l'idée de la connaissance absolue et considérée comme progressant dans cette direction depuis le commencement des temps modernes. Mais la définition de la philosophie comme connaissance absolue et le simple fait d'évaluer la philosophie en rapport à l'idée de science constitue maintenant pour Heidegger la plus funeste dépréciation de son essence la plus intime². Cela

1. *Ibid.*, p. 18.

2. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, 1983, p. 2-3 ; trad. par D. Panis : *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude*, Paris, Gallimard, 1992, p. 16.

ne veut pourtant pas dire que la philosophie doit être identifiée à une *Weltanschauung*, ce qui constituerait une autre dépréciation de son essence. La philosophie ne peut pas être véritablement comprise en référence à cette opposition, parce qu'elle ne peut être déterminée qu'en elle-même et par elle-même et elle ne peut être comparée à rien d'autre qu'à elle-même.

La philosophie est quelque chose de totalement différent de la science, mais elle a encore extérieurement l'apparence d'une science, elle n'apparaît pas immédiatement comme ce qu'elle est, et cela provient de son essence même ; c'est ce que Heidegger nomme l'« insurmontable ambiguïté » de l'essence de la philosophie, qui a une double face, car elle est à la fois science et proclamation d'une *Weltanschauung*¹. Nous ne sommes par conséquent jamais certains que nous philosophons, ce qui veut dire que la philosophie est par essence une affaire humaine. Le fait que la philosophie touche l'entièreté de l'être de l'homme, qu'elle est une offensive, une attaque (*Angriff*) dirigée contre l'être humain constitue une dimension essentielle de l'acte de philosopher. À cet égard la philosophie précède toutes les autres occupations de l'être humain, elle vient avant la science, qui ne peut exister que sur la base de la philosophie. Mais donner leur fondation aux sciences n'est pas l'unique tâche de la philosophie, qui n'est pas seulement une réflexion portant sur la science et la culture. La philosophie ne peut pas être définie comme une simple occupation ou activité : elle précède toute occupation et constitue « l'événement fondamental du *Dasein* (*Grundgeschehen des Daseins*) »². Nous trouvons ici, au début du cours de 1929 les mêmes idées que Heidegger expose aussi dans son cours inaugural de juillet 1929/30 sous le titre « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». La philosophie ou métaphysique n'est pas un domaine extérieur dans lequel nous aurions à tenter de nous transposer, elle existe dans la mesure où l'être humain lui-même existe : elle n'est rien autre que l'existence elle-même, au sens où exister veut dire « effectuer la différence ontologique », comme Heidegger le disait dans son cours de 1927 sur *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*³. Dire que les diverses sciences sont fondées sur la philosophie signifie, dans le langage de *Sein*

1. *Ibid.*, § 7, p. 30, trad. fr., p. 44.

2. *Ibid.*, § 7, p. 34, trad. fr., p. 46.

3. Cf. GA 24, p. 454.

und Zeit, que les ontologies régionales sont sous l'obédience de l'ontologie fondamentale, c'est-à-dire de l'analytique existentielle du *Dasein*.

Pourtant, dans son cours de 1929/30, Heidegger comprend la relation de la métaphysique et des sciences positives d'une nouvelle manière et non uniquement comme une relation de fondant à fondé. La question dont il traite dans la seconde partie de ce cours est celle de l'animalité dans son rapport à l'humanité¹. La question que pose Heidegger au sujet de l'être de l'animal est philosophique ou métaphysique², mais lorsque, au paragraphe 45, il entreprend d'expliquer la relation entre une telle enquête philosophique et les sciences zoologiques et biologiques, il déclare que « la recherche positive et la métaphysique ne sont donc pas à séparer ni à jouer l'une contre l'autre », car « ce ne sont pas deux étapes d'une activité d'exploitation », comme si nous avions affaire à deux branches d'activité où la métaphysique aurait la tâche d'établir les concepts essentiels et la science celle de livrer les faits. Au contraire, Heidegger affirme que « l'unité interne de la science et de la métaphysique est une affaire de destinée (*Sache des Schicksals*)³. Toute science est historique (*geschichtlich*), parce qu'elle est « une possibilité d'existence du *Dasein* humain » et non pas seulement « un ensemble de propositions valides » ou une « technique autonome »⁴. C'est la raison pour laquelle il peut et il doit y avoir une communauté réelle entre la philosophie et la science. Par conséquent, la zoologie n'est pas seulement une science régionale, et d'un autre côté la philosophie n'est pas non plus seulement cette science générale de l'essence qui pourrait décrire l'essence de l'animalité en dehors de toute relation à la connaissance scientifique. Une lecture attentive de cette partie du cours montre au contraire que Heidegger tente de donner quelque fondement à sa thèse de la « pauvreté en monde » (*Weltarmut*) de l'animal en interrogeant les résultats des sciences biologiques et zoologiques de son époque, de sorte que nous trouvons dans ce cours un

1. Voir à cet égard et pour tout ce qui suit, F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, chapitre III (« L'homme et l'animal »), Louvain-Paris, Peeters, 2003, p. 47-63.

2. Il faut rappeler qu'à cette époque le terme de « métaphysique » a pour Heidegger un sens positif et est synonyme de philosophie. Ce n'est qu'après le « tournant » que la métaphysique sera considérée comme « à dépasser » en tant qu'elle s'identifie à « l'oubli de l'être ». Voir à ce sujet F. Dastur, « Heidegger » dans *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, P.U.F., 1993, p. 295-331.

3. GA 29/30., p. 279, trad. fr., p. 283.

4. *Ibid.*, p. 282 et 281, trad. fr., p. 285.

exemple peu commun de ce que peut être la lecture philosophique de l'état scientifique d'une question.

Il faut souligner que Heidegger possède à cette époque un bon niveau d'information sur les sciences biologiques et zoologiques. Il mentionne non seulement les travaux de von Baer (1792-1876) sur la structure de l'organisme¹ et ceux de Wilhelm Roux (1850-1924), tenant du mécanisme², et de Driesch (1867-1941), tenant du vitalisme³, mais aussi de Speman (1869-1941), qui fut professeur de zoologie à l'Université de Fribourg de 1919 à 1935, avant d'obtenir le prix Nobel de médecine, et dont la théorie du caractère processuel (*Geschehenscharacter*) des organismes est considérée par Heidegger comme fort importante⁴. Il fait également allusion aux travaux de von Uexküll⁵, Buytendijk⁶, et d'autres biologistes moins connus. Car ce qui est ici en question, ce n'est pas seulement l'interprétation métaphysique de la vie, mais aussi le statut de la science biologique, qui a à développer de toutes nouvelles perspectives sur le vivant et doit pour cela combattre sur deux fronts opposés, celui du mécanisme d'une part et celui du vitalisme d'autre part⁷. Heidegger considère ces deux positions comme équivalentes : le vitalisme avec ses implications téléologiques n'est pas le contraire du mécanisme, mais constitue plutôt un renforcement de ce dernier, au sens où il présuppose qu'il y a quelque chose de supramécanique dans l'être vivant, thèse qui ne peut être soutenue que sur la base même du mécanisme⁸. Et en outre la définition abstraite de l'organisme que donne le vitalisme à titre de principe d'explication ne rend pas compte de la situation réelle de l'organisme qui n'est pas autonome, mais au contraire essentiellement dépendant de son environnement⁹. Ce qui est en question ici, ce n'est pas qu'il soit nécessaire d'ajouter à l'organisme un principe spirituel, une âme, comme le veut le vitalisme, mais c'est bien plutôt de voir en lui quelque chose d'autre qu'une pure présence donnée en tant que corps matériel et de le comprendre comme un

1. *Ibid.*, p. 378, trad. fr., p. 378.

2. *Ibid.*, p. 312 et 314, trad. fr., p. 314 et 316

3. *Ibid.*, p. 380-381, trad. fr., p. 380-81.

4. *Ibid.*, p. 280, 381, 387, trad. fr., p. 284, 380, 386.

5. *Ibid.*, p. 284, 327, et 382-383, trad. fr., p. 287, 328, 382-383.

6. *Ibid.*, p. 375-376, trad. fr., p. 375-376.

7. *Ibid.*, p. 278, trad. fr., p. 282.

8. *Ibid.*, p. 318, trad. fr., p. 320.

9. *Ibid.*, p. 382, trad. fr., p. 382.

phénomène dynamique, c'est-à-dire comme un phénomène essentiellement temporel, un phénomène d'organisation en constant devenir.

Nous avons atteint ici le point le plus important de l'analyse de Heidegger. Il ne suffit pas en effet de mettre en évidence la différence entre l'organisme d'une part et le mécanisme et la machine d'autre part pour surmonter la conception mécaniste de la vie ; mais il ne suffit pas non plus de constater que l'autoproduction, l'autodirection et l'autorégénération de l'organisme sont l'effet d'une force interne qui demeure elle-même inexplicable pour mettre en question la conception vitaliste de la vie. Ce que Heidegger a en vue, ce n'est pas de comprendre la vie à partir de la nature inanimée, comme le fait le mécanisme, ou à partir de l'expérience humaine, comme le fait le vitalisme, mais bien à partir de la vie elle-même dans son *Wesensgehalt*, sa teneur essentielle. Il faut cependant reconnaître que l'accès à la vie n'est pas direct, mais implique nécessairement un détour, au sens où, comme Heidegger l'expliquait déjà dans *Sein und Zeit*, nous avons à opérer une réduction « privative » de notre propre niveau d'expérience, c'est-à-dire de l'existentialité elle-même, afin de trouver un accès à la « simple » vie¹. Nous ne pouvons jamais rien rencontrer dans une confrontation directe, mais toujours seulement à travers un mode déterminé d'anticipation, au sens où, afin de saisir la « chose même » – ici la vie – il nous faut auparavant déployer l'horizon d'une compréhension possible de ce que nous rencontrons.

Pour Heidegger la tâche critique de la connaissance consiste à montrer que l'attitude dite « naturelle » qui est la nôtre dans la vie quotidienne ne nous permet pas de trouver un accès direct à la nature en général, précisément parce que le fait d'être ouvert de manière indéterminée à la pure présence des choses (au *Vorhandene*) n'est pas le mode originaire de notre relation aux étants². Celui-ci consiste au contraire en un être-transporté ou transposé (*Versetztsein*) dans les étants qui sont les autres êtres humains, les animaux, la nature animée et inanimée en général³. La nature n'est pas une « surface plane », elle n'est pas une sorte de « paroi » sur le fond de laquelle les étants pourraient apparaître, mais au contraire, en tant que nature vivante, elle est l'empîement réciproque des divers cercles de vie

1. SZ, § 10, p. 50.

2. GA 29/30, p. 399, trad. fr., p. 399.

3. *Ibid.*, p. 401, trad. fr., p. 401.

(*Umringe*) qui sont spécifiques à chaque forme d'êtres vivants¹. Les êtres vivants ne sont pas engagés dans une compétition commune, comme le pense la théorie de l'évolution, qui présuppose que les étants sont de la même manière « donnés » et accessibles pour tous les animaux, l'homme inclus, qu'ils sont identiques pour eux tous et que ceux-ci ont à s'adapter à eux. La théorie de l'évolution présuppose qu'il y a une séparation entre l'animal et son environnement spécifique et considère le monde tout autant que la totalité des animaux comme une présence donnée, comme du *Vorhandene*. Une telle conception provient de la primauté donnée à l'attitude théorique par laquelle le *Dasein* oublie sa finitude constitutive et se situe « au-dessus » des étants, alors que sa situation réelle consiste à se trouver au milieu d'eux.

La nécessaire relation de l'organisme à son environnement ne peut donc pas être comprise à partir du concept darwinien d'adaptation, qui définit cette relation comme une relation d'extériorité. Heidegger souligne que même l'écologie de von Uexküll, pour laquelle la relation de l'organisme à son environnement est interne, n'y parvient pas². L'organisme doit être compris comme une capacité, la capacité de se donner à lui-même un espace à l'intérieur duquel sa pulsion peut s'exprimer, ce qui veut dire que l'organisme est en réalité une organisation jamais déjà réalisée, mais au contraire un processus en devenir constant. C'est, par exemple, la capacité de voir qui rend possible la possession d'yeux et la capacité de manger qui vient avant les organes de la digestion, comme on peut le voir, selon les descriptions de von Uexküll, sur l'exemple du protozoaire, chez lequel la bouche se forme avant les intestins et dont les organes apparaissent et disparaissent en suivant le même ordre³.

Les faits observés par la zoologie ne peuvent donc être compris que si nous laissons de côté l'attitude « naturelle » qui nous conduit à les comprendre sur le mode de la pure présence donnée (de la *Vorhandenheit*). Une telle attitude est à la base de l'attitude scientifique et théorique, alors que seule la prise en compte de la dimension métaphysique peut nous permettre de percevoir l'être comme temps – à savoir le caractère procesuel de la vie. Une telle dimension « métaphysique » n'est pas complètement occultée dans la science, puisque certains biologistes ont été capables

1. *Ibid.*, p. 403, trad. fr., p. 403.

2. *Ibid.*, p. 382, trad. fr., p. 382.

3. *Ibid.*, p. 327, trad. fr., p. 328.

de reconnaître une sorte d'historicité qui est spécifique aux êtres vivants. Heidegger mentionne ici à nouveau le travail de Speman *et Die Organismen als historische Wesen*, « Les organismes en tant qu'êtres historiques », livre publié en 1906 par Theodor Boveri (1862-1915), l'éminent cytologiste qui a donné la démonstration expérimentale de la théorie chromosomique de l'hérédité¹.

Pouvons-nous, sur la base des analyses de ce cours de 1929/30, définir ce que devrait donc être la relation entre la philosophie et la science selon Heidegger à cette époque ? Il apparaît clairement qu'elle ne devrait pas être une relation d'opposition, mais plutôt une relation de coopération. Au début des années trente, Heidegger considère donc que la métaphysique n'est pas seulement le fondement des sciences positives au sens d'une origine qu'elles auraient pu laisser derrière elles et complètement oublier, mais qu'il peut au contraire y avoir coopération positive entre les sciences et la métaphysique, au sens où les faits scientifiques ont à être re-situés dans la dimension métaphysique, ce qui permet de les voir dans une autre lumière que celle de la seule théorie.

En 1929/30 Heidegger demeure encore en dialogue avec les sciences positives, surtout avec les sciences biologiques. Pourtant l'idée, vigoureusement exprimée, d'une possible collaboration entre la science et la philosophie va se voir abandonnée dans les années qui suivront.

HERMÉNEUTIQUE ET PHÉNOMÉNOLOGIE

La transformation que Heidegger opère, dans ses cours du début des années vingt, de la phénoménologie husserlienne en art herméneutique, à travers le concept d'« intuition herméneutique » s'appuie sur le concept de « vie » qui constitue encore la catégorie phénoménologie fondamentale de toute cette période. C'est dans le cours du semestre d'été 1923, *Herméneutique de la facticité*, que Heidegger définit le terme de *Dasein*, qui apparaît certes déjà avant cette date, mais ne prend qu'alors son sens technique – celui qu'il aura dans *Être et temps*.

Dans l'œuvre publiée en 1927, Heidegger n'utilise pas de manière très fréquente le terme d'herméneutique, qui n'y apparaît que trois ou quatre

1. *Ibid.*, p. 386, trad. fr., p. 385.

fois en temps que substantif ou adjectif – dans le paragraphe 7 de l'introduction, lorsqu'il s'agit de définir la phénoménologie, dans le paragraphe 33 qui porte sur l'énoncé, et dans le paragraphe 45 qui définit au début de la deuxième section la tâche d'une interprétation du *Dasein* –, alors que le terme d'*Auslegung*, qui signifie à la fois interprétation et explicitation est, lui, beaucoup plus souvent utilisé. C'est dans l'introduction, qui consiste à montrer la nécessité d'une répétition expresse de la question du sens de l'être et à donner un aperçu préliminaire de la tâche à accomplir pour son élaboration, que Heidegger expose son propre concept de phénoménologie. Il le fait dans le paragraphe 7, le plus long de cette Introduction de *Être et temps*, et c'est dans ce paragraphe que l'on trouve une première détermination du *logos*.

L'apparition du terme « phénoménologie » ne doit pas faire penser que Heidegger se réfère exclusivement à Husserl dans ce paragraphe, où nous trouvons plutôt une nouvelle définition de la phénoménologie¹. Car il s'agit ici, et c'est une première et essentielle différence avec Husserl, d'*ontologie*, bien que Heidegger précise qu'il emploie ce terme « en un sens formel large », c'est-à-dire sans référence à aucune ontologie historique traditionnelle. Ontologie ne signifie en effet pour lui aucune discipline philosophique particulière *préexistante*, qui serait en rapport avec d'autres disciplines philosophiques, mais renvoie au contraire à l'autonomie d'un questionnement à partir des « choses mêmes » – et on trouve déjà ici la référence implicite à la maxime du retour aux choses mêmes par laquelle Husserl définissait la phénoménologie dans le paragraphe 2 de l'introduction au deuxième volume des *Recherches logiques* – qui constitue la question fondamentale de toute la philosophie. Or, selon Heidegger, le seul mode de traitement possible de cette question est *phénoménologique*, et par le terme de « phénoménologie », Heidegger ne désigne pas un « point de vue » nouveau, ni un « courant » nouveau de la philosophie – les deux termes mis ainsi entre guillemets sont utilisés par Husserl dans les paragraphes 18 et 20 des *Idées directrices pour une phénoménologie* pour qualifier ce que la phénoménologie n'est pas –, mais un concept de méthode – ce que Husserl disait aussi dès *L'idée de la phénoménologie* de

1. Je renvoie, pour tout ce qui touche à la définition heideggérienne de la phénoménologie, au très éclairant essai de W. Biemel, « Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit » in *Phänomenologische Forschungen*, volume 6/7, Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen, Alber, Freiburg/München, 1978, p. 141-223.

1907 – qu’il ne faut cependant pas confondre avec un « procédé technique » qui s’appliquerait de l’extérieur aux choses. Le rappel de la maxime de Husserl, qui s’oppose aux constructions « en l’air », aux trouvailles dues au hasard, à la reprise de concepts qui n’ont qu’une apparence de légitimité, aux pseudo-questions, en bref à toute une « pratique » de la pensée « spéculative », peut sembler aller de soi dans la mesure où elle n’exprime rien d’autre que le principe même de toute connaissance scientifique. A cette objection, qu’on a souvent opposée à la phénoménologie qui ne ferait alors qu’exprimer une « trivialité », Heidegger répond, comme le faisait déjà Husserl, qu’il s’agit précisément d’aller voir de plus près ce qui paraît si trivial, ce qui ne peut se faire ici que de manière préliminaire, car le plein concept de la méthode phénoménologique ne peut être élaboré qu’*a posteriori*. Il ne s’agit donc, comme le précisait déjà Husserl, que d’exposer une « idée » ou un pré-concept de la phénoménologie. Pour cela, il faut partir du mot même et de ses composantes, plutôt que de sa forme extérieure, qui l’apparente à théologie ou biologie, ou de son histoire, qui est assez récente, puisqu’elle ne fait probablement que remonter à l’école de Wolff¹. Dans toute la première partie du paragraphe 7, Heidegger analyse longuement le concept de phénomène et met l’accent sur le fait que le phénomène au sens phénoménologique, contrairement au phénomène au sens vulgaire, n’étant pas immédiatement donné, ne se montre de lui-même que dans une thématization expresse qui est l’œuvre de la phénoménologie elle-même.

Mais ce qui nous intéresse principalement ici, c’est l’élucidation à laquelle procède Heidegger de la seconde composante du terme phénoménologie, à savoir le *logos*². Heidegger commence par qualifier d’« apparence » l’opinion selon laquelle l’usage plurivoque du terme de *logos* chez Platon et Aristote ne serait guidé par aucune signification fondamentale. Pour Heidegger, cette signification fondamentale est celle de discours (*Rede*), signification que ce terme a chez Aristote, alors que par

1. Rappelons que ce terme, qui, comme ontologie, est une création moderne, a d’abord été utilisé par Lambert dans son *Nouvel Organon*, et qu’on le trouve épisodiquement chez Kant, Herder, Fichte, avant de le voir apparaître en 1807 dans le titre même de la fameuse « première partie » du système hégélien.

2. Je m’inspire dans ce qui suit du commentaire intégral que donne F.-W. von Herrmann de l’introduction de *Sein und Zeit* dans *Hermeneutische Phänomenologie, Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"* ; I, *Einleitung : Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

la suite, il sera traduit par raison, jugement, concept, définition, fondement, rapport. *Logos* ne veut pas dire « énoncé » ou « jugement », ce qui est sa traduction la plus courante, si on entend par là une mise en relation ou une prise de position.

Mais que signifie *logos* compris comme « discours » ? Selon Heidegger, cela veut dire *deloun*, rendre manifeste ce dont on discourt, car Platon comme Aristote utilisent ce terme pour caractériser *legein*, comme Heidegger le souligne dans son cours du semestre d'hiver 1924-1925 sur le *Sophiste*¹, et Aristote a explicité de manière plus fine cette fonction « délotique » du *logos* comme un *apophainesthai* dans son *Peri Hermèneias*. Ce terme signifie « laisser voir » (*phainesthai*) à partir (*apo*) de ce dont il est parlé : le discours apophantique laisse donc voir *pour* celui qui discourt *ce* qui est discourt à partir de *ce dont* il est discourt. Cette structure apophantique n'est pas celle de tout discours, lequel peut connaître d'autres manières de rendre manifeste que ce mode de faire voir en montrant de manière probante². Il y a des discours, par exemple la demande, mais aussi l'appel, la prière, le souhait, qui signifient quelque chose, mais non au mode indicatif et qui ne sont pas l'objet de la logique, mais de la rhétorique ou de la poétique, comme l'explique Aristote dans le *Peri Hermèneias*. C'est dans le même traité qu'il définit la concrétion du discours comme *phônè*, voix, une voix qui signifie (*phônè sèmantikè*) et c'est dans le *Peri Psukhès* qu'il définit cette dernière comme *meta phantasias*, la voix ne pouvant signifier que parce qu'elle s'accompagne de l'image, de l'aperçu (*Gesicht*) de quelque chose³. Heidegger souligne ensuite le fait que la forme structurelle de la *sunthesis* qu'Aristote attribue au *logos apophantikos* vient de sa fonction apophantique, car le *sun* a ici le sens non d'une liaison « psychique » de représentations ou de concepts, mais d'un faire voir quelque chose dans son être-ensemble avec autre chose. De même, c'est parce que le *logos* est un faire voir⁴ qu'il peut être vrai ou faux, Aristote ayant précisément distingué par là le *logos apophantikos* des autres sortes de

1. Cf. Platon : *Sophistes*, GA 19, 1992, § 80 b, p. 583 sq. ; Platon : *Le Sophiste*, trad. par J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, Ph. Quesne, Paris, Gallimard, 2001, p. 550 sq.

2. On explicite ainsi le sens du verbe *aufweisen* utilisé ici par Heidegger pour caractériser le *logos apophantikos*.

3. Cf. Aristote, *De l'âme*, trad. par E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 420 b 32, p. 55.

4. *Sehen lassen*, un « laisser » voir au sens strict. Le *lassen* allemand est à mi-chemin de l'activité du « faire » et de la passivité du « laisser ».

discours. Mais pour le comprendre, il faut se tenir à l'écart de cette « construction » qu'est le concept de vérité au sens d'« accord », qui n'est nullement ce qui vient en premier dans le concept grec d'*alètheuein*, qu'il s'agit plutôt de comprendre dans son rapport avec le *logos apophantikos* comme l'acte de soustraire à son occultation l'étant dont il est discours pour le faire voir comme sorti de l'occultation (*Unverborgenes*), comme dé-couvert, alors qu'à l'inverse l'être-faux signifie le fait de tromper au sens de re-couvrir.

Comprendre correctement le concept grec de vérité (*a-lètheia*) ne permet par conséquent plus de considérer le *logos* comme le lieu d'origine de la vérité, ni de se réclamer d'Aristote en l'affirmant, ce que Heidegger a montré en détail dans son cours de 1925/26 *Logik, Die Frage nach der Wahrheit*. Aristote a bien vu que le vrai n'a pas son lieu dans le seul jugement, mais dans la sensibilité, dans le simple acte de percevoir sensiblement quelque chose. La référence est ici à nouveau le *Peri Psukhès* dans lequel Aristote déclare que « la sensation des sensibles propres est toujours vraie (...), tandis que la pensée peut aussi bien être fausse et n'est donnée à aucun être qui ne possède aussi la raison »¹, où il nomme « sensible propre » « celui qui ne peut être perçu par un autre sens et qui ne laisse aucune possibilité d'erreur : tels pour la vue la couleur, pour l'ouïe le son, pour le goût la saveur »² et où il définit les êtres indivisibles comme un domaine où l'erreur est exclue, le faux et le vrai n'étant possibles que là où il y a une composition de pensées³. Il faut aussi se référer au livre Thèta, 10 de la *Métaphysique* où Aristote montre que le vrai et le faux ne sont pas les mêmes dans les êtres composés et dans les êtres non composés et que dans ce dernier cas « le vrai, c'est saisir [*thigein*] et énoncer [*phanai*] ce qu'on saisit (affirmation [*kataphasis*] et énonciation [*phasis*] n'étant pas identiques) ; ignorer [*agnoein*], c'est ne pas saisir »⁴.

Par opposition à ce pur *noein* qui a « la forme d'accomplissement du pur faire voir », le discours apophantique est un faire voir qui, pour montrer, a recours à un autre étant afin, à partir de celui-ci, de déterminer le premier : ainsi dans l'énoncé « l'homme est mortel », l'*apophansis* a recours à l'être-

1. *Ibid.*, 427 b 11 sq., p. 75.

2. *Ibid.*, 418 a 12 sq., p. 46.

3. *Ibid.*, 430 a 26 sq., p. 82.

4. Cf. Aristote, *La métaphysique*, trad. par J. Tricot, tome II, Livre Thèta, 1051 b 24 sq., Paris, Vrin, 1970, p. 524.

mortel pour faire voir l'homme dont on parle *comme* mortel. Par cette structure de synthèse qui fait voir l'être-ensemble de l'homme et de la mortalité, le discours apophantique reçoit en même temps la possibilité du recouvrement, comme Aristote le déclare dans le *Peri Hermèneias*¹. La « vérité du jugement » n'est que le cas opposé du recouvrement. Ainsi la vérité du discours apophantique comme celle du jugement n'est-elle qu'« un phénomène de vérité fondé de multiple manière » : fondé à la fois sur la vérité de la sensation pure et sur celle de la pensée pure. Le réalisme, qui pose la réalité du monde comme indépendante de la pensée, et l'idéalisme, qui affirme le contraire, manquent tous deux tout aussi radicalement le sens du concept grec de vérité, selon lequel le vrai est découverte et le faux recouvrement parce qu'ils situent unilatéralement la vérité dans les choses ou dans la pensée au lieu de la comprendre comme un comportement ou une existence.

Logos a donc le sens de faire voir, faire percevoir et comprendre l'étant (*vernehmenlassen* – et *vernehmen* traduit ici le grec *noein*) et c'est la raison pour laquelle il peut signifier en allemand *Vernunft*, la raison au sens de la *noësis*, puisque ce terme a d'abord le sens d'appréhension et de saisie, alors que le latin *ratio* renvoie à l'idée de calcul. *Logos* peut cependant aussi être traduit par *ratio* dans la mesure où ce terme nomme non pas seulement la monstration mais aussi ce qui est montré, l'étant qui est le *fondement* ou la raison du discours. Enfin parce qu'il nomme également ce qui devient « objet » du discours et est ainsi saisi dans sa relation à autre chose, il peut avoir le sens de « rapport » ou « relation ».

La clarification de la « fonction primaire » du *logos*, à savoir le « discours apophantique » permet donc de comprendre en quel sens il faut entendre « logie » dans « phénoménologie ». Car, à partir de ce qui précède, il « saute aux yeux » qu'un « lien interne » unit les deux composantes du mot « phénoméno-logie » qu'on peut alors traduire par la formule *apophainesthai ta phainomena* : « ce qui se montre tel qu'il se montre en lui-même » (phénomène), le « faire voir à partir de lui-même » (*logos*). Cette formulation constitue le sens formel de la phénoménologie tel qu'il s'exprime dans la maxime husserlienne qui enjoint d'aller droit aux choses mêmes.

1. Cf. Aristote, *Organon, II, De l'interprétation*, trad. par J. Tricot, 16 a 12, Paris, Vrin, 1969, p. 78.

Il apparaît clairement alors que le terme « phénoménologie » ne peut pas être compris sur le modèle de celui de « théologie », c'est-à-dire au sens de « science des phénomènes » dans le même sens où théologie veut dire « science de Dieu », car le mot « phénomène » ne nomme pas ici l'objet de la recherche, mais la manière selon laquelle celui-ci doit être rencontré et thématiqué. Science « des » phénomènes ne veut pas dire que les seuls objets dont cette science s'occupe sont des phénomènes, mais indique la manière dont sont appréhendés les objets dont elle traite – et qui ne sont pas ceux d'une région particulière de l'étant, mais la totalité des objets possibles –, à savoir selon une monstration et une légitimation directes. L'expression « phénoménologie descriptive » que l'on trouve chez Husserl¹ a le même sens, car ici « description » n'a pas le sens d'un procédé qui définirait la spécificité d'une science, mais c'est un pur concept de méthode et il dit la même chose que le mot « phénoménologie », de sorte que l'on peut considérer cette expression comme tautologique. Husserl l'emploie néanmoins, car il lui donne un sens prohibitif, celui d'écartier toute détermination qui ne soit pas directement légitimante. Quant au caractère de la description, il ne peut être déterminé qu'à partir de la chose même qui est à décrire. Du point de vue formel, on peut nommer « phénoménologie » toute monstration de l'étant tel qu'il se montre de lui-même, mais seuls sont alors en question le concept formel et le concept vulgaire de phénomène, ce qui implique qu'une telle définition de la phénoménologie est elle-même vulgaire.

Pour parvenir au concept *phénoménologique* de phénoménologie, il faut dé-formaliser le concept de phénomène en un sens non vulgaire, et se demander ce qui doit être nommé en un sens « insigne » phénomène et qui doit être « nécessairement » le thème d'une monstration « expresse ». Une première réponse formelle est alors donnée : est phénomène au sens insigne ce qui ne se montre pas, est occulté, mais constitue le sens et le fondement de ce qui se montre tout d'abord et le plus souvent. Or ce qui est occulté, recouvert et masqué (*verstellt*) *tout d'abord et le plus souvent* ne peut être l'étant (qui se dissimule certes parfois, mais non de manière essentielle), mais l'être de l'étant qui est le sens et le fondement de l'étant qui se montre. La réponse se concrétise alors : ce qui est donc par excellence le thème de la phénoménologie (au sens phénoménologique et non vulgaire du concept de

1. Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, § 75, p. 238 sq.

phénoménologie), c'est ce qui est recouvert au point de pouvoir être oublié et de ne plus même faire l'objet d'une question, à savoir l'être lui-même.

Il ne faut donc pas s'étonner de la déclaration qui suit immédiatement cette réponse : « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie », puisque l'être de l'étant est le thème de l'ontologie et qu'il est aussi, comme nous venons de le voir, celui de la phénoménologie. Le phénomène au sens phénoménologique, précise Heidegger, n'est pas « n'importe quel se montrer » et n'est pas « quelque chose comme un apparaître », car « l'être de l'étant peut moins que jamais être quelque chose “derrière” quoi quelque chose d'autre “qui n'apparaît pas” se tiendrait encore »¹. Heidegger distingue ainsi clairement le phénomène de la phénoménologie de l'*Erscheinung* kantienne, car on a affaire à deux sortes d'occultation ou dissimulation (*Verborgenheit*) radicalement différentes : d'une part à la dissimulation « d'abord » et « le plus souvent » de l'être par rapport à l'étant et d'autre part de celle, définitive, de la « chose » ou de l'étant « en soi » par rapport à la manière dont il « s'annonce » à nous, et il apparaît clairement ici que la différence ontologique heideggérienne ne peut nullement être comprise comme identique à la différence kantienne entre phénomène et noumène, et pas davantage comme similaire à la différence platonicienne entre l'étant sensible et l'étant intelligible ou *eidos*. Car ce qui se tient ainsi « dissimulé » et n'est donc « d'abord et le plus souvent pas donné » peut cependant se montrer tel qu'il est en lui-même, et c'est précisément la tâche de la phénoménologie que de « découvrir » les phénomènes de la phénoménologie.

Car ces phénomènes peuvent être recouverts de différentes manières et selon trois sortes de « recouvrement » (*Verdecktheit*). Ils peuvent être encore *non découverts*, ce qui est le cas par exemple de tous les phénomènes existentiels dont traite *Sein und Zeit*, qui étaient auparavant « ignorés » (ni connus, ni inconnus). Ils peuvent être re-couverts au sens fort du terme, c'est-à-dire *ensevelis* (*verschüttet*), ce qui implique qu'ils ont déjà été découverts, mais sont retombés dans le recouvrement total. Mais il peut aussi se faire que ce recouvrement ne soit que partiel et dans ce cas, les phénomènes sont *déguisés* (*verstellt*), c'est-à-dire qu'ils sont encore visibles, mais qu'ils se montrent autrement qu'ils sont. Mais là où il y a apparence, c'est-à-dire phénomène au sens privatif, il y a être, bien qu'en mode privatif, et un tel « déguisement » des phénomènes est, selon

1. SZ, § 7, p. 35-36.

Heidegger, « la règle », c'est-à-dire ce qui advient « le plus souvent » en fait de « recouvrement », mais ce qui constitue aussi son espèce la plus dangereuse. L'apparence est en effet « trompeuse » et « égarante » de manière particulièrement « tenace », du fait qu'elle rend « disponibles » et qu'elle permet d'organiser en « système » des structures d'être dont l'enracinement demeure voilé, ce qui est le cas des caractères de l'être qui ont été découverts par Platon et Aristote et ont par la suite été déracinés de leur sol d'expérience grec.

Ces trois sortes de recouvrement peuvent être soit fortuits, soit nécessaires au sens où ils se fondent sur le mode de consistance (*Bestandart*) de ce qui est découvert. Or le mode de consistance de ce qui a été découvert, c'est le concept et la proposition qui sont à leur tour les moyens de l'énoncé communicatif. C'est là, au niveau de l'énonciation au moyen de la parole ou de l'écrit, que menace le danger de dénaturation (*Entartung*), c'est-à-dire de re-couvrement du dé-couvert. Ce danger prend à nouveau la forme de la perte du sol et de la racine de ce qui est dit, qui « plane » alors dans le vide. Et le pire, c'est que la phénoménologie elle-même, du fait même qu'elle obéit au principe du retour aux choses elles-mêmes, est exposée au danger de voir se durcir et devenir insaisissable ce qui avait autrefois été originellement « saisi », ce qui implique que toute la difficulté de la recherche phénoménologique consiste à la rendre critique à l'égard d'elle-même, mais en un sens positif, c'est-à-dire sans mettre en question le principe qui la conduit, mais en le comprenant au contraire de manière plus radicale comme injonction à ne jamais « détacher » les énoncés phénoménologiques du sol de l'expérience auquel il faut constamment faire retour. C'est pourquoi Heidegger insiste sur le fait qu'il faut *conquérir* à partir des objets de la phénoménologie le mode phénoménologique de rencontre de l'être et des structures ontologiques. C'est pour assurer cette conquête qu'il est nécessaire de s'engager dans des considérations méthodologiques, car la phénoménologie n'est nullement l'appel à donner libre cours à la naïveté d'un « voir occasionnel, immédiat et irréfléchi »¹, mais l'idée d'une saisie et d'une explication « originaires » et « intuitives » des phénomènes – et ici Heidegger utilise le langage husserlien du « principe des principes » de la phénoménologie² – enveloppe au

1. Ce que pour sa part Husserl notait déjà avec force dans *L'idée de la phénoménologie*.

2. Cf. *Idées directrices*, op. cit., § 24.

contraire toute une démarche méthodique que Heidegger expose dans son cours de 1927 *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et qui comprend trois moments. Pour assurer le point de départ (*Ausgang*) de l'analyse, il faut reconduire le regard phénoménologique de l'étant à l'être, c'est-à-dire qu'une *ré-duction* est nécessaire ; pour procurer un accès (*Zugang*) aux phénomènes, il faut accomplir une « libre projection » et un dévoilement explicite de l'être, c'est-à-dire une *construction* ; pour enfin permettre la traversée (*Durchgang*) des recouvrements régnants, il faut procéder à une *destruction*¹.

Le pré-concept de phénoménologie étant ainsi « délimité », c'est-à-dire le sens des substantifs « phénomène » et « phénoménologie » ayant été déterminé, on peut fixer l'usage correct des adjectifs « phénoménal » et « phénoménologique ». Le premier qualifie tout ce qui concerne le mode de rencontre du phénomène, à savoir le plan de la donation ontologique : ainsi peut-on parler d'être phénoménal, de structures d'être phénoménales. Par contre « phénoménologique » ne s'applique qu'à ce qui concerne le mode de monstration et d'explication, ainsi que sa conceptualisation, à savoir le plan de la saisie ontologique : ainsi peut-on parler d'un voir, d'une légitimation, d'une thématization phénoménologique. Il n'y a donc à ce niveau pas de prise en considération du plan ontique, puisque « compris au sens phénoménologique » le phénomène est toujours l'*être* de l'étant. Et pourtant « le concept vulgaire de phénomène devient phénoménologiquement pertinent »². Le seul accès que nous ayons à l'être de l'étant nous est procuré par l'étant lui-même, auquel il s'agit donc également de trouver un accès qui lui appartienne en propre. Le concept vulgaire de phénomène reçoit ainsi un sens phénoménologique, ce qui implique qu'au contraire de ce qui se passe dans les sciences positives, le « phénomène » en question ne soit considéré que du point de vue phénoménologique de ses structures ontologiques. L'analyse (phénoménologique et ontologique) proprement dite doit donc être précédée d'une tâche préliminaire, celle d'une confirmation « phénoménologique » de l'étant exemplaire qui lui sert de point de départ, ce qui est le but du paragraphe 9 lequel, en tant qu'il en « assure le point de départ correct »³, demeure axé sur l'analytique existentielle qui est l'analyse de l'*être* de cet étant.

1. Cf. GA 24, § 5.

2. SZ, § 7, p. 37.

3. SZ, § 9, p. 43.

Jusqu'ici il s'agissait d'élucider les concepts phénoménologiques de phénoménologie et de phénomène. Il s'agit maintenant de déterminer le sens méthodologique du *logos* de cette phénoménologie. Heidegger rappelle que cette phénoménologie est ontologie, ce qui implique qu'elle soit d'abord « ontologie fondamentale », puisque celle-ci, en tant qu'ontologie du *Dasein*, ne poursuit aucun but propre, mais est uniquement développée au profit du « problème cardinal », à savoir de « la question de l'être en général (*überhaupt*) »¹. Or le *logos* d'une telle phénoménologie a un caractère herméneutique, car ici la description phénoménologique est « explicitation » (*Auslegung*). L'emploi du terme husserlien de « description » indique une prise de position par rapport à la phénoménologie husserlienne qui comprend au contraire la description comme réflexion, comme Husserl l'explique dans le paragraphe 3 de l'Introduction au tome II des *Recherches logiques*. Car pour lui, l'objet thématique de la phénoménologie est la conscience dans l'ensemble de ses actes et de ses objets intentionnels, et il s'agit par conséquent de concevoir la pensée qui procède à cette analyse comme un acte de conscience de degré supérieur. Avec Heidegger, il s'agit d'une « phénoménologie du *Dasein* » et non de la conscience, ce qui implique que la pensée phénoménologique doit avoir les caractéristiques du *Dasein* et non celles de la conscience et qu'elle ne peut donc être réflexion. Dire qu'elle est *Auslegung* (explicitation ou interprétation) implique que nous comprenions ce terme uniquement à partir du comportement du *Dasein* auquel il se rapporte, ce que Heidegger développe dans le paragraphe 32 où il montre que ce que le *Dasein* *auslegt*, c'est l'ensemble de son projet, et où il définit l'*Auslegung* comme un comportement préthéorique dans lequel la thématization n'a pas le sens d'un acte réflexif, mais prend place au sein de l'exister lui-même sans qu'il soit besoin de le mettre en suspens (par l'*epokhè*) pour l'objectiver. C'est la raison pour laquelle Heidegger comprend l'*hermeneuein* en question ici comme un *kundgeben*, une notification que se donne le *Dasein* au sujet de son propre être, ce qui implique qu'il faut prendre ce mot en son sens originel, selon lequel il désigne la tâche de l'explicitation et non pas au sens

1. SZ, § 7, p. 37. Une apostille explique que ce *überhaupt* n'a pas le sens d'un genre, mais celui de *katholou*, de « en entier », et que ce « en entier » est celui de l'*être* de l'étant, et non de l'étant comme chez Aristote (Les apostilles ou notes marginales apposées par Heidegger à partir de 1929 sur son exemplaire personnel de *Sein und Zeit* sont reproduites dans l'édition de 1977 de ce texte qui a servi de base à la traduction de F. Vezin).

de l'herméneutique diltheyenne, c'est-à-dire au sens de la méthodologie des sciences de l'esprit. L'ontologie fondamentale est ainsi, en tant que phénoménologie du *Dasein*, en trois sens une herméneutique : 1) herméneutique de la compréhension de l'être du *Dasein* en tant que notification du sens de l'être et des structures fondamentales de son propre être (troisième section) ; 2) herméneutique en tant qu'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique ; 3) herméneutique en tant qu'analytique de l'existentialité de l'existence (première et deuxième sections). C'est cette troisième sorte d'herméneutique qui est en fait la première et c'est en elle que s'enracine l'herméneutique au sens dérivé de méthodologie des sciences historiques de l'esprit. Quant à la deuxième sorte d'herméneutique, la plus « générale », elle est constituée par la réunion des deux autres.

Il est maintenant possible de caractériser de manière formelle la philosophie à partir des rubriques « ontologie » et « phénoménologie », qu'il ne s'agit pas de considérer comme deux disciplines différentes ayant des domaines d'application différents (l'être et le phénomène), mais comme la philosophie tout entière selon qu'elle est considérée du point de vue de son objet (ontologie) et de sa méthode (phénoménologie). L'ontologie phénoménologique n'est pas une discipline philosophique parmi d'autres mais la philosophie elle-même dans sa totalité et elle est elle-même « universelle » du fait qu'elle pose la question du sens de l'être « en général ». En tant que telle, elle prend son point de départ dans l'herméneutique du *Dasein*, c'est-à-dire dans l'analytique de l'existence¹.

1. SZ, § 7, p. 38. Une apostille précise ici qu'il faut prendre le terme d'existence au sens de l'ontologie fondamentale, c'est-à-dire dans sa relation à la question de l'être et non en son sens habituel.

CHAPITRE III

L'ANALYTIQUE EXISTENTIALE ET LA CRITIQUE DU PRIMAT DE L'ATTITUDE THÉORIQUE

Ce qui constitue, à partir de 1923, le point de départ de l'ensemble de la pensée de Heidegger, ce n'est nullement l'opposition, traditionnelle dans la philosophie moderne, du sujet et de l'objet, ni le face à face de la conscience et d'un monde de choses, mais ce rapport compréhensif à l'être que Heidegger baptise *Dasein*. Comme Heidegger ne cessera de le souligner par la suite, ce terme ne peut nullement être compris comme remplaçant simplement celui de *Bewusstsein*, conscience, comme s'il s'était agi dans *Être et temps* d'un simple changement de terminologie et non d'une compréhension totalement nouvelle de l'être de l'homme¹. En le réservant exclusivement à la désignation de l'être de l'homme, Heidegger donne ainsi au terme de *Dasein*, qui avait été forgé pour traduire le latin *existentia*, un sens nouveau. C'est la raison pour laquelle Heidegger s'est vivement opposé à la traduction en français de ce terme par « être-là », car on a alors l'impression que ce qui est ainsi signifié est le pur être *de facto* de l'homme. Comme il le fait remarquer à un des participants au cours du séminaire sur Héraclite qu'il a organisé avec Eugen Fink pendant l'hiver 1966-1967, « du coup, tout ce qui avait été conquis dans *Être et temps* comme nouvelle

1. Cf. Introduction (1949) à « Qu'est-ce que la métaphysique ? », trad. par R. Munier, Q I, p. 32.

position est perdu »¹. Il s'agit en effet, dans *Sein und Zeit*, d'arracher ce terme au sens qu'il a dans la langue courante, dans lequel il est synonyme de *Vorhandensein*, qui désigne la présence subsistante de quelque chose, pour lui octroyer une nouvelle signification, celle de l'*ouverture à l'être* dans laquelle l'homme se tient.

Mais ce que Heidegger vise comme but final de sa recherche, ce n'est pas la détermination de l'être de l'homme. Au contraire, comme il l'expliquera clairement par la suite, l'analytique du *Dasein* est une interprétation ontologique de l'être de l'homme comme *Dasein* qui n'est pas entreprise pour elle-même, mais qui demeure au contraire « au service de la question portant sur la vérité de l'être »². On ne peut donc reprocher à Heidegger de n'avoir pas pris en compte tous les aspects de l'existence humaine puisque, comme il le précise bien, l'analytique du *Dasein* n'a pas pour but d'établir les bases ontologiques de l'anthropologie, mais a uniquement pour fin l'ontologie fondamentale³, à savoir l'établissement de la base ontologique sur le fondement de laquelle les ontologies régionales peuvent ensuite s'établir⁴. Ce qui distingue en effet le *Dasein* d'une simple chose, c'est le fait qu'« il y va en son être de cet être même »⁵. Et c'est cet être lui-même auquel il se rapporte toujours d'une manière ou d'une autre que Heidegger nomme « existence », réservant également ce terme à la seule désignation du mode d'être de l'homme. Le *Dasein* a ainsi un rapport prioritaire à l'être, puisque « la compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du *Dasein* »⁶. Or, ayant ainsi la capacité de *se* comprendre *lui-même* dans son propre être, le *Dasein* a du *même coup* celle de comprendre l'être des *autres* étants. C'est ce que Heidegger éprouve cependant le besoin de préciser, pour lever toute ambiguïté, dans une apostille ajoutée par la suite en marge de son exemplaire personnel de *Sein und Zeit*, en soulignant que « être ne se restreint pas ici à l'être de l'homme », c'est-à-dire à l'existence, mais que « l'être-dans-le-monde inclut *en soi* le rapport de l'existence à

1. M. Heidegger, *Héraclite*, Paris, Gallimard, 1973, p. 174. Dans la lettre que Heidegger adressait à Jean Beaufret le 23 novembre 1945, il expliquait : « *Dasein* ne signifie nullement pour moi *me voilà !*, mais si je puis ainsi m'exprimer en un français sans doute impossible : *être le-là* et le *le-là* est précisément *Alètheia* : *décèlement – ouverture* » (LH, p. 184).

2. Q I, p. 32.

3. SZ, § 42, p. 200.

4. *Ibid.*, § 4, p. 13.

5. *Ibid.*, § 4, p. 12.

6. *Ibid.* Phrase soulignée par Heidegger.

l'être dans son ensemble»¹. Comprenant son propre être, le *Dasein* n'est donc pas enfermé en lui-même, mais au contraire par là même ouvert à l'être de l'étant qu'il n'est pas lui-même. On comprend alors pourquoi Heidegger a constamment refusé de se voir compté au nombre des « philosophes de l'existence » et pourquoi il distingue soigneusement l'existential de l'*existential*, à savoir la compréhension que le *Dasein* a de sa propre existence du fait qu'il existe sur le mode de la compréhension de l'être « en général ».

Ce qui découle donc d'une telle orientation ontologique de la problématique de Heidegger dans *Être et temps*, c'est que l'analytique du *Dasein* y reçoit une fonction purement méthodologique. Il ne s'agit pourtant pas ici de donner un point de départ arbitraire à l'analyse ontologique, ni même, malgré une formulation que Heidegger jugera par la suite pouvant prêter à malentendu, de choisir un étant exemplaire sur lequel il s'agira de « lire » le sens de l'être en tant que tel², mais de partir non pas des termes isolés entre lesquelles il s'agira d'établir une relation, le sujet, d'une part, l'objet de l'autre, mais de la *relation* elle-même entre l'homme et l'être que Heidegger nomme ici *Da-sein*. C'est là *den einfachen Sachverhalt*, le « simple état de chose » dont part *Être et temps*, comme Heidegger essaie de l'expliquer en 1962 dans sa lettre au Père Richardson, où il est affirmé que « dans *Être et temps* la position même de la question à partir du domaine de la subjectivité se voit déconstruite et toute problématique anthropologique écartée » de sorte que « l'être que cherche à atteindre le questionnement de *Être et temps* ne peut pas rester posé par le sujet humain »³. On comprend à partir de là que c'est donc avec celui qui est à l'origine de la conception de l'homme comme sujet, à savoir Descartes, qu'il s'agit d'abord de « s'expliquer »⁴.

1. *Ibid.*, apostille a.

2. *Ibid.*, § 2, p. 7, et apostille c, où Heidegger souligne que le *Dasein* ne peut être considéré comme un « cas » parmi d'autres et qu'il n'est exemplaire qu'au sens où il a une primauté, c'est-à-dire au sens où il est caractérisé par la compréhension de l'être. Mais c'est seulement dans le paragraphe suivant que Heidegger montre que l'étant qui peut seul être choisi est celui-là même qui fait ce choix, que ce qui est ici interrogé (*Befragte*) ne peut être que le questionnant (*Fragende*) lui-même, précisément parce que questionner est un mode d'être de cet étant que Heidegger nomme *Dasein*.

3. Cf. QIV, p. 186.

4. Cf. « L'époque des "conceptions du monde" » (1938), CH, p. 130 : Avec Descartes commence l'accomplissement de la Métaphysique occidentale (...) Avec l'interprétation de

L'EXPLICATION AVEC LE SOUCI CARTÉSIEEN DE LA CONNAISSANCE

Le nom de Descartes apparaît à plusieurs reprises dans le corps de *Sein und Zeit*, et en particulier dans le paragraphe 6 de l'Introduction où est exposée la seconde tâche à accomplir pour élaborer la question de l'être, la tâche de la « destruction » ou déconstruction de l'histoire de l'ontologie. C'est à cette seconde tâche déconstructive que devait être consacrée la deuxième partie de *Être et temps*, ouvrage dont on sait qu'il est demeuré inachevé, puisque seules les deux premières sections de la première partie qui aurait dû en comporter trois ont paru en 1927. Or le paragraphe 6 donne précisément des informations détaillées de ce qui aurait dû constituer les trois sections, respectivement consacrées à Kant, Descartes et Aristote, de la deuxième partie du traité, le chemin de la dé-construction étant régressif puisqu'il s'agit de faire retour aux expériences originelles qui sont au fondement des concepts et des déterminations ontologiques traditionnelles et, par là, de rendre à sa propre transparence une tradition sédimentée et devenue ainsi opaque à elle-même. Dans une telle entreprise l'ontologie cartésienne tient lieu d'étape médiane entre l'ontologie grecque de la substance et l'ontologie moderne de la subjectivité.

En trois brefs aliénas¹, Heidegger livre un aperçu global de l'étape cartésienne qui se caractérise par l'omission décisive d'une ontologie du *Dasein*, car ce que Descartes selon lui laisse dans l'indétermination, c'est précisément le sens d'être du sujet, le sens du *sum*, qu'il comprend non comme « existence » mais comme *realitas*, c'est-à-dire comme analogue à celui des choses corporelles. Descartes ne pose pas la question de ce qui distingue l'être du sujet de l'être des choses et témoigne ainsi de son rapport « inauthentique » à une tradition qu'il ne réinterroge pas : sa reprise de l'ontologie médiévale et de sa détermination de l'être de l'homme comme être-créé renvoie à une structure essentielle de la pensée grecque, celle de l'être-produit, de la *poiësis*, ce qui implique que la détermination cartésienne de la *res cogitans* comme être créé et du *cogito sum* comme point archimédique n'est nullement un « nouveau commencement », mais « l'implantation d'un préjugé fatal » (*die Planzung eines verhängnisvollen Vorurteils*) car l'être de l'homme y est « jugé » à partir de structures de

l'homme comme *subjectum*, Descartes crée la condition métaphysique de toute anthropologie future. »

1. *Ibid.*, § 6, p. 24-25.

pensées héritées et non reproblématisées, ce qui interdit tout développement d'une véritable analyse de la *mens humana* et toute explication critique avec la tradition antique de l'ontologie. La question de la «dépendance» de Descartes à l'égard de la tradition médiévale, qui a été mise en lumière par les «connaisseurs» de la pensée médiévale – Heidegger pense ici en particulier aux Français, à Koyré et Gilson – n'est qu'une découverte de l'histoire de la philosophie. Seule décisive pour la pensée philosophique est la portée fondamentale de «l'action intestinale» (*Hereinwirken*) de la tradition médiévale sur la détermination du sens d'être de la *res cogitans* cartésienne et c'est donc cette «action intestinale» qu'il s'agit de mettre en évidence.

Le texte de ce paragraphe 6, comme d'ailleurs l'ensemble de l'introduction, a visiblement été écrit après l'élaboration du texte principal et l'aperçu que Heidegger y donne de la deuxième partie, qui ne sera jamais écrite, de son ouvrage ne peut que s'appuyer sur ce qui, dans son enseignement de cette époque, constituait l'élaboration de la déconstruction. En ce qui concerne la destruction de l'ontologie cartésienne, on peut considérer que les cours faits à Marbourg en 1923-1924 et en 1926-1927 en constituent la majeure partie, à laquelle on peut ajouter les paragraphes 10 à 12 du cours du semestre d'été 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, qui portent sur la discussion phénoménologique de la thèse de l'ontologie médiévale de Thomas d'Aquin à Suarez. On attend encore la publication du tome 23 relatif au cours de 1926/27 qui s'intitule «Histoire de la philosophie de Thomas d'Aquin à Kant» et dont on sait qu'il contient une longue section sur Descartes¹. Mais le cours de 1923/24 qui se rapporte dans sa majeure partie à Descartes et contient une interprétation critique des *Méditations* peut à juste titre être considéré d'ores et déjà comme la pièce maîtresse de la destruction heideggérienne de l'ontologie cartésienne. Annoncé depuis longtemps sous le titre «Le début de la philosophie moderne», titre indiqué dans le livret de l'étudiant, il a paru finalement sous l'intitulé plus général: «Introduction à la recherche phénoménologique»² correspondant au cours effectivement prononcé par Heidegger pendant l'hiver 1923-1924, c'est-à-dire pendant le premier semestre après son arrivée à Marbourg.

1. Ce tome 23, édité par H. Welter, a paru en août 2006. Il contient une longue section (140 p.) consacrée à Descartes, dont le contenu n'a pu être pris en compte ici.

2. *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, 1994.

Heidegger se propose en effet dans ce cours, en se mettant sous l'obédience de la maxime phénoménologique du retour aux choses elles-mêmes, d'entreprendre un examen critique de la phénoménologie de la conscience afin d'aboutir à une conception plus originelle de la phénoménologie en tant que phénoménologie du *Dasein*. Il s'agit donc pour lui de se démarquer de manière décisive de Husserl et du cartésianisme de celui-ci. La première partie du cours (une centaine de pages) débute par une interprétation des termes *phainomenon* et *logos* chez Aristote et a pour but de montrer que pour ce dernier les thèmes fondamentaux de la recherche philosophique sont l'être du monde et la vie en tant qu'être-dans-le-monde. Le développement ultérieur de la recherche philosophique, en particulier depuis Descartes, est par contre commandé par la domination d'une idée de certitude et d'évidence dont le modèle provient des mathématiques. Dès lors le souci de la connaissance absolue guidée par une idée de la science non soumise elle-même à la critique prend le pas sur la question portant sur les choses elles-mêmes. C'est à l'analyse de ce « revirement » (*Umkehr*) de la philosophie¹ que Heidegger se consacre dans l'ensemble de ce cours. Car il s'agit pour lui de montrer que la phénoménologie husserlienne se déploie encore à l'intérieur de cette tradition historique, en d'autres termes que ce qui conduit celle-ci est ce que Heidegger nomme le souci de la connaissance connue (*Sorge um erkannte Erkenntnis*) ou souci de la connaissance de la connaissance, un souci donc d'ordre théorique², de sorte que pour Husserl les choses elles-mêmes ne viennent à la parole que dans la mesure où elles sont conformes à l'idée préconçue de science et de connaissance qui a été posée comme norme, comme la lecture que Heidegger entreprend à la fin de cette première partie du manifeste husserlien de 1911, *La philosophie comme science rigoureuse*, le fait ressortir.

C'est pour faire apparaître la provenance historique de ce « souci de la connaissance de la connaissance » qui régit la phénoménologie de la conscience de Husserl qu'il est nécessaire de revenir au moment historique où ce souci s'est concrétisé, c'est-à-dire au moment cartésien et à ce qui le définit par excellence, à savoir la découverte de la conscience et de la *res cogitans* comme champ thématique. À l'analyse de ce moment de la

1. GA 17, § 3, p. 43.

2. GA 17, § 6. Ce souci ne surgit pas *ex nihilo*, il est évidemment déjà préparé dans l'ontologie antique, à travers la détermination du *theôrein*, comme Heidegger le souligne brièvement (§ 3, p. 43).

mutation (*Umschlag*) du champ thématique qui, avec Descartes, passe de l'être du monde à celui de la conscience est consacrée l'ensemble de la deuxième partie du cours, la plus longue (près de 140 pages), une troisième et dernière partie d'une cinquantaine de pages montrant comment, à travers le souci cartésien de certitude, la question de l'être véritable de la *res cogitans* se voit empêchée et comment Husserl, en se fondant sur le souci cartésien de certitude, est conduit à rendre méconnaissables les données phénoménologiques et à manquer ainsi la découverte de ce que Heidegger nomme *Dasein*. Car l'idée maîtresse du cours, c'est que la déconstruction phénoménologique, c'est-à-dire l'examen de la provenance historique des catégories traditionnelles de l'ontologie, est une présupposition nécessaire pour apercevoir ce qui constitue véritablement l'être de l'homme et que c'est seulement par là qu'on obéit vraiment à l'appel phénoménologique du retour aux choses elles-mêmes.

L'interprétation que propose Heidegger du moment historique cartésien dans la deuxième partie de ce cours le conduit à donner une importance décisive à la règle générale énoncée par Descartes dans la *Méditation III* selon laquelle « toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies »¹ et à la nécessité dans laquelle se trouve Descartes, qui se montre en cela plus radical que ses successeurs, de rechercher une justification de ce critère du vrai². Mais auparavant il est nécessaire de préciser davantage le concept directeur de « souci de la connaissance de la connaissance » qui est au fondement de l'interprétation que Heidegger donne du moment cartésien. Il s'agit pour Heidegger dans ce cours de répondre à la question : comment se fait-il que ce qui a été désigné sous le nom de conscience accède au privilège singulier de devenir l'objet de cette science fondamentale que prétend être la phénoménologie ?³ Cette question se pose de manière d'autant plus cruciale que la philosophie grecque ne connaît pas le concept de conscience, mais seulement ceux d'*aisthêsis* et de *noêsis* et que, comme Heidegger le rappelle, ce n'est que dans la philosophie grecque tardive qu'on trouve mention, sous le terme de *syneidesis* que reprendra le *Nouveau Testament*,

1. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Méditations métaphysiques*, Paris, Vrin, 1970, p. 35.

2. *Ibid.*, § 24, p. 133.

3. *Ibid.*, § 4, p. 47.

de ce que nous nommons aujourd'hui conscience ou conscience de soi¹. Ni la philosophie grecque ni le christianisme n'ont cependant fait de cette « conscience » l'objet d'une recherche, alors que c'est au contraire le cas dans la phénoménologie husserlienne qui définit la conscience comme l'ensemble de la sphère des vécus (*Erlebnisse*) et qui détermine le mode d'accès à ceux-ci comme « perception interne »². Heidegger entreprend de donner une interprétation de cet être déterminé que la philosophie moderne nomme conscience à partir du phénomène existentiel de l'être préoccupé par quelque chose (*Besorgtsein um etwas*). Si l'on se demande quelle sorte de souci motive la constitution de la conscience comme objet de recherche, on comprend qu'il s'agit d'un souci visant à la connaissance théorique et à la préservation (*Sicherung*) de la connaissance, ce qui dans le cadre de la phénoménologie conduit à la recherche d'un fondement dans les choses elles-mêmes à partir duquel on puisse aboutir à la fondation authentique de tout le savoir³.

Le souci de la connaissance de la connaissance est un souci de la légitimation de la connaissance par la connaissance elle-même. Il se caractérise par le fait que ce qui doit être connu dans cette connaissance est secondaire par rapport au caractère de légitimation obligatoire de cette connaissance. C'est ce qui explique que les « choses mêmes » qui doivent assurer la fondation d'une telle connaissance doivent se conformer à une telle exigence de légitimation et que la rigueur de la science, au lieu de provenir de ce qui est connu en lui-même, prenne sa source dans l'édification à titre de norme absolue de l'idée mathématique de rigueur⁴. Pour Heidegger, le moment cartésien est le moment où ce souci de la connaissance de la connaissance se révèle en tant que tel de manière historico-

1. *Ibid.*, § 4 a, p. 49. Il faudrait rappeler ici que *synoida* a en grec le sens de « savoir avec un autre », « être témoin ou complice de » et renvoie à ce savoir intérieur de soi qui suppose qu'on se fasse le témoin de soi-même. Ce terme a été traduit en allemand par *Gewissen*, qu'on rend habituellement en français par « conscience morale » pour le distinguer de *Bewusstsein*, terme d'apparition plus tardive qui désigne la conscience psychologique, le latin n'ayant qu'un seul terme, *conscientia* (*cum-scientia*) pour désigner à la fois la conscience psychologique et la conscience morale. Il faut en outre remarquer que le mot *Gewissen* renvoie par lui-même à l'idée de certitude (*Gewissheit*).

2. *Ibid.*, § 5 b, p. 54-55.

3. *Ibid.*, § 6 b, p. 60.

4. *Ibid.*, § 15 c, p. 102.

concrète¹. C'est ce qui le pousse à affirmer : « Nous prenons le souci de la connaissance de la connaissance en considération parce qu'il est apparu à un *tournant décisif de l'histoire de la philosophie*. Descartes ne constitue un tournant décisif qu'au sens où notre époque s'interprète elle-même et interprète son histoire en se mettant sous l'obédience de la connaissance théorique, bien que Descartes soit en vérité complètement médiéval »². Ce souci de la connaissance de la connaissance qui se détermine comme la constitution de la conscience comme champ thématique de la recherche philosophique est un souci par lequel le *Dasein* se fuit lui-même en se donnant la possibilité de se voir et de se saisir lui-même radicalement³, ce qui est effectivement une manière pour l'existence de se manquer puisque par essence elle n'est pas susceptible d'être soumise dans son entièreté à la connaissance théorique. On comprend mieux pourquoi le dégagement du *Dasein* ne peut s'accomplir que comme dé-construction de l'ensemble des catégories et des déterminations par lesquelles il s'est lui-même barré l'accès à son propre être en se thématissant comme conscience⁴.

La question qu'il s'agit donc de poser à l'égard de Descartes est celle de la manière dont il détermine le souci de la connaissance de la connaissance et il est nécessaire en particulier de se demander, puisque ce souci est souci de la vérité, de quelle manière Descartes définit le faux, c'est-à-dire ce que le souci de la connaissance doit éviter. Pour cela, il faut partir de ce passage du début de la *Méditation III* où il apparaît qu'avec la saisie du vrai, à savoir le *cogito sum*, est en même temps saisi le critère de l'évidence de cette saisie : « Je suis certain que je suis une chose qui pense, mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? »⁵. Heidegger souligne que Descartes ne se contente pas de formuler la *regula generalis*, mais qu'il se donne pour tâche au contraire d'en fournir la légitimation et que c'est ce qui l'oblige à s'engager dans l'élucidation du faux, du *falsum*. Il tente à partir de là de reconstituer la démarche de pensée de Descartes. Il s'agit par l'analyse du faux d'assurer la validité du critère de la connaissance. Le point de départ est le *cogito sum* en tant qu'expérience d'un être fini qui n'est donc pas lui-même le fondement de son existence,

1. *Ibid.*, § 16 b, p. 106-107.

2. *Ibid.*, § 22, p. 128

3. *Ibid.*, § 17, p. 111.

4. *Ibid.*, § 20, p. 117

5. *Meditationes de prima philosophia, op. cit.*, p. 35.

mais qui trouve en soi-même l'idée de Dieu comme être infini. Si Dieu existe et si je lui suis redevable de mon existence, la perception claire et distincte qui constitue la perfection de mon être est donc vraie. Mais si mon être me vient de Dieu, comment se fait-il donc que je me trompe ? Ce n'est donc qu'à partir du moment où j'ai démontré que Dieu ne peut être la cause de l'erreur que le critère de la connaissance est véritablement fondé.

Le résultat essentiel de l'interprétation que Heidegger donne du *verum esse* chez Descartes et Thomas d'Aquin, dont l'ontologie constitue la base des déterminations cartésiennes du faux et du vrai, est la détermination du caractère d'être de la *cogitatio* au sens de la connaissance comme *creatum esse*. Avec l'*ens creatum*, c'est l'être de l'*intelligere*, de la connaissance qui se voit défini. C'est à partir de cet horizon que Descartes définit plus précisément l'être de la *cogitatio*, de la connaissance, et qu'il conçoit cette dernière comme un *judicare*, un jugement, par lequel l'homme peut atteindre la *perfectio hominis*, c'est-à-dire l'*assecutio veritatis*, la poursuite de la vérité. L'être de l'homme exige en effet pour atteindre à sa perfection que l'erreur soit surmontée, et c'est la raison pour laquelle il doit se soumettre à une réglementation déterminée. C'est dans l'établissement de cette réglementation que le caractère de souci de la connaissance s'exprime pour la première fois clairement. Il s'agit de rechercher la vérité en se tenant sous cette réglementation déterminée et ainsi la connaissance a-t-elle prédéterminé la voie de son accomplissement qui advient comme *continere* et *abstinere*, qui sont eux-mêmes des modes du *dubitare*. Celui-ci s'accomplit de telle sorte qu'il rencontre finalement quelque chose d'indubitable qui satisfait au sens de la règle.

Descartes définit donc l'être de la connaissance humaine à partir de la détermination de l'être comme *creatum esse* : c'est ce qui ressort de ce passage de la *Méditation IV* où Descartes dit qu'il est « comme un milieu entre Dieu et le néant »¹. Heidegger se réfère à un autre passage de la même *Méditation*, où Descartes définit la volonté en tant que ce qui « me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu »² pour déterminer l'*ens medium*, dans la mesure où il est un *ens perfectum* – non certes un *sumum perfectum*, mais précisément un *medium perfectum* – à partir du mode d'être de la *voluntas* : « Ainsi le véritable *medium ens* est

1. *Meditationes*, op. cit., p. 54.

2. *Ibid.*, p. 57.

donc la *voluntas* »¹. C'est donc dans la mesure où Descartes conçoit l'être de l'homme à partir de la connaissance, qu'il doit définir celle-ci comme *judicium*, car ce n'est que par là que l'être de l'homme se voit rattaché à la perfection suprême, puisque le *judicium* représente un *modus volendi*, un mode du vouloir et qu'il signifie *assensionem praeberere*, donner son assentiment. Ce qui est important pour Heidegger dans une telle détermination de la connaissance comme jugement, c'est qu'elle constitue le premier pas par lequel on s'éloigne du véritable sens de l'*alèthès* grec, constitué selon lui par l'étant lui-même tel qu'il est découvert dans la connaissance et non par l'énonciation qui se rapporte à lui et qui peut être considérée indépendamment de celui-ci dans sa « validité » propre², comme c'est le cas avec Lotze, auquel se réfère Husserl, qui définit précisément la vérité comme *Geltung*, validité, définition qui est elle-même l'origine de la définition de la vérité comme valeur dans le néo-kantisme de l'école de Bade.

On voit clairement maintenant à partir de quelle perspective ontologique Descartes a été amené à comprendre la connaissance comme *judicare*, comment celui-ci doit se soumettre à une règle qu'il a lui-même posée, comment à partir de là le connaître s'accomplit sur le mode du *dubitare* afin de s'assurer un fondement qui satisfasse à l'exigence de la connaissance et comment la connaissance ainsi envisagée aboutit à l'ouverture d'un champ particulier d'être, celui de la conscience.

L'établissement de la réglementation de la connaissance ne peut donc être interprété qu'à partir de la conception que Descartes se fait de l'être de l'homme : telle est la thèse heideggerienne. À ses yeux l'expérience fondamentale (*Grunderfahrung*) de Descartes n'est pas celle du seul *cogito*, mais celle de soi comme d'un *medium ens*, entre Dieu et le néant : « C'est se méprendre totalement au sujet de la philosophie cartésienne que d'orienter son interprétation à partir de la seule donnée première du *cogito sum*. Car avec lui sont en même temps posées toute la démonstration de l'existence de Dieu et l'ontologie sur laquelle cette dernière repose. Il est erroné de penser que toute sa philosophie s'est édifiée sur le seul principe de la conscience, qu'il aurait pour ainsi dire posé de sa propre autorité »³. L'être de l'homme ainsi défini comme *ens medium* trouve sa plus haute

1. GA 17, § 34, p. 199.

2. *Ibid.*, § 21, p. 124-125.

3. *Ibid.*, p. 312 (Appendice).

perfection dans la détermination d'être qui le met dans la proximité de l'être de Dieu, et cette détermination d'être est la *libertas*. Heidegger cite à l'appui de l'idée selon laquelle la liberté fait partie des expériences qui sont données avec le *sum res cogitans* un passage du paragraphe 41 de la première partie des *Principes* : « Nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement »¹. À partir de là, il devient clair que la connaissance doit être définie comme un *modus volendi*, c'est-à-dire comme un *iudicium*, comme l'*assensus* donné à une *perceptio*, et une telle définition de la connaissance implique l'exposition de l'homme à la possibilité de l'erreur. Si l'homme veut accéder à son être véritable, il doit accomplir la connaissance de manière à éviter l'erreur, c'est-à-dire en refusant son *assensus* en présence d'un manque de clarté de la *perceptio* et en constituant en *habitus* le *continere* et l'*abstinere*. En d'autres termes, le vrai doit se montrer de telle manière qu'on puisse décider à partir de lui si on doit ou non lui donner son assentiment. La règle doit donc contenir l'indication de la *manière* dont la vérité doit nous atteindre afin que nous puissions lui donner notre assentiment. Cette règle nous guide donc vers la présentation de la vérité tout en nous donnant le critère de l'*assensus*.

Il s'agit maintenant de considérer de plus près la règle générale en elle-même, c'est-à-dire en tant que *clara et distincta perceptio*. Il faut tout d'abord préciser le sens de *perceptio*, en rappelant la distinction que fait Descartes dans le paragraphe 41 des *Principes* de deux *modi*, le *modus percipiendi* et le *modus volendi*. *Perceptio* au sens strict signifie *intelligere*, au sens large elle englobe *imaginari* et *sentire*. Quant à la *claritas*, elle est définie par les caractères selon lesquels le vrai nous atteint, comme l'indique le paragraphe 45 des *Principes* : « J'appelle claire [la perception] qui est présente et manifeste à un esprit attentif »². La perception est donc claire quand elle est expressément saisie et pour être ainsi saisie elle doit être présente et non pas seulement représentée. Elle doit de plus être une *res aperta*, une chose donnée de manière directe et qui doit pouvoir attacher le regard, « de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les

1. R. Descartes, *Œuvres et Lettres*, textes présentés par A. Bridoux, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1953, p. 589.

2. *Ibid.*, p. 591.

regarder»¹. Pour pouvoir être distincte, la perception doit être claire et le moment de la distinction qui consiste en ce qu'une perception est « précise et différente de toutes les autres » est le moment spécifique de la claire délimitation du clair lui-même, ce qui implique que le moment de la distinction est fondé sur celui de la clarté. Heidegger évoque à ce propos l'exemple donné par Descartes dans le paragraphe 46, celui de la douleur dont on a une connaissance claire sans qu'elle soit pour cela toujours distincte, puisque le plaignant la juge localisée dans une partie de son corps et la confond avec ce faux jugement, alors qu'elle concerne la *res cogitans*. L'être de la connaissance, en tant qu'il constitue l'être libre de l'homme, a, du fait que celui-ci est exposé à la possibilité de l'erreur, besoin d'être guidé, c'est-à-dire que lui soit fourni le fondement de son assentiment et c'est là le rôle de la règle qui consiste donc à assurer le mode de rencontre du vrai pour le jugement afin qu'il soit possible de décider de donner son assentiment ou de s'abstenir.

Il s'agit ensuite de se poser la question de la provenance des critères de clarté et de distinction. Or la règle en tant que règle générale ne contient en elle-même aucune indication à l'égard d'un domaine déterminé d'application. La règle est règle pour la connaissance, c'est-à-dire pour la connaissance scientifique. Il faut donc s'interroger sur la provenance de l'idée de science que Descartes promet et la question est ici la suivante : d'où lui vient son concept de science ? Y a-t-il pour lui des expériences déterminantes de l'histoire de la connaissance sur lesquelles il se fonde pour y puiser une idée déterminée de la science ? Pour répondre à ces questions, Heidegger indique qu'il s'agirait de produire une interprétation complète des *Regulae* et qu'il se contente dans ce qui suit d'en indiquer les éléments les plus essentiels. Il rappelle que la science est déterminée par Descartes dans les *Regulae* comme *cognitio certa et evidens* et que ses moments constitutifs sont l'*intuitus* et la *deductio*. L'*intuitus* est le côté de la connaissance qui a la fonction fondamentale de donner l'objet de sorte que l'assentiment soit rendu possible. C'est pourquoi Heidegger insiste sur le fait que tout *intuitus* est du point de vue de la connaissance un *judicare*. L'*intuitus*, dans la mesure où il n'est pas un produit de la méthode, mais où il provient de la seule lumière naturelle, constitue donc l'instance donatrice du fondement. Or la question se pose, devant une telle définition

1. *Ibid.*

de la science : y a-t-il des connaissances qui satisfassent à l'exigence de l'*intuitio* ainsi définie ? La considération de la règle qui enjoint de ne prendre en vue que des objets qui sont appréhendés selon une *evidens et certa perceptio* nous conduit à la science de l'arithmétique et de la géométrie. C'est à partir de ces sciences que Descartes a donc conçu son idée de science.

L'interprétation de la connaissance scientifique n'est cependant pas orientée à partir de l'objet de la science, mais à partir de l'idée de certitude et d'évidence. Il s'agit d'une réflexion de genre tout à fait formel, sans rapport à un domaine particulier d'objets. Ceux-ci doivent, de ce point de vue, être tels qu'ils puissent être saisis sans incertitude. L'objet doit donc être *purum et simplex*, si la science qui les concerne doit être une *certa et evidens cognitio*. C'est donc à partir de l'idée de science que les objets possibles de celle-ci sont déterminés. Les disciplines qui présentent de tels objets sont l'arithmétique et la géométrie. Descartes a donc orienté son idée de la science à partir des disciplines mathématiques, et, ce qui est déterminant, selon une conception qu'il a lui-même élaborée à partir de ces sciences de l'idée de la science comme *clara et distincta perceptio*. À partir de la mathématique, ce n'est pas en effet seulement l'idée des objets possibles d'une science, mais aussi l'idée de la méthode et du développement méthodique qui est conçue.

On peut donc conclure en soulignant le fait que la règle générale définit le souci de la connaissance comme souci de la certitude, ce qui implique que le souci de la connaissance ainsi défini concerne non pas les objets, mais la *manière* dont ils sont appréhendés et dont l'appréhension permet l'assentiment. Le souci de la connaissance ne concerne donc l'*ens* que par le détour du *certum*. On comprend à partir de là la nécessité pour la règle d'être générale : c'est à partir d'elle que sont normés les domaines de connaissance auxquels elle s'applique. Heidegger insiste sur le fait que Descartes opère une transformation complète des sciences fondamentales, mathématique, physique, théologie, métaphysique, dans le sens de la *regula generalis*. Car avec cette transformation, le souci de la connaissance s'est lui-même transformé : il se porte atteinte à lui-même (*vergreift sich*), c'est-à-dire qu'il ne voit plus ses propres possibilités, mais s'empêtre en lui-même dans la mesure où il se réclame de la règle comme *regula*

*generalis*¹. Ce processus n'advient cependant pas sous la domination du développement scientifique, mais comme une décision « ontologique » de la part de Descartes. D'où la conclusion de Heidegger : « *Le vieux fonds de l'ontologie scolastique* a été, de manière inattendue, transformé par Descartes, mais non au sens où il lui serait venu à l'idée de fonder une théorie de la connaissance. La théorie de la connaissance lui importe peu. Ce sont des considérations *purement ontologiques* qui l'ont mu. Le phénomène de la connaissance en tant que tel n'a joué ici qu'un rôle secondaire. Par contre, la *transformation* véritable réside en ceci qu'il a interprété le *verum* comme *certum tout en laissant de côté la base entière de l'ontologie*, de sorte que ce geste apportait avec lui une transformation de l'être de l'homme »².

CRITIQUE DE LA REPRÉSENTATION ET DE LA PERCEPTION

La description phénoménologique a chez Heidegger comme fondement non pas une réflexion qui permet la prise en vue du vécu comme d'un donné, mais l'explicitation d'une existence, l'*Auslegung* étant définie comme un comportement préthéorique dans lequel la thématization n'a pas le sens d'un acte réflexif mais prend place au sein de l'exister lui-même sans qu'il soit besoin de le mettre en suspens (*epokhè*) pour l'objectiver. Car les structures que l'analyse existentielle du *Dasein* est appelée à thématiser sont déjà données de manière non thématique dans l'expérience quotidienne. Dans l'ontologie fondamentale il ne s'agit pas pour le *Dasein* de se livrer à une construction spéculative à propos de son être propre, mais de rendre thématique ce qui est déjà une détermination de son être, à savoir sa structure originellement compréhensive. Heidegger le souligne lui-même avec force, la question de l'être n'est pas une question théorique, elle n'est rien de plus que la « radicalisation d'une tendance appartenant au *Dasein* même »³, au sens où déjà Kant disait que la métaphysique n'est pas une science mais une disposition naturelle de l'homme. C'est la raison pour laquelle tout comme Kant parle de *metaphysica naturalis*, Heidegger parle de la compréhension préontologique de l'être qui précède toute élaboration

1. *Ibid.*, § 37, p. 224.

2. *Ibid.*, § 38, p. 226.

3. SZ, § 4, p. 15.

philosophique thématique, toute ontologie expresse. L'analytique existentielle est en effet fondée sur une compréhension existentielle, c'est-à-dire sur la compréhension de soi-même qui guide concrètement le *Dasein* dans son existence, l'analytique existentielle a une racine existentielle, c'est-à-dire ontique¹, ce qui implique que la philosophie n'est qu'une possibilité existentielle de l'homme.

Cependant les structures ontologiques de l'existence ne sont pas données en tant que telles dans l'expérience quotidienne, elles requièrent pour être thématiques une seconde expérience qui les révèle en tant que telles. Cette seconde expérience n'est pas pure réflexion ou vision, saisie d'un pur donné, mais interprétation et découverte de ce qui se montre, non pas seulement appréhension, mais compréhension et *conquête* de ce qui se dissimule au regard immédiat. Heidegger souligne en effet que « c'est justement parce que de prime abord et le plus souvent les phénomènes *ne sont pas* donnés qu'il est besoin d'une phénoménologie »². Ce que l'herméneutique existentielle articule et révèle est déjà préarticulé et pré-révéle dans la compréhension existentielle, c'est-à-dire dans l'accomplissement de l'existence lui-même. En d'autres termes, l'herméneutique est d'abord un *mode d'existence* avant d'être un mode de connaissance. La possibilité comme la nécessité de l'herméneutique surgissent de l'existence et y renvoient. C'est ici que l'on trouve déjà ce que Heidegger nommera la structure circulaire du comprendre, le fameux « cercle herméneutique » selon lequel la philosophie prend son origine dans la facticité même de l'existence et fait retour à son fondement pour démontrer sa propre légitimité. La définition de la philosophie par laquelle Heidegger conclut l'exposé du préconcept de phénoménologie dans le paragraphe 7 résume ce mouvement complexe : « La philosophie est une ontologie herméneutique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il jaillit et là où il re-jaillit »³. L'existence est l'origine et la fin du questionnement philosophique, de sorte que les questions philosophiques ne « jaillissent » pas seulement de l'existence, mais « rejaillissent » aussi sur celle-ci, au sens où elles la rendent transparente à elle-même. On voit ici avec clarté que le terme d'herméneutique

1. SZ, § 4, p. 13.

2. SZ, § 7, p. 36.

3. SZ, § 7, p. 38.

caractérise une phénoménologie qui, au lieu de rompre par l'*epokhè* avec l'attitude naturelle et l'enracinement de l'existence dans le monde, se donne au contraire pour tâche de thématiser ceux-ci. C'est donc la voie de la thématisation du « monde de la vie », voie qu'emprunte le dernier Husserl, que reprend en un nouveau sens Heidegger.

C'est aussi sur cette même phrase que se clôt la deuxième section de *Sein und Zeit*, dans le dernier paragraphe de l'œuvre publiée en 1927¹. Le problème est de savoir si l'ontologie doit être fondée ontiquement et dans ce cas quel étant doit assumer cette fonction de fondation. Qu'il n'y ait pas de fondation ontologique mais seulement une fondation ontique de la philosophie, c'est là sans doute l'idée la plus propre à Heidegger qui, à cet égard, répète Kant² et qui insiste sur le fait que la question de l'être, loin d'être une question abstraite et générale, est au contraire la plus concrète des questions précisément parce qu'elle met en jeu l'existant singulier lui-même. Ce n'est donc pas par choix arbitraire que le fondement de l'ontologie est le *Dasein* lui-même et non pas quelque autre étant, car c'est au contraire le propre de toute ontologie précédente d'avoir pris comme fondement ontique inaperçu de son enquête la chose en tant que simple donné, ou comme dans l'ontologie formelle de Husserl, qui répète à cet égard la tradition, le « quelque chose en général », le *ti* de Platon et d'Aristote. Ce que peut au plus faire une telle tradition, celle de l'ontologie abstraite, qui travaille avec une idée de l'être empruntée à ce que l'on pourrait nommer une métaphysique de la *Vorhandenheit*, de la présence subsistante, c'est aboutir, comme c'est le cas avec Husserl, à la pensée de la différence ontologique entre conscience et chose, qu'un « abîme de sens sépare »³. Husserl a pourtant bien posé la question de la genèse du concept de « pure chose ». Dans *Expérience et jugement* il a élaboré la question de la genèse des concepts logiques et du jugement, de même que dès les *Recherches logiques*, il a conçu, en opposition au kantisme, la notion d'intuition catégoriale, qui suppose une « vision du catégorial » similaire à celle du sensible et édifiée sur elle et qui réfute donc l'idée d'une pensée

1. SZ, § 83, p. 436

2. Voir à ce sujet la conclusion du cours inaugural de 1929, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », où Heidegger affirme, en se fondant sur un passage du *Phèdre* de Platon, que « dans la mesure où l'homme existe, advient d'une certaine manière le philosophe » (QI, p. 72, trad. mod.), retrouvant ainsi l'idée kantienne d'une *metaphysica naturalis*.

3. *Idées directrices*, op. cit., § 49, p. 163.

non fondée sur la sensibilité tout comme celle d'un intellect pur et autonome, raison pour laquelle Heidegger a précisément toujours privilégié la sixième *Recherche*. Cette tentative de rattachement du logique au mondain se déploie dans *Expérience et jugement* comme thématization de l'expérience antéprédicative qui est à la base du jugement prédicatif. Mais pour Husserl, l'évidence objective originaire est celle de l'individuel, substrat ultime de l'activité judicative au sens large, alors que pour Heidegger, c'est celle du monde ou plutôt de l'*Umwelt*, du monde environnant de la préoccupation à l'intérieur duquel le *Dasein* ne rencontre pas des objets isolés, mais a affaire à un réseau de renvois entre des « outils », qui ne sont pas présents comme des choses pourvues de qualités, mais qui se présentent comme des « capacités d'action », qui sont *zuhanden*, c'est-à-dire « maniables » et donc essentiellement en relation les uns avec les autres.

Chez Husserl, le primat que son maître Brentano accordait à la représentation, à la *Vorstellung*, se voit reconduit¹. Dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, Brentano distinguait trois classes fondamentales d'activité psychique : les représentations, les jugements et les mouvements de l'âme (phénomènes d'amour et de haine), mais il considérait cependant que ces trois espèces fondamentalement différentes de phénomènes psychiques sont soit des représentations soit ont comme fondement des représentations². La représentation, par laquelle « quelque chose nous apparaît » est le fondement de tout autre acte psychique, puisqu'il faut que quelque chose soit d'abord donné s'il doit donner lieu à un jugement, être l'objet d'un acte de volonté ou l'occasion d'un état affectif. La représentation est ainsi chez Brentano le mode originel de l'intentionnalité en tant qu'elle octroie la simple *présence* de l'objet. Husserl, s'il voit dans la perception le modèle même de l'analyse intentionnelle, considère pourtant les visées affectives ou volitives comme des intentionnalités à part entière et affirme qu'elles font partie de la classe générale des actes objectivants, c'est-à-dire des actes qui « constituent » originellement des objets. Mais ces actes sont pour lui des vécus complexes, qui possèdent un noyau de sens, sur le fondement duquel s'édifient les « couches » volitive et affective et qui seul est véritablement « objectivant », de sorte que le primat intellectualiste de la représentation se voit ainsi réaffirmé à l'intérieur d'une

1. Voir à ce sujet mon article « La critique de la représentation chez Heidegger : présence et représentation », *Philosophie*, n° 71 (septembre 2001), Paris, Minuit, p. 48-57.

2. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, *op. cit.*, p. 94.

phénoménologie originale de la *praxis*¹. Il est vrai que le dernier Husserl met en question, dans le cadre de la problématique de la *Lebenswelt*, le primat de l'attitude théorique. Il n'en demeure pas moins cependant qu'à ce niveau la perception continue d'être considérée comme le rapport primordial à l'étant, puisque le sensible constitue la couche fondamentale du monde de la vie. Du fait que le sujet percevant appartient lui-même, de par son corps propre, à cette couche fondamentale, la perception ne peut plus certes être considérée comme une pure contemplation, mais doit aussi inclure la couche kinesthésique et être comprise à partie du mouvement des organes du corps. Il ne suffit pas cependant de proposer une conception plus concrète et plus active de la perception pour sortir de l'idéalisme transcendantal, avec lequel la problématique de la *Lebenswelt* demeure parfaitement compatible, puisque si le monde de la vie est bien le fondement de toute théorie, c'est pourtant encore au moyen de l'acte éminemment théorique de la réduction qu'il peut devenir le thème d'une science.

Rompre avec le primat de la représentation en même temps qu'avec l'idéalisme transcendantal, cela implique pour Heidegger de ne plus considérer l'attitude théorique comme constituant l'accès primordial aux choses et au monde. Le monde n'est en réalité d'abord découvert que comme *Umwelt* quotidien et dans le cadre d'une attitude déterminée par rapport à l'étant intramondain, celle de la préoccupation (*Besorgen*), dans laquelle Heidegger voit le concept ontologique à partir duquel on peut comprendre aussi bien le comportement théorique que le comportement pratique. C'est pourtant ce dernier qui constitue le mode d'accès premier à l'étant intramondain qui n'est donc pas rencontré comme une chose simplement présente (*bloss vorhanden*), mais en tant qu'outil maniable (*zuhandenes Zeug*) faisant partie d'un ensemble d'outils dont il n'est pas séparable. Ce qui est ainsi primordialement découvert n'est donc jamais un étant isolé, mais un ensemble d'outils dont chacun renvoie à tous les autres. C'est l'ensemble de ces structures de renvoi dont le *Dasein* constitue la finalité dernière qui forme la structure ni objective ni subjective du monde. Ce dernier ne peut ni être découvert comme un objet, ni être le résultat d'une projection du sujet, mais seulement constituer la *significabilité*²

1. Cf. E. Husserl, *Recherches Logiques*, op. cit., tome II, 2^e partie, p. 191 sq.

2. SZ, § 18, p. 83 sq.

d'une existence qui ne peut se comprendre elle-même qu'à partir du rapport qu'elle entretient nécessairement avec son *Umwelt*.

C'est sur cette transcendance du *Dasein* qui est toujours déjà dans un monde à partir duquel seul il peut se comprendre lui-même que se fonde toute intentionnalité et toute visée de l'étant intramondain. Par sa problématique de la *Lebenswelt*, Husserl visait lui aussi à rendre compte du commerce quotidien que nous entretenons avec les choses, mais il le faisait encore avec des moyens théoriques, ce qui explique que, malgré la conception concrète qu'il se faisait de la perception, il ait continué à donner unilatéralement un primat à l'appréhension de la chose isolée. La perception ne reçoit chez lui un rôle directeur que parce qu'elle livre la pure présence « sensible » de la chose, seule susceptible d'être prise en vue par le regard théorique, alors qu'elle échappe au comportement pratique qui n'est attentif qu'à la maniabilité de l'étant. Cela n'implique pas pour autant que la *praxis* soit aveugle : elle possède au contraire une « vue » qui lui est propre et qui se distingue radicalement du savoir théorique qui n'est que la saisie thématique d'une présence donnée, d'une *Vorhandenheit*. Heidegger la nomme *Umsicht*, circonspection¹, et entend par là la compréhension non thématique de la structure de renvoi qui définit la maniabilité, au sens où c'est précisément le propre de l'étant maniable que de s'effacer pour ainsi dire derrière sa maniabilité. Il y a cependant des modes de la préoccupation quotidienne dans lesquels l'étant maniable s'impose à l'attention, lorsque par exemple l'outil s'avère inutilisable, qu'il est manquant ou qu'il dérange. Ces modes déficients de la préoccupation quotidienne mettent en évidence les conditions de possibilité d'un regard théorique, à savoir la dé-mondanésation de l'étant maniable par laquelle il peut apparaître comme une chose simplement donnée, ein *Nur-Vorhandenes*.

Car dans la perspective heideggérienne, on ne peut définir l'attitude théorique que d'un point de vue génétique à partir du commerce premier que le *Dasein* entretient avec le monde dans la préoccupation quotidienne et on ne peut voir dans la connaissance qu'un mode du *Dasein* fondé sur l'être dans le monde. Il faut donc, pour passer de la *Zuhandenheit*, de la maniabilité, à la *Vorhandenheit*, à la pure pré-sence, une mutation de la compréhension de l'être de l'étant qui équivaut à une dé-mondanésation, plus précisément à une levée des bornes de l'*Umwelt* (*Entschränkung der*

1. *Ibid.*, § 15, p. 69.

Umwelt)¹ par laquelle c'est le tout de l'étant présent qui devient alors thème. La thématization accomplit l'objectivation de l'étant et rend ainsi possible une *insigne mise en présence* de l'étant (*eine ausgezeichnete Gegenwärtigung des Seienden*)² qui se distingue de la présence qu'octroie la circonspection de la préoccupation quotidienne par le fait qu'elle constitue un *apparaître explicite* de l'étant.

On comprend à partir de là, comme Heidegger le précise en note, que « la thèse selon laquelle toute connaissance a pour but l'“intuition” a pour sens temporel : toute connaissance est présentation (*Gegenwärtigen*) »³. Le privilège reconnu par Husserl à la perception sensible, qu'il définit lui-même comme une présentation, signifie donc le privilège dévolu à une dimension temporelle, celle du présent (*Gegenwart*). Le rapport à l'objet, au *Gegenstand*, à ce qui se tient en vis-à-vis (*gegen*), est le mode insigne de la présentification. Mais tout autant que le comportement pratique, l'objectivation de l'étant qui advient par le regard théorique présuppose la transcendance du *Dasein* et la présentification n'est elle-même possible que si l'être de l'étant présentifiant se fonde sur la temporalité. La racine commune de la *theôria* (la préoccupation visant à la connaissance) et de la *praxis* (la préoccupation quotidienne circonspecte) réside dans la structure ontologique du *Dasein* que Heidegger nomme *Sorge*, souci, et dont le sens est la temporalité. Heidegger donne du souci la définition suivante : « être-en-avant-de-soi-déjà-dans (le monde) comme être-auprès-de (l'étant faisant rencontre de manière intramondaine) »⁴. Il y a donc deux manières d'être auprès de l'étant intramondain, l'une « opératoire » par laquelle l'ensemble des outils se présente sous la figure de la maniabilité à la préoccupation quotidienne, l'autre « thématique » par laquelle le tout de l'étant se présente de manière insigne ou se re-présente sous la figure de la présence donnée, de la *Vor-handenheit*. L'acte perceptif ne consiste donc pas pour le *Dasein* à quitter la sphère intérieure dans laquelle il serait

1. *Ibid.*, § 69 b, p. 362.

2. *Ibid.*, p. 363.

3. *Ibid.*, note 1. Heidegger précise ici que Husserl utilise l'expression « présenter » pour caractériser la perception sensible et renvoie aux *Recherches Logiques*, en particulier au § 37 de la sixième Recherche où Husserl distingue le présenter (*Gegenwärtigen* ou *Präsentieren*) en tant que caractère intentionnel de la perception de la simple présentification (*Vergegenwärtigung*) de l'imagination qui ne livre pas l'objet lui-même, mais seulement son image.

4. *Ibid.*, § 41, p. 192.

préalablement enfermé pour se diriger au dehors et l'accomplissement de la perception ne consiste pas davantage à réintégrer avec le butin conquis la « boîte » de la conscience, mais le *Dasein* demeure dans la connaissance tout autant « dehors » qu'il l'était déjà dans la préoccupation manipulante : « Dans le “simple” savoir de ce qu'il en est de l'être d'un étant, dans la “pure” représentation de celui-ci, dans le fait de “simplement” y “penser”, je ne suis pas moins auprès de l'étant au dehors dans le monde que lorsque je m'en saisis de *façon originnaire* »¹. La perception ne peut par conséquent plus à la manière classique être conçue comme ce processus par lequel le sujet se procure des représentations des choses et les stocke à l'intérieur de lui-même pour ensuite se demander comment elles s'accordent avec la réalité.

L'idée fondamentale de Heidegger, c'est donc que l'attitude théorique, le pur percevoir, et son corrélat, la chose simplement donnée pourvue de qualités, avec le langage qui lui correspond, le jugement prédicatif, n'est pas le rapport originnaire au monde. Car le premier rapport fondateur n'est pas rapport à un objet, mais rapport au monde lui-même comme significabilité. L'essentiel de la critique que Heidegger adresse à Husserl dans *De l'essence du fondement* consiste à montrer que l'intentionnalité de la conscience continue à se mouvoir dans l'horizon de la relation sujet-objet, même si elle permet de penser plus dynamiquement le psychique que ne le fait la tradition psychologique, et en dépit du rejet du mentalisme qu'elle implique et de la reconnaissance d'une intentionnalité propre de l'affectif et du pratique à laquelle elle conduit.

Pour Heidegger la relation sujet-objet est dérivée, car ce qui permet à un sujet de rencontrer un objet, c'est l'établissement préalable d'un terrain commun entre eux. Le monde est ce terrain commun : il précède l'objet, car il est une structure du *Dasein* et non pas la totalité de l'étant. Le monde n'est ni la somme des objets ni une structure du sujet, il n'est ni purement objectif, ni purement subjectif, il est cette structure de significabilité à partir de laquelle il peut y avoir rapport intentionnel entre sujet et objet, et ce que Heidegger laisse entendre dans *Sein und Zeit*, c'est que l'ouverture au monde du *Dasein* ne consiste précisément pas en un acte intellectuel, mais relève plutôt de ce que la tradition nomme « affectivité ». A cet égard, l'existential que Heidegger nomme *Befindlichkeit*, disposition, a une

1. *Ibid.*, § 14, p. 62.

importance fondamentale¹ : c'est le fait de « se trouver » dans le monde qui caractérise originellement l'existant qui ne pourra qu'ensuite rencontrer sur cette base l'étant individuel. Cette ouverture au monde qu'il est toujours-déjà constitue le véritable sens du « passé » pour le *Dasein*, mais c'est un « passé » qui n'est pas révolu, qui ne constitue nullement un fond substantiel pour le *Dasein* mais qui au contraire s'actualise sans cesse en étant repris par la compréhension, qui est projection du monde. On peut certes penser que *Befindlichkeit* et *Verstehen* sont deux nouveaux noms de ces sources séparées de la connaissance que sont chez Kant la sensibilité et l'entendement, mais ce qui est propre précisément à Heidegger, c'est le fait de penser leur « cooriginarité » et donc leur entrelacement, ce qui implique du point de vue temporel que passé et avenir, être-jeté et projet, passivité et activité, sont inséparables et renvoient l'un à l'autre. À ces deux existentiels, Heidegger ajoute l'existential du discours², *Rede*, qui assure donc l'actualisation des deux premiers ou leur articulation. Car il n'est pas d'existence qui ne s'explicite en un discours sur soi et le monde.

Mais il ne faut pas confondre le discours en tant que structure existentielle et l'énonciation, qui en est un mode dérivé et qui correspond à l'attitude proprement théorique et à l'ontologie de la *Vorhandenheit*, de la présence donnée. Il y a en effet une explicitation plus originelle que l'énonciation et qui rend possible cette dernière. L'explicitation dans laquelle Heidegger voit le développement de la compréhension, c'est-à-dire sa réalisation concrète, est caractérisée par la structure de l'en tant que. Elle peut s'effectuer par l'action ou par le discours. Ce qui est remarquable à ce niveau, c'est que la structure d'explicitation de l'étant maniable (du *Zuhandene*) nous renvoie à ses capacités, à ce que Platon nomme ses *dunameis*, sans que soit posé à part le sujet des *dunameis*. L'outil, le *Zeug*, se confond avec ses possibilités : le marteau est « compris » comme servant à marteler, le clou comme servant à accrocher, etc. L'explicitation peut donc ici se réaliser hors langage, dans l'antéprédicatif. Ce qu'apporte de nouveau l'énonciation, la prédication, c'est la position du sujet, du substrat. Or, pour cela, il faut un changement, une modification du rapport au monde, qui nous fait passer de l'outil à la chose pure et simple. Ce changement n'est pas une rupture totale avec la préoccupation, mais une

1. *Ibid.*, § 29, p. 137.

2. SZ, § 26, p. 133.

modification de celle-ci, une modification de l'intérêt, pour reprendre ici une terminologie kantienne, qui de pratique devient théorique. La préoccupation se réduit alors au pur regard, isole l'étant particulier, le pose sous la figure du substrat, du sujet, auquel s'ajouteraient des qualités.

Ce qui s'ouvre dès lors, c'est l'espace prédicatif, logique, au sens aristotélien du terme. Or ce niveau est précisément celui du rapport à l'objet et de l'intentionnalité de la conscience. Il y a là un renversement des rapports qui régissent la préoccupation. Ce sont ses capacités et sa destination qui explicitaient l'outil, alors que maintenant, c'est la substance qui constitue la raison de ses prédicats. Un tel renversement a un retentissement sur la conception du langage : le langage est compris comme énonciation et l'énonciation elle-même est comprise comme une forme de présence donnée. C'est pourquoi, déjà dans le monde grec, la langue est comprise à partir de la *phônè*, de la présence donnée du son, de sa « matérialité » et toute théorie du langage est d'abord phonologie. Heidegger montre que c'est d'une telle conception de la langue comme ensemble d'éléments présents, de la langue comme substance, que provient la théorie classique de la vérité comme adéquation de la *res* à l'intellect, en tant qu'ils constituent deux étants qu'il faut donc supposer homogènes et de même valence ontologique.

LA NOTION DE *STIMMUNG* ET SON RÔLE DANS LA PENSÉE DE HEIDEGGER

La notion de *Stimmung*, terme par lequel, à côté de *Laune* (humeur) ou de *Gefühl* (sentiment), on se réfère en allemand au domaine de ce que nous nommons « affectivité », a pris une grande importance dans la pensée de Heidegger. L'essentiel de l'interprétation que Heidegger nous donne de la *Stimmung* consiste à voir en elle non pas un simple phénomène psychologique, mais une expérience *ontologique*. Il s'oppose en ce sens à toute une tradition, la tradition rationaliste qui enseigne que le travail du concept et la rigueur philosophique ne sauraient se concilier avec le tumulte des passions. Mais c'est surtout pour le rationalisme moderne qui privilégie la clarté et la distinction de l'idée que les mouvements affectifs se voient dépourvus de toute vérité.

Comme on l'a déjà indiqué, les choses commencent cependant à changer avec la phénoménologie et le retour à la notion antique et médiévale d'intentionnalité. Après Brentano qui divise les phénomènes

psychiques en trois classes : les représentations (*Vorstellungen*), les jugements (*Urteile*) et les mouvements affectifs (*Gemütsbewegungen*) dans sa *Psychologie du point de vue empirique*¹, Husserl est le premier à voir dans l'affectivité une intentionnalité à part entière et non pas un simple épiphénomène. Déjà Kant avait distingué dans sa table des facultés de l'âme, à côté des deux facultés « objectives », la faculté de connaître et celle de désirer, la faculté « subjective » du sentiment de plaisir et de déplaisir. Or il y a un double sens, objectif et subjectif de la notion d'*Empfindung*. *Empfindung* peut signifier représentation d'une chose par les sens, et il s'agit ici d'une réceptivité appartenant à la faculté de connaissance, ce qui implique que dans ce cas la représentation est rapportée à l'objet. Mais *Empfindung* peut signifier aussi une détermination du sentiment de plaisir et de déplaisir, et dans ce cas la représentation « n'est rapportée qu'au sujet et ne sert à aucune connaissance, pas même celle par laquelle le sujet se connaît lui-même »². Ce qui était ainsi affirmé par Kant contre le rationalisme classique, pour lequel le sensible n'est que de l'intelligible confus, c'est l'autonomie du sentiment, reconnue comme constituant une faculté à part entière de l'homme, en même temps que lui était pourtant déniée, de manière encore traditionnelle, toute valeur de connaissance.

Avec Husserl, l'affectif est élevé au rang d'intentionnalité véritable et donc de rapport objectif. Car le plaisir ou le déplaisir pris à une chose ne sont pas simplement rattachés par association à la représentation de cette même chose, mais c'est au contraire l'essence spécifique du plaisir et du déplaisir qui exige la relation à une chose qui plaît. Husserl affirme ainsi que « le plaisir et le déplaisir *se dirigent* sur l'objet représenté »³, de sorte qu'« un plaisir sans chose qui plaît n'est pas concevable »⁴. Il y a donc une intentionnalité affective, bien que tout phénomène affectif ne soit pas nécessairement intentionnel, ce qui est le cas de ce que Kant nommait sensation, et également de la *hylè* husserlienne, laquelle sert de « matière » à l'intentionnalité. Husserl distingue donc lui aussi entre *Gefühlsempfindungen* und *Gefühlsakte*, entre sensations affectives et actes affectifs. On peut déjà remarquer la difficulté rencontrée ici pour parler de

1. Cf. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., chap.6, p. 200 sq.

2. Cf. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1974, § 3, p. 51.

3. E. Husserl, *Recherches logiques*, op. cit., tome II, 2^e partie, *Recherche V*, § 15, p. 193.

4. *Ibid.*, p. 194.

l'affectif autrement qu'avec le vocabulaire de l'activité, en même temps que l'identité que semble poser ici Husserl entre intentionnalité et activité.

Cela explique que Husserl finisse par reprendre à son compte la théorie brentanienne selon laquelle tous les actes psychiques ont pour fondement des représentations, car la relation de *Fundierung*, contrairement à celle d'association, implique le « mélange » des relations intentionnelles représentative et affective. Brentano reconnaît en effet à la seule représentation le privilège de former une intentionnalité autonome. C'est cette théorie du primat des actes objectivants (*objektivierende Akte*) qui conduit Husserl à la fin des *Recherches logiques* à donner une solution finalement logiciste au problème aristotélicien de la distinction entre le discours apophantique et les autres sortes de discours (optatif, impératif, etc.) qu'Aristote réservait à la poétique ou à la rhétorique, et non à la logique, qui ne traite que des propositions susceptibles de constituer des jugements, c'est-à-dire d'être vraies ou fausses. Husserl pour sa part considère que les actes non objectivants, c'est-à-dire les vécus intentionnels qui ne servent pas à la connaissance, lorsqu'ils donnent lieu à des expressions, sont des particularisations contingentes des actes objectivants¹. Il n'y a donc pas en fin de compte de véritable possibilité pour les actes affectifs d'être *par eux-mêmes* des connaissances.

On pourrait évidemment objecter que l'on trouve chez le dernier Husserl une analyse de ce qu'il nomme lui-même « expérience antéprédicative ou réceptive » dans *Expérience et jugement*, où il montre que la perception d'objets présuppose un champ de prédonation passive, toute la difficulté consistant ici à distinguer ce qui, dans « l'éveil » de l'intérêt du Je pour l'objet, relève de la passivité ou déjà de l'activité². Mais l'analyse de l'expérience antéprédicative demeure chez Husserl centrée sur l'objet individuel, bien que celui-ci se voit rapporté à un champ de pré-donation passive dont il émerge et à un arrière fond objectif avec lequel il demeure constamment en relation. En outre, parce que la perception est déjà pour Husserl « une opération active du Je »³, l'accueil du prédonné ne peut être envisagé que « comme le degré inférieur de l'activité »⁴. Il semble donc

1. *Ibid.*, tome III, *Recherche VI*, § 70, p. 265.

2. E. Husserl, *Expérience et jugement*, trad. par D. Souche, Paris, P.U.F., 1970, § 17, p. 92-93.

3. *Ibid.*, § 15, p. 84.

4. *Ibid.*, § 17, p. 93.

que Husserl ait au fond toujours compris la passivité de l'affection comme une activité affaiblie et comme un stade préliminaire de l'intentionnalité objective, et ce qui le montre, c'est précisément le fait qu'il présuppose que l'affect pourrait être *localisé dans un objet*, de sorte que ce qui suscite l'activité de la conscience paraît encore être dans le domaine où règne l'intentionnalité, puisque ces deux concepts, objet et intentionnalité, semblent difficilement séparables.

Mais ce qui est à l'origine d'une affection, cela ne se dérobe-t-il pas par essence à toute capture intentionnelle ? Pouvons-nous réellement « situer » l'affectant ? Est-il dans l'objet ou dans la conscience ? Il ne peut en fait être identifié, car il dépend de cette capacité préalable d'être affecté que Husserl nomme réceptivité qui n'est pas « dans » le sujet, car elle vient en quelque sorte « avant » lui, et qui n'est pas non plus « dans » l'objet, puisque la rencontre de celui-ci la présuppose. N'étant donc ni dans le sujet, ni dans l'objet, elle ne peut être qu'« entre » eux. Que la conscience intentionnelle ne puisse devenir « maître » de ce que la tradition philosophique a nommé *pathos*, affect, ou *Stimmung*, c'est ce que Heidegger a mis en évidence, lui qui conçoit l'homme non plus comme un sujet intentionnel, mais comme cet « entre », ce *Zwischen* où peut advenir la rencontre du sujet et de l'objet, en tant que lieu d'ouverture au monde.

En effet, si l'affirmation de la corrélation de l'existentialité et de la facticité qui constituent l'être-dans-le-monde du *Dasein* paraît n'être au premier abord que la reprise d'une problématique kantienne, les deux existentiels fondamentaux du *Verstehen* (compréhension) et de la *Befindlichkeit* (disposition) semblant renvoyer à l'opposition des deux facultés ou sources de la connaissance que sont la sensibilité (*Sinnlichkeit*) et l'entendement (*Verstand*), la manière dont Heidegger conçoit la « réceptivité » de la *Befindlichkeit* exige justement le dépassement de l'opposition que Kant établit entre le moment objectif et le moment subjectif de la sensation et donc de l'opposition de deux facultés de l'âme, la sensibilité (*Sinnlichkeit*) et le sentiment (*Gefühl*)¹. Les deux existentiels fondamentaux, *Verstehen* et *Befindlichkeit*, constituent de manière égale-

1. Il faut noter à cet égard que la sensibilité n'apparaît pas dans le tableau d'ensemble des facultés qui clôt l'introduction à la troisième *Critique*, puisqu'à la faculté de connaître est rapporté, de manière fort traditionnelle, le seul entendement, dont on sait pourtant d'après la première *Critique* qu'il ne peut « travailler » sans le concours de la sensibilité et de cette faculté hybride qu'est l'imagination.

ment originaire l'ouverture essentielle du « là » du *Dasein*, qu'il s'agit de comprendre à la fois comme présence au monde et comme présence à soi¹. Ils ne sont donc nullement séparables comme le seraient deux composantes dont l'origine peut-être commune demeurerait inconnue de nous, comme le suppose Kant. Au contraire il y a déjà de la compréhension dans la disposition et il y a toujours de la disposition dans la compréhension, car il s'agit là de deux moments co-originaires.

C'est pourquoi il n'y a et il ne peut y avoir pour le *Dasein* de « pur donné » et de « pure affection » que sur la base d'une *privation* de la saisie compréhensive, et donc de manière dérivée par rapport à celle-ci². Heidegger n'utilise d'ailleurs pas le terme d'« affectivité », et il ne semble pas suffisant de se réclamer du fait qu'il traduisait en 1924 le terme augustinien d'*affectio* par *Befindlichkeit* pour traduire cette dernière en français par affection³. Car sous ce nom traditionnel n'est compris que ce que l'on oppose à une pure représentation. La *Befindlichkeit*, que les premiers traducteurs de *Sein und Zeit* rendaient de manière heureuse par « sentiment de la situation », puisque ce terme désigne aussi bien le sentiment « subjectif » du là que sa situation « objective »⁴, peut être rendue en français par « disposition ». Car « se trouver là », c'est toujours en même temps « se sentir » de telle ou telle manière – c'est le double sens du *sich befinden* allemand. Heidegger, qui met en relation *Befindlichkeit*, *Geworfenheit* et *Faktizität*, d'une part, *Verstehen*, *Entwurf* et *Existentialität* d'autre part, explique que la facticité d'une existence se révèle dans la *Gestimmtheit*, dans le fait d'être d'une manière ou d'une autre « affectivement » disposé, au sens où « la *Stimmung* révèle comment “on se sent”, comment “on va” »⁵. Or une telle facticité ne peut nullement être interprétée comme le *factum brutum* d'un étant préexistant à sa propre appréhension, d'un étant qui serait *vorhanden*, mais au contraire comme la

1. SZ, § 28, p. 133.

2. SZ, § 32, p. 149.

3. Il s'agit de la traduction proposée par E. Martineau, dans la traduction hors commerce de *Sein und Zeit* qu'il a publiée en 1985 aux éditions Authentica. Quant à la traduction par « disponibilité » qui est celle de F. Vezin, outre qu'elle constitue une violence linguistique difficilement acceptable, elle méconnaît la possibilité du français de donner au mot « disposition » le sens d'un être-disposé distinct de son résultat, la disposition en tant qu'état.

4. Cf. M. Heidegger, *L'Être et le Temps*, trad. par R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 301, note des traducteurs.

5. SZ, § 29, p. 134.

facticité d'un être qui a toujours à se prendre en charge lui-même parce qu'il est livré à soi-même comme ayant à « devenir » ce qu'il est. C'est ce que Heidegger exprime par l'expression *Faktizität der Überantwortung*, où le terme d'*Überantwortung* a le sens d'un transfert de responsabilité (*Verantwortung*) de soi à soi¹.

Il n'est pas contingent que les termes qui apparaissent ici en allemand fassent référence à l'idée de responsabilité et de réponse et au registre de la voix : il n'y a peut-être en effet de *Gestimmtsein* et de *Stimmung*, d'être-intoné et de tonalité, que pour un être qui existe sur le mode pour ainsi dire « éthique » de l'astreinte à la responsabilité de soi, c'est-à-dire sur le mode de l'être-jeté. Il faudrait ici souligner que *Stimmung* et *stimmen* viennent de *Stimme*, mot allemand d'origine inconnue, mais dont le sens premier est la voix au sens juridique de donner sa voix dans un vote. *Stimmen* signifie par extension faire entendre sa voix, appeler, nommer, puis être d'accord et enfin être disposé, d'où *Stimmung*, qui a le sens d'accordage (d'un instrument de musique), puis celui de disposition, humeur, tonalité, atmosphère. On doit à cet égard être attentif aux différences des registres des différentes langues : l'allemand voit dans la *Stimmung* un phénomène non subjectif, une « ambiance », pour le grec le *pathos* renvoie à la passivité du *paskhein*, du subir et du souffrir ; quant aux langues dérivées du latin, comme le français, en les nommant « affections » ou « affects », elles considèrent ces phénomènes comme le résultat d'un *facere*, de l'action d'un agent. Parler d'affectivité, c'est donc utiliser le langage de l'action pour exprimer ce qui est de l'ordre de la « passion ». On peut ici se demander si l'opposition de l'actif et du passif rend bien compte de ce que nous nommons, d'après le latin, « affectivité » et qui est peut-être plutôt du registre de ce que les grammairiens nomment la voix moyenne, intermédiaire entre passif et actif. Il faudrait ici mettre l'accent sur les possibilités qu'offrent les langues germaniques qui affectionnent les tournures impersonnelles dans lesquelles le sujet est mis au datif, comme par exemple dans les expressions « *Es ist mir übel* », « *es ist mir ein Vergnügen* » « *es ist mir zumute* », là où le français ne peut que dire : « je me sens mal », « j'ai le plaisir », « j'éprouve ». Et c'est dans ce même contexte que le terme de *Stimmung*, dont on a vu qu'il désigne un phénomène non localisable dans le

1. SZ, § 29, p. 135.

sujet et qu'il renvoie à l'ordre exclusivement humain de la parole, est intéressant.

Car, pour en revenir à Heidegger, il faut souligner que pour lui, le discours (*Rede*) est un existentiel co-originel de la *Befindlichkeit* et du *Verstehen*¹. Heidegger le définit certes comme « l'articulation de ce qui est compréhensible »², mais cela ne signifie nullement qu'il structure après coup ce qui a déjà été compris. Au contraire la compréhension est toujours déjà articulée tout comme elle est toujours déjà disposée selon telle ou telle tonalité affective, ce qui ne veut cependant pas dire qu'elle soit nécessairement linguistiquement exprimée. Le discours (*Rede*) n'est pas le langage (*Sprache*) mais sa condition de possibilité³ et en tant qu'existentiel il structure de manière originelle le *Dasein* en lui « donnant à comprendre » ce qu'il est : c'est pourquoi il est à l'origine de l'appel de la conscience par lequel le *Dasein* prend en charge son propre être. Si cette relation « authentique » à soi-même peut prendre la forme de la *voix* de la conscience (*Stimme des Gewissens*) ce n'est pas, comme le souligne Heidegger, en un sens seulement imagé, mais précisément parce que, comme il n'est pas essentiel au discours d'être énoncé phonétiquement, la *voix* (*Stimme*) de la conscience signifie simplement ce qui donne à comprendre silencieusement⁴.

La tonalité⁵ n'est donc nullement un épiphénomène qui ne ferait qu'accompagner la saisie originellement rationnelle des choses mais au contraire ce qui permet la découverte originelle du monde. Heidegger affirme en effet que « nous devons en fait, *du point de vue ontologique*, fondamentalement laisser la découverte première du monde à la "simple tonalité" »⁶. La possibilité de rencontrer quoi que ce soit ne se fonde ni dans

1. SZ, § 34, p. 161.

2. *Ibid.*

3. SZ, § 34, p. 161 : « L'extériorisation orale du discours est le langage ». Là encore les choix de traduction de A. de Waelhens et R. Boehm paraissent préférables à ceux de Martineau dont la traduction de *Rede* par parler et de *Sprache* par parole rend difficile de les distinguer, et de Vezin, qui veut voir dans la langue (*Sprache*) l'extériorisation orale de la parole (*Rede*). Or l'allemand *Rede* n'est pas immédiatement à mettre en relation avec le parler et a le sens originel d'articulation : comme le latin *ars* et le grec *harmonia*, il dérive de la racine indo-européenne *ar- qui signifie articuler.

4. SZ, § 55, p. 271.

5. On reprend par contre ici la traduction proposée par Martineau pour *Stimmung* de préférence à celle de Vezin (disposition) et de Boehm et Waelhens (humeur).

6. SZ, § 29, p. 138.

la pure sensation, ni dans la pure contemplation, mais dans la capacité d'être « concerné » par ce dont le sens a un « intérêt » pour une existence qui se sent toujours située¹. Car le « sentiment de la situation », la *Befindlichkeit*, est ce qui par avance assigne le *Dasein* à se laisser concerner par tel ou tel étant, de sorte qu'il puisse être « intonné » de telle ou telle manière. Il n'y a donc de connaissance du sensible que sur le fondement de cette assignation ouvrante au monde (*erschliessende Angewiesenheit auf Welt*) qu'est la *Befindlichkeit*. C'est pourquoi Heidegger peut déclarer que, même s'il n'entend pas livrer ontiquement toute science au « sentiment », il n'en faut pas moins reconnaître que la *theôria* la plus pure n'est pas dépourvue de toute tonalité affective. Et il cite ici à l'appui le passage de la *Métaphysique* d'Aristote où il est dit que la philosophie n'avait pu surgir que lorsque les nécessités de la vie avaient été satisfaites et que l'on avait atteint au bien-être (*rhastônè*) et à l'oisiveté (*diagôgè*), c'est-à-dire lorsque la pensée avait pu paisiblement séjourner auprès de l'étant simplement donné qu'il était désormais possible de prendre purement en vue².

La disposition n'est donc pas un épiphénomène, mais la manière d'être fondamentale du *Dasein* : elle est la présupposition et le médium de la pensée et de l'action, comme Heidegger le dit dans son cours de 1929/30 consacré aux *Concepts fondamentaux de la métaphysique*³, où le thème de la *Stimmung* prend une nouvelle importance. Il constitue en effet l'objet de la première moitié du cours, qui s'ouvre sur cette affirmation : « La philosophie advient à chaque fois dans une tonalité fondamentale »⁴, et il trouvera un nouveau développement dans le cours de 1934/35 consacré à *La Germanie* de Hölderlin. Toute la seconde partie de ce cours est consacrée à la tonalité fondamentale de la poésie en tant qu'elle donne le ton, c'est-à-dire détermine (*be-stimmt*) le fondement le sol du dire poétique et de l'espace qu'il délimite⁵. Il ne s'agit pas de comprendre la *Stimmung* comme

1. SZ, § 29, p. 139. Dans ce passage, Heidegger fait allusion à Scheler, qui à la suite de Saint Augustin et de Pascal, veut montrer que les actes intéressés sont au fondement des actes purement représentatifs.

2. SZ, § 29, p. 138. Cf. Aristote, *Métaphysique*, A 982 b sq.

3. GA 29/30, § 17, p. 102, trad. fr., p. 110.

4. GA 29-30, § 2, p. 10, trad. fr., p. 24.

5. Cf. Hölderlin's Hymnen "Germanien" und "Der Rhein", cours du semestre d'hiver 1934-35, GA 39, 1980, § 8, p. 79 ; traduction française par F. Fédier et J. Hervier, *Les hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, Paris, Gallimard, 1988 (la pagination du texte allemand est indiquée en marge).

un simple état d'âme¹, ni même de voir en elle le résultat de la rencontre d'un sujet et d'un objet, mais au contraire l'élément originel à partir duquel sujet et objet s'accordent². Heidegger ajoute même que « pensée avec plus de profondeur, la représentation commune du rapport sujet-objet est ici absolument insuffisante pour comprendre l'essence de la *Stimmung* ». Heidegger, qui veut arracher la *Stimmung* à l'ordre du subjectif, de la *psukhè*, la réfère non pas à l'âme (*Seele*), mais à l'esprit (*Geist*). Cela implique que l'animal en soit privé, non pas parce qu'il s'agirait là de sentiments plus « nobles » que ce qu'il peut ressentir en fait par exemple de souffrance, mais parce qu'il s'agit de quelque chose d'essentiellement autre, qui exige impérieusement l'expérience de la parole, dont l'animal n'a pas besoin. La parole renvoie en effet à l'expérience de l'invocation (*Ruf*) par laquelle nous entrons en attente de ce qui est invoqué, nous posons l'attendu dans le lointain comme quelque chose d'éloigné, pour ainsi être privé de sa proximité. L'invocation revient à prendre sur soi le conflit entre l'ouverture de la disponibilité et le fait que la satisfaction demeure absente. C'est l'endurance (*Aushalten*) d'un tel conflit qui constitue pour Heidegger la douleur (*Schmerz*) et le pâtir (*Leid*) qu'il s'agit de distinguer de la souffrance (*erleiden*). Car contre la représentation de l'homme comme chose corporelle pourvue d'une âme conçue comme un moi qui contiendrait les *Stimmungen*, il faut dire que « les *Stimmungen* ne sont placées ni dans le sujet ni dans l'objet, mais c'est nous qui sommes, en même temps que l'étant, transportés dans les *Stimmungen* »³.

La *Stimmung* est donc la chose la moins subjective qui soit et c'est elle au contraire qui ouvre le domaine à l'intérieur duquel le subjectif se distinguera de l'objectif, car c'est en elle seule qu'advient l'exposition ouvrante à l'étant⁴. On peut certes, comme Heidegger le remarque lui-même, juger « fantastique »⁵ une telle conception de la *Stimmung* comme puissance traversant et régissant tout, en comparaison de son interprétation habituelle comme « affect » subjectif et épiphénomène. Mais localiser exclusivement les *Stimmungen* dans le sujet et les considérer comme la résultante d'autres états physiques et psychiques relève d'une abstraction

1. *Ibid.*, p. 82.

2. *Ibid.*, p. 83.

3. *Ibid.*, p. 89 (trad. mod.).

4. *Ibid.*, p. 143.

5. *Ibid.*, p. 89.

tout aussi fantastique, qui laisse totalement inexplicée l'expérience même du *Gestimmtsein*, qui est celle d'un être-transporté (*Versetzsein*), d'une ouverture à l'étant et à l'autre *Dasein*, expérience d'un accord ou d'un discord qui ne peut être inscrit à l'actif du seul « sujet ». Dans son cours sur Nietzsche de l'année suivante, Heidegger affirme que ce que l'on nomme sentiment (*Gefühl*) est la manière selon laquelle nous nous ouvrons à l'étant que nous ne sommes pas comme à celui que nous sommes¹ et que le fait de se sentir constitue précisément ce qui nous révèle que nous *sommes* corporels car « la *Stimmung* est justement la manière fondamentale selon laquelle nous sommes *extérieurs* à nous-mêmes »². Se sentir (*sich fühlen*) suppose un être situé (*sich befinden*) au milieu de l'étant qui est au fondement de tout rapport avec celui-ci.

C'est ce que Heidegger mettait déjà en lumière en 1929 dans *De l'essence du fondement*, lorsqu'il soulignait que « Cet "être au milieu de..." ne signifie ni le fait de se trouver parmi d'autres étants ni non plus de se tourner proprement vers tel étant en entrant en rapport avec lui. Cet être au milieu de ... appartient au contraire à la transcendance »³. Car le dépassement de l'étant qui advient comme projection de l'horizon du monde ne peut avoir lieu qu'à partir d'une *appartenance* du *Dasein* à l'étant, qui le régit et par lequel il est investi : « Transcendance veut dire projection du monde, de telle sorte que ce qui projette est aussi déjà régi par l'étant qu'il transcende et accordé à son ton »⁴. Ce qui va donc de pair avec l'être-captivé par l'étant (*Eingenommenheit vom Seienden*), c'est l'éclosion du monde (*Aufbruch von Welt*), car le *Dasein* ne peut être traversé par la vibration de l'étant (*durchschwungen*) et pénétré par sa tonalité (*durchstimmt*) que s'il y a pour cela un espace de jeu dans lequel l'ouverture à l'étant puisse avoir lieu. Ce n'est donc pas au « tout autre » que le *Dasein* se rapporte dans l'intentionnalité, mais à ce à quoi il appartient déjà, car sans cette appartenance qui le lie à l'étant il ne parviendrait jamais à entrer en rapport avec celui-ci. Il lui faut pourtant d'autre part s'ouvrir au tout autre,

1. « La volonté de puissance en tant qu'art » (1936-1937), *Nietzsche I*, trad. par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 53-54.

2. *Ibid.*, p. 96 (trad. mod.).

3. *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1955, p. 45 ; « De l'être-essentiel d'un fondement ou raison », trad. par H. Corbin, Q.I., p. 145. (trad. mod.).

4. *Ibid.*

c'est-à-dire au rien¹, comme Heidegger l'explique au cours de la même année 1929 dans son cours inaugural *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, et donc transcender tout étant, pour que celui-ci puisse être compris *en tant que tel*. Il faut donc à la fois l'appartenance et la séparation, l'identité et la différence – mieux : l'identité *dans* la différence² – pour que le rapport à l'étant soit possible : c'est donc à la fois le projet du monde et la captation par l'étant qui constituent la possibilité transcendante de toute intentionnalité³.

Car pour pouvoir se rapporter à l'étant, il faut que celui-ci soit manifeste *comme* étant, ce qui implique toujours qu'il le soit « en entier » (*im Ganzen*), c'est-à-dire sur fond de monde. Or dès *Sein und Zeit*, Heidegger a souligné que « l'être intonné (*Gestimmtheit*) de la disposition (*Befindlichkeit*) constitue existentiellement l'ouverture au monde du *Dasein* »⁴ et montré que dans la tonalité fondamentale qu'est l'angoisse s'ouvre pour la première fois *le monde en tant que tel*⁵. Il y a donc un énigmatique privilège de la *Stimmung* qui, contrairement à l'intellect, a le pouvoir de nous ouvrir d'emblée à l'entièreté de l'étant⁶, comme Heidegger le précise dans son cours de 1929/30, c'est-à-dire au règne du monde⁷, *das Walten der Welt*, qui ne peut jamais être compris à partir de l'étant, ni comme sa somme, ni même comme son idée régulatrice, mais seulement comme l'événement fondamental, *das Grundgeschehen*, du *Da-sein*. Car celui-ci ne peut plus alors être purement et simplement identifié à l'être du sujet humain, mais constitue au contraire l'ouverture même de l'horizon de toute manifestation possible. Une telle ouverture ne peut plus être référée à un étant substantiel, à un « sujet », c'est pourquoi Heidegger parle à la fin du cours de 1929/30 de l'homme comme *Übergang* – passage – en employant le

1. Cf. Postface à « Qu'est-ce que la métaphysique ? », trad. par R. Munier, Q I., p. 76 : « Cet autre pur et simple de tout étant est le non-étant. Mais ce rien déploie son essence comme être ».

2. Ce sont là les mots mêmes de Merleau-Ponty qui écrit textuellement dans *Le visible et l'invisible* (Paris, Gallimard, 1964, p. 279) : « La transcendance, c'est l'identité dans la différence ». Le refus de la pensée de survol, la pensée du chiasme sont, chez Merleau-Ponty, proches de la transcendance heideggérienne.

3. *Vom Wesen des Grundes*, op. cit., p. 47 ; Q I., p. 148 (trad. mod.).

4. SZ, § 29, p. 137.

5. *Ibid.*, § 40, p. 187.

6. GA 29/30, § 68, p. 411, trad. fr., p. 411.

7. *Ibid.*, § 74, p. 510, trad. fr., p. 505.

terme même de Nietzsche dans son *Zarathoustra*¹ et en soulignant que, dans le passage, l'homme est « essentiellement absent », ce qui veut dire qu'il ne peut jamais être sur le mode de la présence simplement donnée, de la *Vorhandenheit*, parce que constamment *transporté* dans le possible et l'avoir-été, constamment en jet et donc constamment en train d'advenir à lui-même².

C'est cette absence à soi qui lui permet de laisser-être ce qui vient à sa rencontre, c'est-à-dire ce que Heidegger dans le cours de 1929/30 nomme *Verhalten* par contraste avec le simple *Benehmen* de l'animal, indiquant par là déjà simplement le rapport de l'animal au prendre (*Nehmen*), à l'être sous l'emprise de la pulsion (*Benommenheit*)³, par opposition à la tenue (*Haltung*) proprement humaine du rapport (*Verhältnis*)⁴ à l'étant, dont il est dit qu'il n'est possible que dans la retenue (*Verhaltenheit und Verhaltung*)⁵.

1. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. par H. Albert, Paris, Mercure de France, 1958, Prologue, 4, p. 9 : « Ce qu'il y a de grand en l'homme, c'est qu'il est un pont et non un but ; ce que l'on peut aimer en l'homme, c'est qu'il est un *passage* et un *déclin* ». Cf. GA 29/30, § 76, p. 531, trad. fr., p. 524 (trad. mod.). Le cours se clôt d'ailleurs sur une citation du chant d'ivresse de la quatrième partie de *Ainsi parlait Zarathoustra*, chant qui dit la profondeur du monde, c'est-à-dire l'impossibilité d'en prendre une vue survolante puisque l'homme est continuellement transporté (*versetzt*) en lui, ce qui n'interdit pas cependant que, dans l'ivresse (*Rausch*), cette *Stimmung* par excellence du ravissement (*Ent-rückung*), dont Heidegger dit, dans son cours de 1936-37, qu'elle « fait précisément éclater la subjectivité du sujet » (*Nietzsche I, op. cit.*, p. 117), il ne parvienne à éprouver comme telle cette profondeur.

2. *Ibid.*

3. Ce terme a aussi le sens clinique d'hébétude. *Sich benemen* signifie se comporter au sens de savoir s'y prendre. *Benehmen* et *Verhalten* sont en allemand deux termes synonymes pour comportement.

4. *Halten* signifie originellement *hüten*, garder, veiller sur, et se rapporte à la garde des troupeaux ; il a le sens courant de retenir, réprimer alors que *sich verhalten* signifie se comporter, d'où *Verhalt* la façon dont on se comporte, *Verhalten*, le comportement, et *Verhältnis*, le rapport.

5. GA 29/30, § 64, p. 396, trad. fr., p. 398. *Verhaltung* signifie la rétention au sens clinique, *Verhaltenheit* la retenue au sens de réserve.

CHAPITRE IV

LA « DESTRUCTION » DE LA LOGIQUE TRADITIONNELLE

En octobre 1912, dans son article sur les « Recherches récentes en logique », Heidegger écrivait : « Qu'est-ce que la logique ? Ici déjà nous nous voyons confrontés à un problème dont la solution demeure réservée à l'avenir »¹. Sans en être sans doute pleinement conscient à cette époque, Heidegger se proposait ainsi un programme de travail pour les vingt années à venir. Il avait alors vingt-trois ans et il travaillait à sa Dissertation consacrée à *La doctrine du jugement dans le psychologisme* qui portait le sous-titre suivant : « Une contribution critique positive à la logique ». Dans ces deux textes (l'article et la Dissertation), Heidegger emploie les mêmes termes pour caractériser l'importance qu'ont à ses yeux les *Recherches Logiques* de Husserl : elles ont rompu le charme qu'exerçait sur ses contemporains le psychologisme et ont préparé la voie à une élucidation de la logique et de ses tâches². Nous savons par Heidegger lui-même – il le raconte en 1963 dans un bref texte autobiographique intitulé *Mon chemin de pensée et la phénoménologie*³ – qu'il n'a cessé de lire les *Recherches logiques* depuis son premier semestre à l'Université en 1909 jusqu'à sa rencontre avec Husserl en 1916 et que même la publication des *Idées*

1. GA I, p. 18. Ce chapitre constitue une nouvelle version augmentée d'un texte paru sous le titre « La destruction heideggérienne de la logique » dans F. Dastur et C. Lévy (éds), *Études de Philosophie ancienne et de Phénoménologie, Cahiers de Philosophie de Paris XII-Val de Marne*, n° 3, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 335-356.

2. GA I, p. 19 et 64.

3. QIV, p. 161 sq.

directrices en 1913 n'est pas parvenue à dissiper la fascination qu'exerçait sur lui les *Recherches*. Devenu l'assistant de Husserl, c'est en effet encore aux *Recherches* qu'il choisit de consacrer le séminaire privé destiné aux étudiants avancés qu'il dirige. C'est ainsi que pendant plus de dix ans, jusqu'à l'époque où Heidegger commencera, en 1923, la rédaction de *Sein und Zeit*, les *Recherches* sont demeurées au centre de sa réflexion.

Quelle était donc la raison d'une telle « fascination »¹, pour parler comme Heidegger lui-même ? Heidegger l'explique dans *Mon chemin de pensée et la phénoménologie* : « Des *Recherches Logiques*, j'attendais une stimulation décisive pour l'intelligence des questions soulevées par la dissertation de Brentano »². Ces questions, Heidegger en donne le détail, là aussi dans un texte tardif, la *Lettre à Richardson* de 1962 : « Quelle est la détermination simple et unitaire de l'être qui régit toutes les multiples significations de l'étant ? (...) Que veut donc dire être ? Dans quelle mesure (pourquoi et comment) l'être de l'étant se déploie-t-il selon ces quatre modes qu'Aristote n'a toujours constatés qu'en les laissant indéterminés dans leur provenance commune ? »³. Derrière l'intérêt du jeune Heidegger pour la logique, il y a donc la question déterminante du sens de l'être. Mais quelle est alors la relation entre la question de l'être et celle de la logique et du langage ? Il ne suffit pas ici de citer la réponse donnée par Heidegger en 1954 à son interlocuteur japonais qui lui demande comment il se fait que ses questions ont toujours tourné autour du problème du langage et de l'être : « Je ne sais qu'une chose : c'est parce que la méditation de la langue et de l'être oriente depuis le début mon chemin de pensée que l'examen de leur site demeure autant à l'arrière-plan »⁴. Car si cela est vrai pour le thème du rapport entre le langage et l'être, qui a effectivement été développé tardivement – pour la première fois, du moins en ce qui concerne les œuvres publiées, en 1946 dans la *Lettre sur l'humanisme* –, il n'en va pas tout à fait de même pour le thème du rapport entre la logique et ce que Heidegger nommait encore « ontologie » dans les années vingt. La relation entre la critique de la logique et la réaffirmation de la philosophie comme « science » de l'être est clairement mise en évidence dans les cours de la

1. *Ibid.*, p. 167.

2. *Ibid.*, p. 162.

3. *Ibid.*, p. 180.

4. AP, p. 93.

période de Marbourg qui sont maintenant disponibles dans le cadre de l'édition complète des œuvres de Heidegger.

Comme l'examen de ses premiers travaux l'a montré, c'est essentiellement parce que le jeune Heidegger s'occupe des problèmes de la logique contemporaine, qu'il est amené à s'intéresser la logique scolastique, dans laquelle il découvre des éléments phénoménologiques, car, loin d'être simplement une reprise de la syllogistique aristotélicienne, elle constitue ce que Husserl nommera plus tard une apophantique formelle, c'est-à-dire une logique du sens qui n'a pas affaire à la validité objective, mais seulement aux lois *a priori* qui établissent les conditions de l'unité du sens. L'objet privilégié d'une telle logique est donc l'assertion en elle-même, la proposition en tant que simple signification, ou comme le dira Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale*, la morphologie pure du jugement¹. C'est d'une telle « logique du sens », dont Heidegger découvre la matrice dans la « sémiotique » attribuée à Duns Scot, qu'il attend alors une clarification essentielle du problème de la signification directrice de l'être dont il souligne dans son auto-interprétation qu'il constitue « la question qui (le) mit en chemin » dès sa première lecture philosophique, celle de la dissertation de Brentano en 1907².

C'est en fait le même projet, celui du développement d'une logique du sens orientée vers le jugement, qui se distingue de la logique au sens fort du terme, celle de la validité, orientée vers l'objet, qui guide encore Heidegger dans son entreprise de *Destruktion* ou plutôt de *kritischer Abbau der überlieferten Logik*, de déconstruction critique de la logique traditionnelle, expression qu'il emploie, entre autres, dans le cours du semestre d'été 1928 consacré aux *Premiers principes métaphysiques de la logique en partant de Leibniz* (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*). Ce que Heidegger cherche à faire apparaître dans ce cours, c'est justement le statut métaphysique des principes métaphysiques initiaux de la logique, c'est-à-dire le caractère proprement philosophique de celle-ci qui, une fois accomplie la *Destruktion* de la théorie leibnizienne du

1. Le changement du vocabulaire husserlien de 1900 à 1929 s'explique par le fait que la perspective, qui était d'abord plus large et concernait le rapport de la logique pure au langage, est devenue plus strictement logique, le jugement étant le corrélat logique de la notion d'objet, alors que la signification est celui de l'expression, comme l'indique bien le titre de la première *Recherche logique*.

2. QIV, p. 162.

jugement¹, c'est-à-dire la reconduction de celle-ci à ses fondements métaphysiques, peut être définie comme une « métaphysique de la vérité »². Car il s'agit essentiellement encore, pendant toute la période de Marbourg, de « rendre plus originairement concevable » ce que nous nommons logique et de faire apparaître « l'idée d'une logique philosophique »³. Or celle-ci ne peut être fondée par une mise en rapport extérieure de la logique et de la philosophie, mais seulement par une appropriation plus originaire de la logique traditionnelle, à travers la tentative de la « rendre moins compacte, pour qu'apparaissent en elle des problèmes centraux », afin « de nous laisser reconduire par la teneur de ces problèmes eux-mêmes aux présupposés de celle-ci »⁴. On voit bien ici que la tâche de la *Destruktion* qui est déterminée comme un *Auflockern*, comme le fait de desserrer, défaire, relâcher, rendre meuble, ce qui est trop noué, trop entrelacé, trop compact, consiste bien à *de-struere*, à démonter un assemblage, à dégager les diverses couches d'une construction, à faire apparaître l'ordre d'une disposition, plutôt qu'à renverser ou à détruire. C'est donc seulement par une telle dé-construction que l'on peut véritablement fonder une logique philosophique. C'est ce que Heidegger dit explicitement dans ce même cours : « Nous ne possédons pas une métaphysique toute faite dans laquelle nous pourrions loger la logique, mais la *Destruktion* de la logique est elle-même une partie de la fondation en raison (*Begründung*) de la métaphysique »⁵. Comme Heidegger le souligne à plusieurs reprises dans ce cours et comme il le rappellera en 1929 dans l'introduction de *Kant et le problème de la métaphysique*⁶ : fonder la métaphysique ne consiste pas à remplacer un fondement déjà établi par un autre, comme si la métaphysique était déjà un édifice achevé et une discipline toute faite, mais la fondation (*Grundlegung*) est au contraire la projection d'un nouveau

1. Titre de la première partie principale du cours. Voir à ce sujet mon texte « La doctrine du jugement, La métaphysique du principe de raison et l'idée de la logique », in *Phénoménologie et Logique*, études réunies et publiées par J.-F. Courtine, Paris, Presses de l'E.N.S. Ulm, 1996, p. 283-296.

2. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, 1978, § 6, p. 126 et § 7, p. 132.

3. *Ibid.*, p. 7.

4. *Ibid.*, p. 7.

5. *Ibid.*, § 3, p. 70.

6. *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 37-38.

plan architectural en même temps que la détermination concrète de la métaphysique¹.

Qu'est-ce donc que la « logique », terme que Heidegger met le plus souvent entre guillemets, précisément pour indiquer par là qu'il pose question²? Le terme grec *logikè* est l'abréviation de *logikè epistèmè* qui signifie la science d'un district déterminé de l'être, celui du *logos*, à côté de celui de l'*èthos* et de la *phusis*, conformément à la division de la philosophie en trois branches dans les écoles platonicienne et aristotélicienne³. Or quel est le résultat de cette division? Essentiallyment l'isolation de chacune de ces régions de l'étant, la séparation de trois sciences différentes qui, parce qu'elles ont chacune un objet défini, deviennent des sciences positives. Heidegger considère comme un déclin cette scolarisation de la pensée qui se confond avec ce qu'il nommera plus tard dans la *Lettre sur l'humanisme* « l'interprétation technique de la pensée » qui transforme la philosophie en une technique de l'explication par les causes ultimes, soumettant ainsi celle-ci à la domination inconditionnée de la logique⁴. Car le *logos*, au lieu d'être une dimension de la *phusis*, comme c'est le cas dans le mode de pensée présocratique, acquiert, dans la *logikè epistèmè*, une existence indépendante, une positivité, celle que l'on reconnaît aux propositions en tant qu'elles sont énoncées et que leur est attribué de ce point de vue le mode d'être du subsistant, de l'étant donné, du *Vorhandenen*. Une telle conception du *logos* trouvera son apogée dans la théorie des *Sätze an sich*, des propositions en soi chez Bolzano. Pourtant ce nouveau statut du *logos* n'explique pas par lui-même pourquoi le *logos* propositionnel peut devenir « la région normative », « le lieu d'origine des déterminations de l'être »⁵ – ce qu'il est dans la doctrine des catégories qui définit en tant que telle le projet d'une onto-logie, d'une science et d'un discours de l'être. Il faut pour cela que le *logos* propositionnel apparaisse comme le lieu de la vérité, le lieu où la vérité advient et où elle peut être préservée.

1. GA 26, § 7, p. 132.

2. *Ibid.*

3. GA 21, 1976, p. 1sq.

4. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne (bilingue), 1964, p. 31 sq., noté par la suite LH.

5. *Introduction à la métaphysique*, trad. par G. Kahn, Paris, P.U.F., 1958, p. 201, noté par la suite IM.

L'explication à laquelle Heidegger a recours dans les années trente et quarante, c'est celle d'une mutation de l'essence de la vérité qui adviendrait avec la détermination platonicienne de l'être comme *idea*, ce qui implique que la vérité de la *phusis* se voit désormais référée à la vision. Parallèlement à la transformation du sens du *logos*, il y a donc un changement du sens de l'être lui-même, et dans les deux cas, il s'agit de la substitution, à l'être originaire, de quelque chose qui est seulement l'effet de cet être, son résultat ou sa suite (*Wesensfolge*)¹. Heidegger souligne en effet que l'interprétation platonicienne de l'être comme *idea* est la conséquence nécessaire de l'interprétation fondamentale de l'être comme *phusis*. Cette interprétation n'est donc pas en elle-même un déclin, et de Platon, Heidegger dit bien qu'il « est l'achèvement (*die Vollendung*) du commencement ». Mais le déclin commence lorsque l'effet ou le résultat de l'être prend la place de l'être lui-même, c'est-à-dire lorsque l'*idea* devient l'unique interprétation normative de l'être. Lorsque l'*idea* détermine par elle-même la présence, c'est-à-dire lorsque c'est l'être-vu qui détermine l'être comme tel, et non plus l'être en tant qu'*alètheia* sa propre possibilité d'être pris en vue, le recueil de la présence au moyen du *logos* n'advient plus qu'au profit du voir lui-même, comme un moyen de retenir la présence du visible, de l'*idea*, sous la forme d'un énoncé propositionnel qui peut être répété même en l'absence de toute vision actuelle et qui peut alors devenir le lieu de la vérité.

On comprend alors pourquoi les déterminations ontologiques sont appelées des catégories, c'est-à-dire des énoncés, selon le sens premier du verbe *katègorein*² : c'est parce que la présence, dans l'ontologie traditionnelle, n'est vue que dans la perspective d'une forme déterminée de langage, celle de l'énoncé prédicatif, du *legein ti kata tinous*, du dire quelque chose de quelque chose. Il ne va pas pourtant de soi, comme le souligne Heidegger, que toute ontologie doive se réaliser sous la forme d'une doctrine des catégories³. Car ce que le jeune Heidegger a découvert, par l'intermédiaire

1. *Ibid.*, p. 196.

2. Cf. « Ce qu'est et comment se détermine la *Physis* » (1958), trad. par F. Fédier, *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 199 (noté par la suite Q II), où Heidegger explique que *katègoria* vient de *kata-agoreuein* et signifie accuser quelqu'un publiquement, sur l'*agora*, et par la suite, déclarer quelque chose comme ceci ou cela de telle sorte que ce qui est déclaré soit publiquement posé et manifeste.

3. *Ibid.*, p. 201.

de la Dissertation de Brentano, dans la *Métaphysique* d'Aristote, c'est justement que « l'être se dit de multiples manières » et qu'il n'a donc pas seulement un sens catégorial, mais qu'à côté de l'être en tant que schème des catégories, être signifie aussi propriété, possibilité et actualité, et surtout vérité. Il est vrai que la solution proposée par Brentano dans sa Dissertation à la question de la détermination unitaire de l'être qui régit cette quadruple signification semble plutôt consister à donner au sens catégorial de l'être une priorité sur les autres significations, en particulier sur le sens de l'être comme vérité, puisque pour lui l'être de la copule se confond avec l'*einai hos alèthès*¹. Bien que conscient de la présence, à l'intérieur de la *Métaphysique* d'Aristote, de deux conceptions de la vérité, la vérité étant d'un côté une fonction logique du jugement, de l'autre, une caractéristique des choses elles-mêmes, Brentano tend à donner la priorité à la conception logique de la vérité². Heidegger au contraire privilégie les passages où est exposée la conception ontologique de la vérité, en particulier le chapitre 10 du livre Thèta de la *Métaphysique*, dans lequel il voit « l'apogée » de la pensée aristotélicienne de l'être de l'étant³, parce que la non-occultation, *die Unverborgenheit*, y apparaît comme le trait fondamental de l'étant. Dans un texte du milieu des années quarante, « La parole d'Anaximandre », Heidegger va même jusqu'à affirmer qu'Aristote, lorsqu'il pense l'être de l'étant à partir de la *katègoria*, n'interprète pas, pas davantage que ne le fait Parménide, l'étant de manière logique, c'est-à-dire à partir de l'énoncé propositionnel et de sa copule, tout simplement parce qu'il appréhende l'étant comme ce qui se trouve déjà *avant* le jugement et *pour* celui-ci, comme ce qui est présent à chaque fois dans la non-occultation (*das unverborgen jeweilig Anwesende*)⁴.

Le moins que l'on puisse dire, c'est que Heidegger refuse de voir en Aristote ce que la tradition y reconnaît, à savoir le « père » de la logique et l'« inventeur » de la copule. Car pour Heidegger, la logique traditionnelle est un produit des écoles, et c'est donc plutôt aux éditeurs des œuvres

1. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Olms, Hildesheim, 1960, p. 37 ; trad. par P. David, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, Paris, Vrin, 1992, p. 49.

2. *Ibid.*, p. 31-32 ; trad. fr., p. 45.

3. M. Heidegger, *La doctrine de Platon sur la vérité*, Q II, p. 155.

4. M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1980, p. 423, noté par la suite CH.

d'Aristote qu'à Aristote lui-même que l'on doit le statut purement instrumental de la logique comme *organon*, lequel demeurera inchangé jusqu'à Kant. Mais en dépit de Kant, qui « a été le premier à redonner à la logique une fonction philosophique centrale »¹ avec sa logique transcendantale qui est une logique de l'objet et qui à ce titre implique une connaissance ontologique, en dépit même de Hegel, qui, poursuivant dans la même direction ontologique, loin de ne voir dans la première que le simple instrument de la seconde, identifie logique et philosophie, il faut pourtant, avec Kant lui-même, redire encore après lui et après Hegel, que « la logique n'a pas fait un seul pas en avant depuis Aristote »². Car l'apparente extension de son domaine à la connaissance *a priori* des objets avec Kant et à toute la connaissance ontologique possible avec Hegel laisse cependant son fondement inchangé. Hegel, en identifiant logique et métaphysique, n'a porté à son achèvement que la « fin initiale » de la pensée occidentale et non pas son véritable commencement : ce que Hegel mène à son accomplissement, c'est uniquement la détermination de l'être comme *idea* et celle du *logos* comme *katègoria*.

Or ce qui importe, ce n'est pas d'étendre le règne de la logique, ni de dissoudre l'ontologique dans le logique, mais au contraire de ramener la logique dans l'ontologie. C'est précisément ce « dépassement de Hegel » que Heidegger désignait en 1927³ comme le pas nécessaire à accomplir pour sauver l'avenir de la philosophie. C'est en se plaçant dans cette perspective qu'il faut écouter la phrase si souvent citée du cours inaugural de 1929, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* : « *Die Idee der "Logik" selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens* », « L'idée même de la "logique" se dissout dans le tourbillon d'un questionnement plus originel »⁴. On a vu à tort dans cette affirmation le signe d'un rejet total de la raison et de la logique et l'aveu d'un irrationalisme. Mais ce malentendu vient de ce que la positivité de la destruction phénoménologique reste ignorée. La logique a une validité limitée qui lui est propre, en tant qu'elle est dérivée d'une « idée » plus large du *logos*. Dans la postface de 1943 à

1. GA 24, p. 252.

2. IM, p. 202.

3. GA 24, p. 254.

4. Q I, p. 65 (traduction modifiée). Voir la traduction plus récente de ce texte par R. Munier dans *Martin Heidegger*, Cahier dirigé par M. Haar, Paris, L'Herne, 1983, p. 47-58, sur laquelle on s'appuie de préférence ici.

Qu'est-ce que la métaphysique ? Heidegger remarque en effet que « la "logique" n'est qu'une interprétation de l'essence de la pensée, celle précisément qui repose, comme le mot déjà l'indique, sur l'épreuve de l'être atteinte dans la pensée grecque » – ce qui veut dire que la logique ne peut pas régir une pensée « qui trouve sa source dans l'épreuve de la vérité de l'être »¹ et qui fait ainsi apparaître la limitation de la pensée grecque de l'être. Ce qui est donc mis en question par là, c'est précisément la suprématie inquestionnée de la logique tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale. Or la destruction, qui est un élément de la méthode phénoménologique, ne peut pas être séparée des deux autres éléments, réduction et construction, qui la constituent. C'est pourquoi la destruction de la logique traditionnelle qui doit être accomplie maintenant implique à la fois la reconduction de la logique à son fondement, c'est-à-dire au *logos* en son sens initial, et la construction d'une véritable logique philosophique². Le questionnement plus originel dans le tourbillon duquel l'idée de la logique se dissout, c'est celui du sens de l'être : non plus de son sens uniquement *catégorial* qui le détermine au fil du *logos* propositionnel, mais de son sens *temporal* qui seul permet de le penser comme non-occultation et de dégager corrélativement un autre sens du *logos* que celui, restreint, du *logos apophantikos*. Un tel questionnement implique ce que l'on peut nommer la « destruction » de la logique traditionnelle, c'est-à-dire la déconstruction critique (*kritischer Abbau*)³ des thèses fondamentales sur lesquelles est fondée la domination de la logique sur la pensée occidentale dans son ensemble, à savoir :

- 1) une thèse qui concerne la vérité : le lieu de la vérité est le jugement
- 2) une thèse concernant l'être : l'être n'a pas d'autre sens que celui de la copule
- 3) une thèse concernant le néant : la négation logique est l'origine du néant
- 4) une thèse concernant le langage : l'énoncé propositionnel constitue l'essence du langage.

1. *Ibid.*, p. 79. (Je souligne).

2. Dans le cours de 1925-1926 (GA 21, § 3) Heidegger oppose logique scolaire et logique « philosophante » (*Schullogik und philosophierende Logik*), la « construction » d'une logique philosophante devant permettre la « retransformation de la logique en philosophie ».

3. GA 24, § 5, p. 31.

Heidegger a consacré à ce travail de déconstruction et de fondation d'une logique philosophique une grande partie de ses cours et conférences de la période de Marbourg et du commencement de la seconde période de Fribourg, à peu près donc du semestre d'hiver 1925-1926, période du premier cours intitulé *Logique*, dont le sous-titre est : *La question de la vérité*, jusqu'au fameux cours du semestre d'été 1934, *Über Logik als Frage nach der Sprache*, « Sur la logique en tant que question du langage »¹, cours dont Heidegger lui-même mentionne à deux reprises qu'il constitue un moment décisif, celui de la transformation de la logique en la question du *Wesen der Sprache*, du déploiement de l'être du langage². Cette précision permet de comprendre que la *Destruktion* de la logique est une tâche qui reste essentiellement axée sur une certaine conception du discours et du langage, celle-là même que l'on trouve dans *Sein und Zeit*, à savoir une conception qui voit dans la *Sprache*, le langage, une *Wortganzheit*, un ensemble de mots, et l'*Hinausgesprochenheit der Rede*, l'extériorisation orale du discours³.

A partir du moment où le langage n'est plus identifié à l'ensemble des mots et des sons, mais compris à partir de son *Wesen*, c'est-à-dire non pas à partir de son *essentia*, mais pensé, selon le sens de l'ancien verbe *wesan*, comme l'avènement même de l'éclaircie de l'être⁴, il ne peut plus être question de ramener la logique à l'ontologie fondamentale, c'est-à-dire de « faire voir que la "logique" du *logos* s'enracine dans l'analytique existentielle du *Dasein* »⁵, mais bien de poser avant tout la question de l'être du *logos*, de son être « initial », et non pas seulement de réfléchir sur ce mode dérivé du *logos* qu'est le *logos apophantikos*, pour exhiber son « fondement » herméneutique-existential. Il ne s'agira donc plus de

1. GA 38, 1998.

2. Cf. *Qu'appelle-t-on penser ?* (cours du semestre d'hiver 1951-1952), Paris, P.U.F., 1959, p. 157, noté par la suite QP ; « D'un entretien de la parole (1953-1954) », AP, p. 93.

3. SZ, § 34, p. 161. Certes Heidegger distingue clairement le discours (*Rede*) de l'ébruitement sonore du parler (*Sprechen*). Mais il est encore ici conduit par la distinction d'origine husserlienne entre signification et expression, comme l'atteste l'apostille de la page 87 qui s'oppose par ces mots à la phrase dans laquelle se voit affirmé le caractère « fondé » du mot et de la parole (*Wort und Sprache*) par rapport aux significations : « Faux. La *Sprache* ne constitue pas un étage supérieur, mais elle est le *Wesen* originaire de la vérité en tant que là ».

4. LH, p. 65 : « Le langage est la venue à la fois éclaircissante et celante de l'être lui-même ».

5. SZ, p. 160.

procéder à une déconstruction de la logique comprise comme retour à ses fondements initiaux afin de faire apparaître l'origine métaphysique de la logique, mais bien plutôt de ne plus voir en elle que l'invention non pas des philosophes, mais des maîtres d'école¹ et le résultat de l'interprétation technique de la pensée qui signe le déclin de celle-ci, désormais réduite à n'avoir plus qu'une valeur instrumentale, ce qui se voit en quelque sorte confirmé par les définitions traditionnelles de la logique comme *organon* ou *canon*². On peut cependant considérer que la « destruction » de la logique à laquelle Heidegger procède dans ses cours et conférences entre 1925 et 1930 est une tâche qui prépare le « tournant » du milieu des années trente, puisqu'elle met clairement en lumière, à l'égard de la vérité, de l'être, du néant et du langage, le caractère dérivé de leur détermination traditionnelle. On pourrait ainsi montrer que la domination de la logique sur la pensée occidentale et le primat qui lui est reconnu traditionnellement en tant qu'*organon* sur la philosophie elle-même reposent sur les thèses fondamentales auxquelles la déconstruction critique heideggérienne s'attaque systématiquement dans les cours de Marbourg et Fribourg.

CRITIQUE DE LA THÈSE DE LA LOGIQUE CONCERNANT LA VÉRITÉ

La critique de la thèse traditionnelle de la vérité se déploie, en particulier dans le cours de 1925/26 intitulé *Logique, La question de la vérité*, sous la forme d'une discussion critique de la théorie husserlienne de la vérité à laquelle est consacrée toute une longue « Considération préliminaire » (près de cent pages). C'est dans le dernier séminaire de Heidegger, celui de Zähringen en 1973, que l'on trouve résumé en une formule concise ce que Heidegger considère comme l'apport fondamental des *Recherches Logiques* : « Avec ses analyses de l'intuition catégoriale, Husserl a libéré l'être de sa fixation dans le jugement »³. Dans le cours du semestre d'été 1925 intitulé *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Prolégomènes à l'histoire du concept de temps)* dont une « partie préparatoire » intitulée « Sens et tâche de la recherche phénoménologique » s'étend sur plus de 170 pages, on trouve déjà une remarque similaire : « La phénoménologie rompt

1. IM, p. 133.

2. LH, p. 31 sq.

3. QIV, p. 315.

avec la limitation du concept de vérité aux actes de mise en relation, aux jugements (...) Elle revient, sans qu'elle en ait une conscience expresse, à l'ampleur du concept de vérité qui permettait aux Grecs – à Aristote – de nommer vrais aussi la perception en tant que telle et le simple fait de percevoir quelque chose. »¹. C'est ce concept plus ample de la vérité que l'on peut trouver dans la sixième *Recherche logique* au niveau de l'intuition catégoriale qui atteste que l'être n'est pas un simple concept, une pure abstraction – il n'est pas un prédicat réel, comme le disait déjà Kant – mais qu'il est *donné* dans une intuition d'une nature spéciale, analogue à l'intuition sensible qui est à la base de la perception du monde phénoménal.

Pourtant dans les *Prolégomènes à la logique pure*, Husserl se réfère à un autre concept de vérité, celui de la vérité au sens de validité (*Geltung*). Dans son cours de 1925/26, Heidegger montre que l'origine de ce concept de vérité au sens de validité, qui chez Rickert et dans l'école de Bader prendra même le sens de valeur (*Wert*), est à chercher dans la *Logique* de Hermann Lotze qui identifie l'énoncé propositionnel, dans la mesure où il est valable, avec la vérité elle-même². La conception lotzienne de la validité représente donc la culmination de la thèse traditionnelle selon laquelle le jugement est le lieu de la vérité. Husserl adopte cette définition de la vérité, la vérité comme vérité propositionnelle (*Satzwahrheit*) ou comme vérité du *logos* (*Logoswahrheit*), afin de lutter contre le psychologisme qui ne distingue pas entre acte et contenu de jugement, c'est-à-dire entre réalité et idéalité, et qui ruine ainsi le fondement même de l'idée de vérité. Pour Lotze lui-même, la proposition n'est pas le résultat d'un acte psychique, mais une forme d'effectivité (*Wirklichkeit*) qui ne peut pas être produite par la conscience, mais seulement reconnue, affirmée (*bejaht*) par celle-ci : c'est la raison pour laquelle il identifie la proposition avec l'*idea* platonicienne et qu'il lui attribue comme à cette dernière un caractère intemporel. Husserl a donc adopté la théorie lotzienne de la validité afin de préserver l'intemporalité de la vérité du relativisme psychologiste.

Il faut pourtant, afin de comprendre quel est le véritable objectif que poursuit Husserl, ne pas en rester aux *Prolégomènes* et aller jusqu'à la sixième *Recherche logique*. Car là il devient clair que le problème principal de Husserl n'est pas tant celui de la distinction entre réalité et idéalité que

1. GA 20, 1979, § 6, p. 73.

2. GA 21, § 9, p. 82 sq.

celui de leur corrélation. Comment l'acte réel de juger peut-il avoir pour corrélat le contenu idéal du jugement ? C'est la notion d'intentionnalité qui constitue la réponse à cette question : elle signifie que chaque acte psychique est en lui-même relié à quelque chose d'effectif (*wirklich*) au sens que Lotze donne à ce terme ; en termes husserliens, cela veut dire que l'acte psychique réel est en lui-même relié au contenu idéal de l'acte. Plus encore, il est toujours possible de faire l'expérience de l'identité de l'intention et de son objet. Husserl a nommé « évidence » cet acte d'identification. C'est ici, au niveau de la sixième *Recherche*, que nous trouvons le véritable concept phénoménologique de vérité : non pas la vérité au sens de validité, mais la vérité au sens de l'identité de l'intention et de l'intuition, que Heidegger désigne dans le cours de 1925/26 comme vérité d'intuition (*Anschauungswahrheit*) ou encore comme vérité du *nous* (*Nouswahrheit*) parce que le terme grec de *nous* est apte à rendre compte du sens large de l'intuition husserlienne qui inclut l'intuition catégoriale à côté de l'intuition sensible.

Il reste évidemment à comprendre pourquoi on trouve dans les *Recherches logiques* deux concepts de vérité et comment ils sont articulés l'un par rapport à l'autre. Comment est-il donc possible de « localiser » la vérité soit dans la proposition, soit dans l'intuition ? La proposition explique ou articule l'intuition. Étant ainsi une expression de l'intuition, elle peut être répétée hors de la présence « vive » de l'objet visé. Elle constitue par conséquent une représentation « vide » (*ein Leervorstellen*) et en tant que telle, elle est identique à l'un des membres de la relation d'identité qui constitue la vérité intuitive. La proposition ne peut donc alors être dite vraie que parce qu'elle fait partie d'une vérité plus originelle. Les termes du problème sont ainsi radicalement transformés : pour Lotze, la proposition est vraie parce qu'elle est « valable », et c'est elle qui octroie aux choses réelles leur validité et leur vérité. Pour Husserl, la proposition est « valable » parce qu'elle peut être légitimée par les choses elles-mêmes en tant qu'objets possibles de l'intuition. Heidegger a ainsi montré que chez Husserl, c'est la vérité intuitive qui sert de fondement à la vérité propositionnelle, contrairement à ce qui se passe chez Lotze qui fonde la vérité intuitive sur la validité propositionnelle. Chez Husserl en effet, la proposition ne peut être dite « valable » qu'en tant qu'expression de l'intuition, qu'en tant que représentation vide de l'objet visé qui peut être légitimée à tout moment par la présence effective de l'objet.

Le mérite de Husserl dans les *Recherches Logiques* consiste à avoir reconduit la vérité du *logos* au *nous* et à avoir ainsi, par l'intermédiaire de son concept élargi de l'intuition, contribué à ébranler le fondement de la logique traditionnelle, c'est-à-dire la localisation de la vérité dans le seul énoncé propositionnel. C'est pourquoi il rejoint en quelque sorte Aristote qui, dans le livre Thèta de la *Métaphysique*¹, définit la vérité au sujet des êtres non composés (*asuntheta*) comme le simple acte de toucher et d'exprimer (*thigein kai phanai*). Aristote prend ici en compte ce que Heidegger nomme le niveau antépédicatif de la vérité et de la fausseté, ce qui implique que l'être n'est plus considéré comme l'objet d'une détermination logique et donc que le *logos*, en tant que jugement, ne constitue plus le guide de l'enquête ontologique. Pour Heidegger, Aristote va cependant dans ce passage plus loin encore que Husserl lui-même avec l'intuition catégoriale, car à l'encontre de toute la tradition occidentale, il détermine la vérité non plus comme un caractère du *logos*, mais comme un caractère de l'être lui-même.

Heidegger rompt donc ainsi de manière décisive avec l'interprétation habituelle de la pensée d'Aristote qui voyait en celui-ci l'auteur de deux thèses bien connues : premièrement, la proposition est le lieu de la vérité, et deuxièmement la vérité est adéquation de la pensée et de l'être. Pour réfuter la première de ces thèses, Heidegger met l'accent sur le véritable sens de l'*apophansis* qui veut dire laisser les étants se montrer par eux-mêmes, ce qui implique que la proposition en tant que *logos apophantikos* doit être comprise à partir de la dimension originaire d'un découverte de l'étant qui seul peut lui donner sa vérité. Si la proposition est ainsi seulement l'expression de ce qui a déjà été découvert au niveau plus originel de l'ouverture au monde du *Dasein*, elle ne peut plus être comprise comme la condition de possibilité de la vérité, mais au contraire comme rendue elle-même possible sur la base d'une vérité plus originaire. On en arrive ainsi à un véritablement renversement de priorité que Heidegger exprime par cette formule lapidaire : « La proposition n'est pas le lieu de la vérité, mais c'est au contraire la vérité qui est le lieu de la proposition »².

1. Aristote, *Métaphysique*, Thèta, 10, 1051 b 24.

2. GA 21, § 11, p. 135.

CRITIQUE DE LA THÈSE DE LA LOGIQUE CONCERNANT L'ÊTRE

Une telle critique de la vérité propositionnelle inclut déjà en elle-même la critique de la thèse de la logique sur l'être, qui définit l'être uniquement comme copule. Heidegger s'engage dans la discussion de cette thèse dans le cours de 1927 sur *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Toute la première partie de ce cours est consacrée à l'examen de quatre thèses traditionnelles sur l'être qui ont été formulées au cours de l'histoire de la philosophie occidentale. La thèse la plus générale, la seule, parmi les quatre qui sont analysées, à ne pouvoir être référée à une période déterminée de l'histoire, est la « thèse de la logique », c'est-à-dire la définition de l'être comme copule. Nous sommes là confrontés à la forme extrême de l'oubli de l'être par laquelle il a été possible de reléguer dans le domaine de la logique un problème fondamental de la philosophie. Le fait que la logique revête l'apparence d'une science séparée signifie l'interruption de *la gigantomakhia peri tès ousias*, de ce combat de géants au sujet de l'être dont il est question dans le *Sophiste*¹, et la mise à l'écart du projet d'une science de l'être. Dans la mesure où il est identifié avec la copule, c'est-à-dire avec un simple signe de mise en relation, l'être est alors exposé au danger de n'être considéré que comme un simple *flatus vocis*, un simple son dénué de signification. Mais si le projet d'une science de l'être n'est pas absurde, cela veut dire que le petit mot « est » doit retrouver son caractère énigmatique et la pluralité de ses significations. C'est dans cette perspective que Heidegger se livre à l'examen d'un certain nombre de conceptions concernant la signification attribuée à la copule. Étant donné l'importance que Heidegger reconnaîtra par la suite aux *Recherches logiques* dans la genèse de la question qui est la sienne, à savoir la question du sens de l'être, on est un peu étonné de ne trouver aucune référence dans ce cours à Husserl lui-même, qui a pourtant expressément affronté le problème de la signification de la copule dans la sixième *Recherche*².

Le but que poursuit Heidegger consiste en effet à montrer que toute investigation concernant la signification à accorder à la copule ne peut aboutir à n'y voir qu'un pur signe ou un pur son, mais confère au contraire implicitement une signification ontologique au petit mot « est ». Mais il

1. Platon, *Sophiste* 246 a. Cf. SZ, p. 1.

2. Voir à nouveau à ce sujet mon article « Heidegger et les *Recherches logiques* », *op. cit.*

faut tout d'abord expliquer qu'Aristote n'est nullement responsable de la détermination de la copule comme simple signe. Elle a plutôt pour lui le sens d'un *prossèmainein*, d'un co-signifier, ce qui implique que la copule n'a pas de sens en elle-même, pas de signification indépendante, mais seulement en relation avec quelque chose d'autre, c'est-à-dire dans une synthèse, ce qui n'est pas le cas pour les autres éléments du *logos apophantikos*, les *onomata* et *rhèmata*, les noms et les verbes¹. En outre, parce que le «est» ne peut pas avoir le sens d'un étant donné, d'un *Vorhandene*, puisqu'il est seulement *en dianoia*, dans la pensée, la synthèse qu'il exprime est une *sunthesis noèmaton*, une synthèse en pensée seulement. L'interprétation du «est» comme *ens rationis* lui octroie précisément un caractère énigmatique qui n'est pas présent dans le pur nominalisme. La discussion du nominalisme de Hobbes qui s'ensuit a pour but de montrer que le nominalisme extrême ne peut être soutenu. Même Hobbes, qui voit dans la proposition un simple assemblage de mots, ne peut se satisfaire de la détermination de la copule comme simple signe. La copule est certes un *signum*, mais non pas au sens où ne lui serait reconnue qu'une fonction phonétique : elle donne une indication de la raison (*causa*) qui fait que deux noms sont joints dans une proposition. Mais cette raison ne peut être découverte au niveau du simple langage, ce qui implique qu'il y a une relation entre noms et choses, une signification des noms par rapport à la quiddité de ce qu'ils nomment. La signification de la copule dans le nominalisme extrême de Hobbes est donc néanmoins une signification ontologique : être veut dire ici aussi *essentia*².

Mais ce n'est pas là la seule signification qui peut être conférée à la copule. La discussion de deux autres conceptions, celle de Stuart Mill et de Lotze, qui ne peuvent être exposées en détail ici, montrent de manière similaire que la copule peut avoir les deux autres significations ontologiques de *existentia* dans le cas de Mill et de vérité dans le cas de Lotze. Ce que l'examen de la thèse de la logique sur l'être comme copule découvre, c'est donc le caractère *énigmatique* de celle-ci, car la pluralité de ses sens ontologiques possibles ne peut apparaître au seul plan du langage. Ce que Heidegger nomme l'«indifférence» – au sens de plurivocité³ – de la signification de la copule provient en fait du caractère subordonné de l'énoncé.

1. GA 24, § 16 a, p. 257.

2. *Ibid.*, § 16 b, p. 260-273.

3. *Ibid.*, § 17 c, p. 300.

Il est par conséquent foncièrement erroné de chercher sa signification au niveau du complexe signitif et vocal, puisque comme Heidegger le dit déjà dans *Sein und Zeit*, ce ne sont pas à des mots-choses qu'on adjoint des significations, mais ce sont au contraire les mots eux-mêmes qui naissent des significations¹. Nous trouvons ici encore le même processus traditionnel de pensée qui consiste à prendre comme point de départ de la réflexion un élément dérivé, ici une séquence de mots. Mais il est impossible, en partant de la présence donnée du *logos* dans le complexe de mots qui constitue l'énoncé, de trouver un chemin qui mène aux significations. Il faut plutôt aller en sens inverse et voir, à partir des significations, surgir les mots, lesquels ne peuvent jamais être pris comme des étants indépendants. C'est la raison pour laquelle un langage ne peut jamais être identifié à la totalité d'un lexique. Il n'a pas en effet le caractère de la présence donnée, de ce que Heidegger nomme *Vorhandenheit*, mais le caractère historique de l'existence². Le langage ou plus exactement la parole (*Sprache*) doivent être compris à partir du discours (*Rede*)³, parce que le discours est un comportement du *Dasein* dans lequel celui-ci exprime son propre être-dans-le-monde. L'émission de mots n'est que l'expression d'une compréhension de l'être qui a originellement lieu au niveau de l'existence de fait. C'est ce qui explique que la proposition ne puisse par elle-même avoir de pouvoir découvrant et qu'elle suppose pour être énoncée l'être préalablement découvert des choses dont elle parle. On peut comprendre dès lors pourquoi le sens de la copule demeure indéterminé : c'est simplement parce que son sens a déjà été préalablement déterminé dans la compréhension de fait *avant* l'énonciation du jugement. L'« indifférence » de la copule n'est pas un défaut de signification qui devrait inciter à ne voir dans le petit mot « est » qu'un pur *flatus vocis*, mais un effet du caractère subordonné du jugement par rapport à la compréhension de fait qui articule les étants conformément à leurs modalités ontologiques⁴. En outre, la copule n'a pas seulement un rapport aux différences modales de l'être, telles que *essentia*, *existentia*, présence donnée etc., mais, parce l'énoncé ne se rapporte pas seulement aux étants en général, mais aux étants dans leur dévoilement, la

1. SZ, § 34, p. 161.

2. GA 24, § 17 b, p. 296.

3. Cf. GA 21, § 11, p. 134, où Heidegger souligne que « le mouvement fondamental (ne va) pas du langage au discours, mais du discours au langage ».

4. GA 24, § 17 c, p. 301.

copule a aussi pour signification le dévoilement, c'est-à-dire l'être lui-même. La discussion critique du statut du « est » nous ramène ainsi à la question ontologique, c'est-à-dire à la complexité de l'idée d'être qui ne peut trouver son expression au niveau du seul langage, et c'est pourquoi on ne peut la réduire à la seule fonction phonétique ou même logique de la copule. Ranimer la *gigantomakhia peri tès ousias* ne signifie donc rien d'autre que de rompre avec le statut traditionnellement attribué à l'être, celui de copule du jugement.

CRITIQUE DE LA THÈSE DE LA LOGIQUE CONCERNANT LE NÉANT

Si, comme on a raison de le penser, du moins en ce qui concerne la problématique d'avant la fameuse *Kehre*, le « tournant » des années trente, la différence ontologique est bien la notion fondamentale de la pensée heideggérienne, il faut alors reconnaître l'importance capitale du phénomène de la négation pour la définition même de l'être en tant que celui-ci n'est précisément *pas* l'étant. Heidegger ne déclare-t-il pas d'ailleurs explicitement lui-même dans l'avant propos de l'édition de 1949 de l'opuscule dédié à Husserl en 1929, *De l'essence du fondement*, que « le néant (*das Nichts*) est le ne pas (*das Nicht*) de l'étant et ainsi l'être éprouvé à partir de l'étant » et que « la différence ontologique est le non (*das Nicht*) entre l'être et l'étant »¹ ? On sait que c'est au cours de cette même année 1929 que, le 24 juin, dans le cours inaugural qui marquait son accession à la chaire de Husserl, Heidegger a prononcé, à propos de la négation, du néant et de la logique, un certain nombre d'énoncés qui seront considérés par les logiciens, en particulier par ceux du cercle de Vienne, comme une violente attaque contre la logique. Nul n'ignore que Rudolf Carnap publiera dès 1932 une riposte consistant à montrer l'absurdité des propos de Heidegger sur le néant dans son article intitulé « Le dépassement de la métaphysique au moyen de l'analyse logique du langage »². La thèse principale que Heidegger expose dans ce cours inaugural consiste en effet à affirmer que c'est le néant qui est l'origine de la négation et non l'inverse, ce qui implique que la négation logique n'est précisément pas la source de toute

1. *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1955, p. 5.

2. « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », *Erkenntnis II*, 1932, p. 219-24.

négativité et qu'il faut chercher celle-ci dans un phénomène plus originel que la logique elle-même, laquelle ne peut par conséquent plus être considérée comme l'instance suprême de la pensée philosophique.

Que la négation ne soit pas elle-même une simple opération relevant d'une logique de la prédication, c'est ce que Husserl a lui aussi été amené à souligner dans *Expérience et jugement*, dans l'analyse qu'il donne de l'attente perceptive, des empêchements (*Hemmungen*) qu'elle peut rencontrer, et de la déception (*Enttäuschung*) à laquelle elle peut aboutir. Il peut se faire, note Husserl, qu'un conflit se déclare entre l'intention et son remplissement qui entraîne une néantisation rétroactive de son sens antérieur et c'est dans ce biffage rétrospectif (*rückwirkende Durchstreichung*) qu'il voit précisément « le phénomène originaire de la négation, de la néantisation (*Nichtigkeit*), ou de la "suppression" (*Aufhebung*) ou de l'"autrement" »¹. D'où la thèse qui découle de cette analyse : « La négation n'est pas au premier chef l'affaire de l'acte de jugement prédicatif, mais dans sa forme originaire, elle intervient déjà dans la sphère antépédicative de l'expérience réceptive »². La négation, avant d'être un facteur logique et de constituer un moment de la syntaxe catégoriale, relève de ce que Husserl nomme « syntaxes aperceptives » et consiste en une « modification » de la perception normale, c'est-à-dire de l'effectuation non empêchée de l'intérêt perceptif.

Cette analyse ne fait à vrai dire que développer ce qui avait déjà été établi dans le paragraphe 106 des *Idées directrices*, où négation et affirmation étaient définies comme modifications d'une position, la négation en étant la « suppression » (*Aufhebung*) par biffure (*Durchstreichung*), alors que l'affirmation en est la confirmation par soulignement (*Unterstreich-ung*) et assentiment. La négation apparaissait ainsi comme produisant « un non-être qui est lui-même à son tour un être »³, c'est-à-dire comme étant à l'origine d'un nouvel objet et non pas comme sa pure et simple suppression. Husserl renvoyait ici en note à l'ouvrage d'un de ses élèves, Adolf Reinach, *Zur Theorie des negativen Urteils, Contributions à la théorie du jugement négatif*, paru en 1911, ouvrage que Heidegger ne mentionne pas dans sa thèse de 1914 sur *La théorie du jugement dans le psychologisme*, dont un

1. E. Husserl, *Expérience et jugement*, op. cit., § 21, p. 104-105.

2. *Ibid.*, p. 105. Souligné dans le texte.

3. E. Husserl, *Idées directrices*, op. cit., § 109, p. 265.

paragraphe est pourtant consacré au jugement négatif¹. Dans ce court paragraphe, Heidegger rappelait que le problème du jugement négatif n'avait pas encore trouvé de solution dans la logique de l'époque du fait précisément de sa perspective génético-psychologique et se proposait de montrer en quoi consistait le lieu proprement logique de la négation. La difficulté que présente le jugement négatif provient de ce que la négation supprime catégoriquement la relation de validité entre le sujet et le prédicat et que le jugement semble du même coup détruit. S'il ne peut donc y avoir de jugements négatifs au sens strict, on peut par contre avoir des jugements qui contiennent des prédicats négatifs. Ainsi au lieu de dire « A n'est pas B », on peut, par un artifice de formulation, dire que « A est non B ». Mais on n'a fait ainsi que déplacer la négation sans parvenir à rendre compte de ce qui la distingue du point de vue logique de l'affirmation. Ce qu'il s'agit à cet égard de comprendre, c'est que la négation affecte la copule elle-même. Pourtant l'idée même d'une copule négative, d'une copule qui sépare n'est-elle pas un non-sens ? Il n'en est rien, affirmait déjà avec force le jeune Heidegger, en alléguant que la raison en est « la nature propre du mode d'effectivité du logique » (*die Eigennatur der Wirklichkeitsweise des Logischen*) par contraste avec celle de l'existence spatio-temporelle². La non-existence d'un objet réel consiste en la pure et simple suppression de celui-ci, alors que la non-validité est encore un mode de la validité, puisque tout comme en mathématique, on peut attribuer à la validité un signe positif ou négatif. C'est à partir de là que l'on peut répondre à la question si souvent discutée de savoir si le jugement négatif est subordonné au jugement positif ou de même niveau que celui-ci. Or il n'y a aucune raison logique en faveur de l'hypothèse de la subordination, le point de vue de la genèse du jugement étant un point de vue psychologique. Si l'on doit donc bien reconnaître une différence spécifique au jugement négatif, celle-ci ne concerne pas le sens du jugement, qui ne se voit pas par là enrichi, mais détermine seulement la relation de validité elle-même. En conséquence on peut affirmer du point de vue logique l'équivalence des jugements positif et négatif.

Bien que Heidegger utilise encore à cette époque le vocabulaire lotzien de la *Geltung*, de la validité, pour caractériser la nature propre du logique,

1. GA 1, p. 181-185.

2. *Ibid.*, p. 183.

on voit qu'il s'agit bien déjà pour lui de voir dans la négation autre chose qu'un phénomène subjectif, comme c'est le cas pour Sigwart, auquel il se réfère dans sa thèse, mais comme c'est aussi le cas dans la logique de la philosophie de la valeur de l'École de Bade qui repose tout entière sur l'opposition brentanienne du jugement (*Urteil*) et de l'acte de juger (*Beurteilung*). C'est dans son cours du semestre d'été 1919 consacré à « Phénoménologie et philosophie transcendante de la valeur » que Heidegger va à cet égard souligner l'importance des « Contributions à la doctrine du jugement négatif » (*Beiträge zur Lehre des negativen Urteils*) de Windelband. Plutôt que de voir, comme Sigwart, dans le jugement négatif « A n'est pas B » un jugement double de la forme : « le jugement, A est B, est faux », Windelband y voit un acte de jugement, et donc non pas une mise en relation de représentations, mais un jugement sur la valeur de vérité d'un jugement, la *Beurteilung*, l'acte de jugement étant défini par lui comme la « réaction d'une conscience volitive et affective à un contenu déterminé de représentation »¹. Ce qui est ainsi confondu – et c'est également le cas pour Rickert dans son *Gegenstand der Erkenntnis* (*L'objet de la connaissance*) dont Heidegger examine les variations, sous l'influence des *Recherches logiques* de Husserl, de sa première édition de 1891 à sa troisième édition de 1915 –, c'est un phénomène relevant de la structure de sens du jugement et un phénomène qui relève de la position de valeur (vrai ou faux). Dans son cours de 1925/26, Heidegger montre au contraire, par l'analyse de la structure fondamentale du *logos apophantikos* aristotélicien, qu'il ne s'agit pas, dans l'analyse du jugement, d'en rester à la forme verbale de la proposition, mais qu'il s'agit bien plutôt, en un sens proprement husserlien², de saisir un phénomène qui est antérieur à la formulation verbale du jugement et qui permet en même temps de comprendre que la séparation du sujet et du prédicat qu'exprime le jugement négatif n'est elle-même possible que sur le fondement de leur égale mise en relation, inapparente au niveau simplement verbal. C'est en effet par

1. GA 56/57, p. 157.

2. Voir le sens large que Husserl donne au terme *Satz*, proposition, dans le § 133 des *Idées directrices*, où, sous le titre de « proposition noématique », Husserl fait subir au concept de proposition une extension qu'il juge lui-même « extraordinaire et peut-être choquante », mais qui s'explique par le fait que « les concepts de proposition et de sens ne contiennent aucune allusion à l'expression et à la signification conceptuelle », ce qui l'autorise à désigner par le mot de proposition « l'unité du sens et du caractère théique ».

l'analyse de la structure « antéprédicative » du sens que l'énoncé verbal du jugement peut être éclairci et que peuvent être clairement distingués le niveau « originaire » de la structure synthético-diairétique du jugement et les niveaux dérivés de l'affirmation et de la négation, tout comme de ceux de la vérité et de la fausseté¹.

C'est donc par rapport à toute cette méditation sur l'essence du logique que Heidegger a menée, de 1914 à 1927 et au-delà, en se mettant à l'école de la phénoménologie husserlienne dont le projet consistait dès le départ à ne pas se contenter de « simples mots », mais à retourner au contraire aux choses elles-mêmes², qu'il faut situer les propos tenus dans le cours inaugural de 1929 sur la logique. Car si, comme le déclare Heidegger, « la puissance de l'entendement se voit brisée dans le champ du questionnement portant sur l'être et le néant » et si ainsi « le destin de la domination de la "logique" à l'intérieur de la philosophie se voit décidé »³, il faut pourtant souligner que dans ces passages où le positivisme logique a vu un rejet violent de la logique, ce mot est constamment entouré de guillemets, ce qui indique que Heidegger fait ici référence à ce sens étroit du *logos* qui a été privilégié par la tradition du fait de son orientation unilatérale sur la forme verbale de l'énoncé. Sa « destruction » de la logique a par conséquent si peu le sens d'une annihilation qu'elle doit au contraire être comprise comme la « désobstruction »⁴ de l'accès à ce sens large du *logos* que Husserl se proposait lui aussi de dégager par l'élucidation phénoménologique de l'origine du logique qu'il entreprend dans *Logique formelle et logique transcendantale* et surtout dans *Expérience et jugement*⁵.

1. GA 21, § 12, p. 138 sq.

2. *Recherches logiques, op. cit.*, tome II, 1^{re} partie, Introduction, § 2, p. 6.

3. Q I, p. 65 (trad. mod.).

4. C'est là la traduction que donne F. Vezin du terme *Destruktion*, dont il faut souligner qu'il a été dès le départ associé par Heidegger au mot *Abbau* (voir GA 24, p. 31) qui signifie « déconstruction » et par là même distingué de celui de *Zerstörung* utilisé par désigner la pure et simple démolition.

5. Cf. *Expérience et jugement, op. cit.*, § 1, p. 13 : « L'élucidation phénoménologique de l'origine du logique fait voir que le domaine du logique est beaucoup plus vaste que celui qu'a en vue la logique traditionnelle [...]. Par là, elle trouve non seulement qu'une activité logique est déjà déposée dans des couches où la tradition ne l'a pas vue [...], mais surtout que c'est précisément dans les couches inférieures qu'on peut trouver les présupposés cachés sur le fond desquels seulement deviennent intelligibles le sens et la légitimité des évidences supérieures du logicien. C'est seulement ainsi que devient possible une explication (*Auseinandersetzung*) avec la tradition logique dans son ensemble, et – c'est là le but éloigné

Heidegger le note d'ailleurs lui-même dans sa postface de 1943 : « Pourquoi la conférence met-elle ce terme entre guillemets ? Pour indiquer que la “logique” n’est qu’une interprétation de l’essence de la pensée, celle précisément qui repose, comme le mot déjà l’indique, sur l’épreuve de l’être atteinte dans la pensée grecque »¹. Et c’est de cette pensée grecque que, dans son cours de 1925/26, Heidegger disait justement, à partir d’Aristote, qu’elle n’est pas parvenue à se détacher de son orientation par rapport au langage et que cela a pour conséquent l’absence d’une claire distinction entre la structure synthético-diairétique du jugement et le niveau de la *kataphasis* et de l’*apophasis* tout comme de celui de la vérité et de la fausseté².

Certes ce que le positivisme logique en général et Carnap en particulier objecteront à l’analyse heideggérienne de l’angoisse et du néant, c’est précisément qu’elle consiste en la formulation d’énoncés absurdes du point de vue syntaxique. Heidegger, pourtant, avait lui-même prévu l’objection, en soulignant d’entrée de jeu le danger qui guette tout énoncé, positif ou négatif, sur le néant : pouvons-nous, demandait-il, refuser d’en parler sans le concéder, mais pouvons-nous jamais le concéder si nous ne concédons rien ? « Peut-être ce va-et-vient du propos est-il déjà le fait d’une vide querelle de mots » suggérait-il³. Et un peu plus loin Heidegger n’hésite pas à affirmer que questionner sur le néant « inverse en son contraire ce sur quoi on questionne » (*verkehrrt das Befragte in sein Gegenteil*) et qu’une telle question sur l’être du néant s’ôte ainsi à elle-même son propre objet, de sorte que « question et réponse sont, à l’égard du néant, en elles-mêmes pareillement absurdes (*widersinnig*) »⁴. De même, dans son cours de 1935, Heidegger souligne, à propos de la question méta-physique au sens littéral du terme : « Pourquoi y a-t-il en général de l’étant et non pas plutôt rien ? », que « qui parle du néant ne sait pas ce qu’il fait » puisqu’il en fait par là un quelque chose, qu’il se contredit ainsi lui-même et déroge à la règle fondamentale du *logos*, à la logique⁵. Heidegger reconnaît donc par avance

de l’élucidation phénoménologique de la logique – c’est ainsi qu’il devient possible d’atteindre le concept large de logique et de *logos* dont nous parlions » (trad. mod.).

1. QI, p. 79.

2. GA 21, § 12, p. 142.

3. QI, p. 51. (trad. mod.)

4. *Ibid.*, p. 52 (trad. mod.).

5. IM, p. 31.

que parler du néant va à l'encontre de la nature même de la pensée qui est toujours pensée de quelque chose, du moins tant qu'on prend pour critères les règles fondamentales de la logique. Il anticipe en un sens la critique de Carnap et admettrait sans doute bien volontiers de reconnaître que tout énoncé métaphysique est un contresens du point de vue syntaxique et en particulier tout énoncé contenant le terme « néant », puisque celui-ci, en tant que substantif, n'est que l'abréviation de la négation, c'est-à-dire d'un simple facteur du jugement.

La question est cependant de savoir si le point de vue syntaxique ou propositionnel est le seul point de vue possible et si l'on doit soumettre toute parole à la logique tenue pour un « tribunal institué de toute éternité et à tout jamais »¹, alors qu'elle n'est peut-être que l'imposition, parfaitement datée, d'une mesure inappropriée à la pensée qui s'accomplit, précise Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, en tant que « sanction de l'interprétation technique de la pensée dont les origines remontent jusqu'à Platon et Aristote »², interprétation par laquelle la pensée prend valeur de *tekhne* et est mise au service du faire et du produire. Ce qui est donc contradictoire du point de vue syntaxique-logique n'est pas nécessaire dépourvu de tout sens, et le sens de ce « vrai discours sur le néant » demeurant toujours inhabituel et rebelle à toute vulgarisation³ qu'est la parole poétique ou philosophique n'est certes pas accessible directement et suppose précisément l'épreuve de l'étrangeté, l'*epokhè* de l'angoisse et l'abandon de la familiarité qui est celle de notre rapport habituel au monde. Il suppose, pourrait-on dire en termes husserliens, non pas la négation en tant qu'elle est, comme nous l'avons vu, une prestation positive, et qu'elle ne biffe l'ancienne modalité de la croyance que pour en instaurer une nouvelle, mais cette modification qui supprime complètement la modalité doxique à laquelle elle s'applique et lui retire toute force que Husserl nomme « modification de neutralité » et qui, elle, ne « produit » rien, est l'opposé de toute action et constitue donc l'expérience même de ce qui par principe ne peut pas être pris en compte par l'interprétation technique de la pensée. Une telle modification de neutralité n'a jamais été élaborée scientifiquement, remarque Husserl et toutes les expressions convoquées par lui pour la désigner – mise hors-jeu, mise entre parenthèses, mise hors-circuit, mise en suspens, simple pensée

1. *Ibid.*, p. 33.

2. LH, p. 31.

3. IM, p. 35.

sans participation – contiennent un surplus de sens qui introduit l'idée d'un faire volontaire, là où précisément il n'y a absolument aucun faire¹. Husserl est en réalité ici au plus près de penser, dans cette neutralisation de la croyance par laquelle « le caractère de position est devenu sans force », cet événement qu'est la *Stimmung* au sens heideggérien et c'est pourquoi il semble légitime de voir dans la neutralisation husserlienne cet arrachement involontaire à la *Selbstverständlichkeit*, à l'« évidence naturelle » de la *doxa* mondaine qui est aussi à l'origine de l'émergence de la « dimension totalement nouvelle » de la philosophie à l'égard de toute connaissance naturelle et donc aussi par rapport aux sciences positives². Heidegger, en affirmant dans le cours inaugural de 1929 que les sciences ne veulent rien savoir du néant, ne dit donc pas fondamentalement autre chose que ce qu'en dit Husserl. C'est la raison pour laquelle il insiste sur le fait que « le néant nous est d'abord et le plus souvent masqué (*verstellt*) dans son caractère originel ». Il l'est « du fait qu'en un mode déterminé nous nous sommes totalement perdus dans l'étant », car « plus nous nous tournons vers l'étant dans notre affairément (*in unserem Umtrieben*), moins nous le laissons dériver comme tel et plus nous nous détournons du néant »³. Ce qui est ainsi décrit, c'est cette condition que Heidegger nomme, dans *Sein und Zeit*, *Verfallenheit*, « déchéance », dont il faut souligner qu'elle est toujours *Verfallenheit an die «Welt»*, déchéance au « monde », mot que Heidegger écrit entre guillemets pour indiquer qu'il s'agit là du monde compris comme la totalité des étants et non du monde en tant que tel, dans lequel il voit justement en 1928 un « néant », non pas au sens d'un *nihil negativum*, de la simple et absolument vide négation de quelque chose – puisqu'il est bien alors, dans sa transcendance, l'unité ekstématique de l'horizon de la temporalité du *Dasein* –, mais d'un *nihil originarium*, dans la mesure où il n'est pas un étant, mais un néant qui se temporalise originellement et qui surgit purement et simplement dans et avec la temporalisation⁴. Une telle « déchéance » qu'il ne s'agit nullement de comprendre comme une « chute », précise Heidegger⁵, caractérise l'être auprès du monde du *Dasein* préoccupé en tant qu'il est *absorbé* par les tâches intramondaines et que le

1. Cf. *Idées directrices*, op. cit., § 109.

2. *L'idée de la phénoménologie*, op. cit., p. 46.

3. QI, p. 63.

4. GA 26, § 12, p. 272.

5. SZ, § 38, p. 176.

mouvement de transcendance qui le porte au-delà de l'étant se voit pour ainsi dire suspendu.

Car, comme le souligne Heidegger, « la question portant sur le néant traverse l'ensemble de la métaphysique, dans la mesure où elle nous oblige à nous placer devant le problème de l'origine de la négation, c'est-à-dire au fond devant la décision touchant la souveraineté légitime de la "logique" dans la métaphysique »¹. On voit donc ici que le problème de la négation et de son origine devient ce qui permet de légitimer les droits d'un autre type de pensée que celui de l'objectivisme et du naturalisme, pour reprendre les termes que Husserl utilise pour caractériser dans sa conférence de Vienne de 1935 l'aliénation dans laquelle est tombé le rationalisme moderne². Car si la philosophie est dominée par le principe de non contradiction qui interdit toute question portant sur le néant, aucune question métaphysique ne peut plus se poser, et le « dépassement de la métaphysique » dont parle Carnap a alors légitimement lieu. Si au contraire la négation des propositions logiques est liée à une dimension plus originelle qui est la véritable source de toute négativité, alors la « logique » traditionnelle n'est pas la seule instance que requiert la pensée et une métaphysique est possible, à savoir cette métaphysique du *Dasein* et de la finitude dont Heidegger, la même époque, projette la refondation dans son livre sur Kant. Et dans ce cas, comme il le soulignera en 1935, la question « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » est la première de toutes les questions³, celle qui nous ouvre à l'expérience du néant, qui n'est donc pas celle d'un *nihil absolutum* , d'un absolu du rien, mais bien celle de l'être lui-même, en tant qu'il n'est *pas* un étant. Le néant n'est pas en effet extérieur à l'être, « il ne reste pas le vis-à-vis indéterminé de l'étant, mais se dévoile comme ayant part à l'être de l'étant »⁴.

Il apparaît alors clairement que la logique traditionnelle n'est elle-même possible que parce l'homme est originellement ouvert à l'être. Ce qui est donc ici mis en question, c'est le caractère originaire de la logique, sa prétention à régler tous les modes de la pensée et son statut de science fondamentale à l'égard de la métaphysique.

1. Q I, p. 69 (trad. mod.).

2. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 382.

3. IM, p. 1.

4. Q I, p. 69.

CRITIQUE DE LA THÈSE DE LA LOGIQUE CONCERNANT LE LANGAGE

Sur la dernière thèse de la logique, celle qui concerne le statut dévolu au langage, on peut prendre comme référence le cours de 1929/30, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique (Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA 29-30)*, qui reprend les analyses de l'énoncé propositionnel que l'on trouve déjà dans le cours de 1925/26 et dans *Sein und Zeit*. Ce cours contient une ultime analyse, et la plus détaillée, du *logos apophantikos* chez Aristote, qu'il n'est pas possible d'examiner en détail ici. Il s'agit seulement de caractériser de manière très schématique la ligne générale que Heidegger suit dans ce cours, comme d'ailleurs déjà dans les textes précédents : celle d'une rétrocession (*Rückgang*), à partir de l'énoncé propositionnel, à la dimension où la structure de l'en tant que (*Alsstruktur*), qui le caractérise, trouve son origine¹. Heidegger insiste sur le fait que le problème de la proposition n'est pas un problème spécial, réservé soit aux logiciens, soit aux philologues, mais qu'il renvoie au contraire à l'expérience du discours quotidien, dont est issu la forme « normale » de l'énoncé, à savoir la forme prédicative. Celle-ci est donc à mettre en relation avec le niveau de l'existence quotidienne, niveau où les étants sont considérés comme étants purement subsistants (*vorhanden*).

C'est parce que le discours quotidien est la forme prépondérante du discours qu'il est déterminant non seulement pour la théorie philosophique du discours, c'est-à-dire la logique, mais aussi pour la théorie générale du langage, sous la forme de la grammaire. Pour libérer la grammaire de la logique – tâche que se propose explicitement Heidegger dans *Sein und Zeit*² – il est nécessaire d'accéder à la dimension sur laquelle se fonde la structure de l'en tant que : au fondement (*Grund*) du *logos*, ce qui implique le style encore transcendantal du questionnement de Heidegger dans ce cours. Il s'agit en effet toujours de voir dans le discours en tant qu'énoncé « l'originarité et l'ampleur fondamentales d'un existentiel » et ainsi de donner à la science du langage « des fondements ontologiques plus originaires »³. C'est donc au niveau des structures mêmes de l'existence humaine, dans le *Dasein*, qu'il faut chercher le fondement du *logos*.

1. GA 29-30, § 69 a, p. 416 sq, trad. fr., p. 416.

2. Cf. SZ, § 34, p. 165.

3. *Ibid.*

Or dans le cours de 1929/30, un thème a émergé, celui de l'homme en tant que *Weltbildend*, configurateur du monde, qu'il faut mettre en connexion avec le rôle essentiel que Heidegger a attribué dans son interprétation de la *Critique de la raison pure* à l'imagination, à l'*Einbildungskraft*, comme pouvoir de configuration ontologique. Ce qui est ainsi refusé à l'animal, « pauvre en monde », c'est ce pouvoir de schématisation qui s'enracine dans l'imagination comprise comme *exhibitio originaria*, présentation originaire de l'objet¹, lequel n'est lui-même rendu possible que par le projet de soi non pas d'un sujet, mais de cet être fini qu'est le *Dasein*. Il faut à cet égard rappeler que cette analyse prend place dans un cours consacré aux trois questions fondamentales de la métaphysique que sont le monde, la finitude et la solitude. C'est précisément à la question de la finitude que Heidegger attribue le rôle médian de racine originelle et unifiante des deux autres², car elle exprime l'être-brisé (*Gebrochenheit*) du *Dasein*³, qui est à la fois oppressé (*bedrängt*) par le lointain du monde et isolé (*vereinzelt*) par ce qui constitue sa solitude (*Einsamkeit*), à savoir le caractère exceptionnel et unique (*einzig und einmalig*) de son *Da-sein*. C'est de cette finitude du *Dasein* dont Heidegger disait, à la même époque, dans *Kant et le problème de la métaphysique*, qu'elle est en l'homme plus originelle que lui, parce que c'est grâce à elle que l'étant peut devenir manifeste comme tel⁴. Car c'est par cette inclusion dans la nature qui le place au milieu des étants et le voue foncièrement à eux que le *Dasein* peut les « comprendre » (*verstehen*), c'est-à-dire les faire tenir debout et les amener à la stance (*ver-stehen*)⁵, les prendre pour vrais (*wahr-nehmen*), les percevoir *comme tels*⁶ et ainsi les *laisser* être ce qu'ils sont, ce qui implique que l'horizon de leur rencontre possible a toujours-déjà été projeté. L'être

1. Cf. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, 1977, § 26, p. 417 ; *Interprétation phénoménologique de la "Critique de la raison pure" de Kant*, trad. par E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982, p. 361.

2. GA 29/30, §, p. § 39, p. 253, trad. fr., p. 257.

3. *Ibid.*, p. 252, trad. fr., p. 256.

4. KM, § 41, p. 285.

5. *Verstehen* dérive de *stehen* et appartient donc à une aire sémantique différente de celle de l'« entendement » français ou de *intelligere* latin. Heidegger met lui-même ce terme en rapport avec l'*epistèmè* grecque, dont le sens premier est celui d'un se tenir et demeurer (*istémi*) auprès (*epi*) de l'étant.

6. GA 29/30, §, p. *Concepts fondamentaux*, p. 376, où Heidegger affirme que, bien que l'animal puisse voir, il ne peut jamais percevoir (*vernehmen*) quelque chose comme tel.

de l'homme est donc essentiellement compris, au cours de cette période où Heidegger tente encore de porter à son achèvement la problématique développée dans *Être et temps*, à partir de la notion de *Bildung*, qui signifie indissolublement en allemand à la fois la capacité de donner forme, de configurer, et la formation de l'homme au sens de l'éducation et de la culture. C'est donc en cette capacité de donner forme que réside la différence de l'homme à l'égard de l'animal.

Il s'agit alors pour Heidegger de penser le phénomène du langage à partir de cette essence de l'homme, en partant de ce qu'Aristote nous apprend sur le *logos apophantikos*, à savoir qu'il est cette espèce particulière du *logos* qui peut être vraie ou fausse. Heidegger met l'accent sur le fait qu'il est essentiel de prendre en compte non seulement la forme propositionnelle « normale », la proposition affirmative vraie, mais aussi les autres formes de propositions possibles, la proposition négative vraie, et les propositions affirmative et négative fausses, parce qu'il devient alors clair que l'essence du *logos* réside dans la possibilité soit de la vérité soit de la fausseté. Le mode d'être du *logos* n'est donc pas de l'ordre de la présence donnée, de la *Vorhandenheit*, et le *logos* ne consiste pas en un ensemble purement subsistant de mots-choses, mais il réside uniquement dans la possibilité qu'à l'homme de se rapporter aux étants en tant que tels, par opposition à la *Benommenheit*, à l'« accaparement » de l'animal par son milieu. Vérité et fausseté en tant que caractères appartenant à la proposition trouvent en fait leur fondement dans un comportement du *Dasein* par lequel il est possible à celui-ci de découvrir ou de dissimuler les étants. Ce qui constitue l'essence et le fondement du langage, ce n'est donc pas la structure prédicative de la proposition, mais quelque chose de plus originel : l'ouverture prélogique à l'étant. Ce qu'il y a de nouveau dans le cours de 1929/30 par rapport à *Sein und Zeit* et qui anticipe sur ce que l'on trouve dans *De l'essence de la vérité*, dont la première version date également de 1930, c'est l'indication d'une connexion entre vérité et liberté. Car pouvoir découvrir ou dissimuler les étants signifie pour le *Dasein* un être-libre (*Freisein*) pour les étants. Le fondement qui rend possible l'énoncé n'est alors rien d'autre que la liberté elle-même : « Bref, déclare Heidegger, en tant qu'énoncé, le *logos apophantikos* n'est possible que là où il y a liberté »¹.

1. GA 29/30, § 73 c, p. 492, trad. fr., p. 488.

Heidegger nous apprend dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* que la destruction en tant qu'élément de la méthode phénoménologique est inséparable des deux autres éléments de cette méthode qui sont la réduction et la construction. La destruction de la logique traditionnelle implique donc la réduction du *logos apophantikos*, c'est-à-dire la reconduction de celui-ci au fondement qui le rend possible – ce que Heidegger, semble-t-il, mène à bien dans le cours de 1929/30. Qu'en est-il maintenant du projet de construction d'une logique autre que la logique scolaire, d'une *philosophierende Logik*, dit le cours de 1925/26, qui consisterait à ramener le logique au philosophique ? Le *logos* de cette nouvelle logique ne pourrait plus prendre comme norme la structure prédicative qui sévit jusque dans la logique dialectique de Hegel, où la logique scolaire fête son plus grand triomphe. Car la dialectique de Hegel constitue la dernière et la plus puissante tentative de soumettre l'être aux impératifs de la raison. La pensée dialectique qui semble opérer le dépassement de la logique traditionnelle en faisant place à la contradiction sous la forme de la proposition spéculative dans laquelle sujet et prédicat échangent leur position ne parvient cependant pas à détruire la structure prédicative générale qui demeure intacte durant tout le processus dialectique. C'est pourquoi la logique atteint dans la pensée de Hegel son sens le plus haut. Comme Heidegger le déclarera en 1959 dans un texte consacré à la *Physique* d'Aristote : « Logique, ce nom, la métaphysique le reçoit quand elle parvient à la *pleine* (autant que cela lui soit possible) *conscience d'elle-même* : chez Hegel »¹.

Suffit-il cependant pour construire cette nouvelle logique de poser la question du fondement de la proposition prédicative et de voir dans le *logos* un existentiel ? Ne faut-il pas au contraire pour cela déceler dans le langage autre chose qu'un comportement du *Dasein* – une dimension inhérente à l'être lui-même ? C'est, semble-t-il, ce qui conduira Heidegger à partir de 1934 à s'interroger sur l'être, au sens verbal du *Wesen*, du langage et non plus seulement sur son fondement (*Grund*). Car le *logos* de la « logique » heideggérienne ne doit pas être normatif à l'égard de l'être, il doit au contraire plutôt procéder de l'être lui-même. On peut présumer que c'est ce que Heidegger suggère à la fin de la *Lettre sur l'humanisme*, lorsqu'il évoque ce que doit être cette pensée à venir qui n'est plus philosophie : « La

1. M. Heidegger, « Ce qu'est et comment se détermine la *Physis* », QII, p. 200.

pensée est dans la redescente vers la pauvreté de son déploiement pré-curseur. La pensée rassemble la parole dans le dire simple. La parole est ainsi la parole de l'être, comme les nuages sont les nuages du ciel. La pensée creuse par son dire des sillons inapparents dans la parole. Ils sont encore plus inapparents que les sillons que le paysan trace d'un pas lent à travers la campagne. »¹. Un tel *logos* ne fait aucunement violence à l'être et n'appartient donc plus à la dimension déterminante du concept : il se tient plutôt du côté de la tautologie parménidienne et de ce que Goethe nommait « remarque pure » (*reine Bemerkung*). Car la tautologie, tout comme la remarque pure, ont la capacité de faire apparaître ce qui est le plus inapparent dans l'être : la venue en présence de ce qui est présent. C'est ce que Heidegger tentait de dire dans son dernier séminaire en 1973 qui se terminait sur cette affirmation : « La tautologie est le seul moyen de penser ce que la dialectique ne peut que voiler »².

1. LH, p. 171 (trad. mod.).

2. « Séminaire de Zähringen », Q IV, p. 339. Voir à ce sujet J.-F. Courtine, « Phénoménologie et/ou Tautologie » in *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 381-405.

CHAPITRE V

« RETOUR AMONT » : DE LA LOGIQUE AU LANGAGE

Nous avons vu en quel sens Heidegger opère dans les années vingt une « destruction » des thèses sur lesquelles repose la suprématie de la logique dans la pensée occidentale. Or dans son cours de l'hiver 1927, Heidegger nous apprend que la destruction est inséparable des deux autres éléments de la méthode phénoménologique que sont la réduction et la construction. La destruction de la logique traditionnelle implique donc la réduction du *logos apophantikos*, c'est-à-dire la reconduction de celui-ci au fondement qui le rend possible, ce que Heidegger, semble-t-il, mène à bien dans le cours de 1929/30, où il montre que ce qui constitue l'essence et le fondement du discours, ce n'est pas la structure prédicative de la proposition, mais quelque chose de plus originel, l'ouverture prélogique à l'étant, c'est-à-dire le comportement du *Dasein* qui est soit découvrant soit recouvrant. Et c'est ce pouvoir de découvrir ou recouvrir les étants qui constitue la liberté du *Dasein* dont Heidegger souligne dans sa conférence de 1930 *Sur l'essence de la vérité* qu'elle est l'essence de la vérité¹. Dans cette conférence, Heidegger insiste sur le fait que la liberté n'est pas seulement le fondement de l'erreur et de tous les modes de la non-vérité mais aussi celui de la vérité, ce qui implique que la liberté soit définie autrement que comme simple absence de contrainte ou caprice arbitraire. Si la liberté est comprise comme le laisser-être de l'étant, l'ouverture de la dimension à partir de

1. Cf. *De l'essence de la vérité* (1943), trad. par A. de Waelhens et W. Biemel, Q I, p. 173. La conférence du même titre a été prononcée pour la première fois à Dresde en octobre 1930.

laquelle l'étant peut se manifester tel qu'il est, mais aussi tel qu'il n'est pas, dans sa vérité et dans sa non-vérité, cela implique alors que, comme le dit Heidegger, « l'homme ne "possède" pas la liberté comme une propriété, mais tout au contraire : la liberté, le *Da-sein* ek-sistant et dévoilant possède l'homme »¹. C'est la révélation de ce fondement de la vérité qu'est la liberté en tant que laisser-être de l'étant qui permet de comprendre que « la "vérité" n'est pas une caractéristique d'une proposition conforme énoncée par un "sujet" relativement à un "objet", laquelle "aurait valeur" sans qu'on sache dans quel domaine », mais « le dévoilement de l'étant » qui advient non du fait de l'homme mais *avec* l'homme en tant qu'il « *est* sur le mode de l'ek-sistence »² – et cette graphie qu'adopte alors Heidegger est le signe que l'existence n'est plus seulement comprise comme le fait pour un « sujet » de sortir de lui-même, d'être hors de soi, mais désigne maintenant l'exposition au dévoilement de l'étant, le fait d'être dans la vérité de l'être qui est ce qui rend possible l'être humain lui-même. La réduction du *logos apophantikos* à son fondement possibilisant fait donc apparaître, par opposition à la *Benommenheit*, à l'accaparement de l'animal, l'ek-sistence comme domaine dans lequel se tient l'homme en tant que se rapportant aux étants dans la vérité ou la fausseté, le découvremment ou le recouvrement.

Qu'en est-il maintenant du projet de construction d'une logique autre que la logique scolaire traditionnelle, d'une *philosophierende Logik* qui consisterait à ramener le logique au philosophique ? De ce qui précède, on peut inférer que le *logos* de cette logique ne pourrait plus prendre comme norme la structure prédicative qui sévit jusque dans la logique dialectique de Hegel dans laquelle, selon Heidegger, la logique traditionnelle, loin de se voir « dépassée », fête au contraire son plus grand triomphe. Car la proposition spéculative, telle qu'elle est présentée par Hegel dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, a pour fondement la structure prédicative de la proposition et bien qu'elle fasse place à la contradiction et qu'ainsi elle s'oppose aux principes d'identité et de non contradiction fondateurs de la logique traditionnelle, elle continue, comme nous le verrons, de se situer par rapport à eux. La direction dans laquelle Heidegger va être amené à chercher le *logos* de cette nouvelle logique « philosophique » va le conduire à remonter en deçà du philosophique lui-même, c'est-à-dire jusqu'aux

1. *Ibid.*, p. 178.

2. *Ibid.*

Présocratiques et singulièrement jusqu'à Parménide¹. Le retour aux présocratiques, qui s'amorce au milieu des années trente, avec le cours du semestre d'hiver 1935, *Introduction à la métaphysique*, constitue donc la réponse que Heidegger veut donner à la puissante tentative hégélienne qui consiste à « dissoudre l'ontologie dans la logique »², car ramener le *logos* à son fondement ontologique exige de prêter l'oreille à ces penseurs d'avant la philosophie que sont Parménide et Héraclite. C'est donc à partir des années qui suivent le rectorat que Heidegger se tourne d'un même mouvement vers Hölderlin et les Présocratiques. Ce n'est pourtant que plus tard, pendant la guerre, qu'auront lieu les grands cours sur Parménide (semestre d'hiver 1942-1943, GA 54) et sur Héraclite (semestres d'été 1943 et 1944, GA 55). De ces cours sont tirés les textes parus dans *Essais et conférences*, « Logos » (conférence de Brême de 1951) et « Alètheia » (conférence de Constance de 1954) consacrés à Héraclite, de même que « Moira », partie non publiée de la seconde partie du cours de 1951/52 *Qu'appelle-t-on penser ?* qui porte sur Parménide³. Le dialogue avec les deux Présocratiques se poursuit en effet, non seulement dans ce cours, mais au-delà, comme l'atteste le séminaire public que Heidegger, conjointement avec Fink, consacra à Héraclite en 1966-1967⁴, ainsi que les passages de la conférence de 1964 « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée »⁵ et du séminaire de Zähringen de 1973⁶ où est à nouveau évoquée la figure de Parménide.

1. Il faut cependant noter qu'une section (p. 51 à 93) du cours du semestre d'été 1926 sur « Les concepts fondamentaux de la philosophie antique » (*Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA 22, 1993) est déjà consacrée à « La philosophie jusqu'à Platon » et comprend un chapitre sur Héraclite et un autre sur Parménide. Peut-être même faut-il remonter encore plus haut, jusqu'au tout premier cours du jeune docteur Heidegger, qui fut consacré pendant le semestre d'hiver 1915-1916 à « L'histoire de la philosophie antique et scolastique » et annoncé dans le catalogue de l'université sous le titre « Sur les Présocratiques. Parménide ». Le manuscrit du cours a été détruit, mais on croit savoir qu'il portait au moins déjà sur les prédécesseurs de Platon et d'Aristote (Cf. Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, op. cit., p. 552-553).

2. GA 24, p. 254.

3. *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. par A. Becker et G. Granel, Paris, P.U.F., 1959, noté par la suite QP.

4. M. Heidegger et E. Fink, *Héraclite*, Séminaire du semestre d'hiver 1966-67, trad. par J. Launay et P. Lévy, Paris, Gallimard, 1973.

5. QIV, p. 130-139.

6. *Ibid.*, p. 334-339.

Ce qui s'annonce en effet dès après la période du rectorat, c'est, comme Heidegger le reconnaît lui-même par la suite, « la transformation de la logique en question de l'être (*Wesen*) du langage », laquelle se cache sous le titre « Logique » du cours du semestre d'été 1934¹. Ce que Heidegger met en évidence dans le début de ce cours, c'est la distinction entre deux manières de considérer le langage : soit comme quelque chose de subsistant, ce qui est à la fois le point de vue de la logique traditionnelle qui décompose la proposition en termes distincts et de la philosophie du langage qui voit en lui un simple moyen de communication de la pensée et le réduit à l'ensemble du lexique d'une langue tel qu'il peut être consigné dans un dictionnaire ; soit comme le déploiement d'un être qui n'est jamais entièrement réalisé et qui, bien que toujours en devenir, *est* néanmoins. Ce qu'il s'agit donc de soumettre à un questionnement préalable, c'est cet « être », ce *Wesen*² du langage, qui définit tout autant l'être de l'homme qu'il est défini par lui, de sorte que la seule issue qui reste consiste à ne pas séparer l'homme et le langage et à poser la question de l'homme en tant qu'être parlant³. La suite du cours porte donc sur la question du *Wesen* de l'homme, de la manière historique dont il déploie son être, laquelle coïncide avec cet événement originel, l'*Urgeschnehnis*, qu'est l'apparition du langage⁴. C'est dans cette lumière que la logique, en tant qu'elle traite du *logos* et du langage, devient, par opposition à sa figure traditionnelle dans laquelle l'être du langage est méconnu, « une tâche à accomplir encore incomprise qui échoit au *Dasein* humain historique »⁵. Il apparaît en effet encore nécessaire à Heidegger de conserver l'ancienne appellation de « logique », car il ne s'agit pas de rompre avec la tradition, mais au contraire de la questionner en profondeur. C'est la raison pour laquelle Heidegger

1. QP, p. 157 (trad. mod).

2. *Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, 1998, § 8, p. 25. On voit déjà clairement ici que le terme *Wesen*, tel que le comprend Heidegger, ne peut qu'imparfaitement être traduit par « essence » et ne renvoie nullement à l'invariance d'une espèce, mais à la manière éminemment temporelle dont une chose déploie son être, de sorte qu'il n'est plus possible d'opposer diamétralement l'être au devenir. Comme il l'explique par la suite dans sa conférence de 1953 sur « La question de la technique » (*Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 41), ce terme doit être compris à partir du verbe *wesan* qui a le même sens que *währen*, durer.

3. *Ibid.*, § 9, p. 27.

4. *Ibid.*, § 30, p. 169.

5. *Ibid.*, § 4, p. 9-10.

déclare que « la logique est par conséquent pour nous [...] non pas la sèche compilation des lois éternelles de la pensée, mais le lieu de ce qui en l'homme est grand et digne de questions »¹. C'est cette liaison indéchirable entre la question de la logique et la question de l'être de l'homme qui va se voir reprise et déployée dans les cours de l'année suivante, selon une double direction : dans la perspective, à travers la lecture de deux grands hymnes de Hölderlin², d'une méditation sur la poésie en tant que langage originel, et dans celle, à l'occasion de la longue analyse qu'il entreprend dans son *Introduction à la métaphysique* de la scission « être et pensée », d'une interprétation de la détermination du *logos* chez Héraclite et Parménide³.

LE SENS ORIGINEL DU LOGOS

Ce n'est pas un hasard si Heidegger a choisi de publier, dès 1953, le texte de son cours du semestre d'hiver 1935 intitulé *Introduction à la métaphysique*, car il s'agit là d'un témoignage précieux du « tournant » qui s'accomplit alors dans sa pensée et qui la fait passer d'un point de vue existential à un point de vue historial, c'est-à-dire de la problématique d'une historicité du *Dasein* à celle d'une histoire de l'être lui-même, ou encore d'un *sens* de l'être déployé par le *Dasein* à celle d'une *vérité* de l'être dont laquelle le *Dasein* se tient et dont il a à répondre. C'est cette nouvelle perspective qui le conduit à interroger la détermination grecque de l'être comme *phusis* chez ceux qu'il nomme les « penseurs du commencement », Parménide et Héraclite, et qui, selon lui, loin de s'opposer comme le penseur de l'être à celui du devenir, disent au contraire la même chose⁴. Il insiste en effet d'emblée sur la nécessité de ne pas comprendre sous ce terme la « nature » au sens restreint, c'est-à-dire en tant qu'elle s'oppose, dans la pensée moderne, au domaine proprement humain de la

1. *Ibid.*, p. 6.

2. *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »*, cours du semestre d'hiver 1934-1935, GA 39, 1980, *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, trad. par F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988.

3. *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, 1985. On sera amené à modifier souvent la traduction française : *Introduction à la métaphysique*, par G. Kahn, Paris, P.U.F., 1958.

4. IM, p. 108, GA 40, § 36, p. 105. Voir à ce sujet le texte d'E. Escoubas, « L'archive du logos », à paraître chez Vrin dans un collectif consacré à l'*Introduction à la métaphysique*.

culture et de l'histoire, mais bien d'y voir au contraire le nom de l'être même, en tant qu'il inclut l'ensemble de tout ce qui apparaît et s'épanouit de soi-même¹. Car la pensée initiale de la *phusis* met également à mal ces scissions sur lesquelles repose la pensée métaphysique entre être et devenir et être et apparence. L'être pensé comme « le règne de ce qui perdure dans l'épanouissement » (*das aufgehend-verweilende Walten*) inclus en lui aussi bien le devenir que l'être compris comme persistance immobile et se déploie *comme* apparaît². C'est parce que, pensé comme *phusis*, « l'être qui est l'apparaître fait sortir de l'occultation », qu'il est possible de penser que la vérité, c'est-à-dire la non-occultation, appartient au déploiement de l'être, à son *Wesen*³.

C'est au niveau de l'examen de la troisième scission, celle par laquelle l'être est distingué de la pensée, que la question de la signification originelle du *logos* va être abordée. Cette distinction, dont Heidegger dit qu'elle est la plus complexe et la plus problématique, fait l'objet d'un exposé qui représente à lui seul plus du tiers de l'ensemble du cours. La pensée ne fait pas que se *distinguer* de l'être, comme c'est le cas du devenir, de l'apparence et du devoir, les trois autres scissions envisagées dans le cours, mais elle *s'oppose* à lui, au point de devenir la base à partir de laquelle l'être même reçoit son sens. On voit bien ce qui peut se produire alors, qui n'est rien autre qu'une inversion de priorité entre l'être et la pensée. Or c'est précisément dans cette inversion que Heidegger voit ce qui caractérise la « position de fond de l'esprit de l'Occident », à laquelle il déclare s'attaquer⁴, tout en précisant qu'elle ne peut être surmontée que de manière originaire, c'est-à-dire en lui assignant ses limites et en remontant pour cela jusqu'aux débuts mêmes de la pensée occidentale, à ce moment où avec Héraclite, est nommé pour la première fois le *logos*.

Il s'agit pour Heidegger de prendre ses distances par rapport à la traduction traditionnelle de *logos* par raison, sens ou Verbe, et ainsi de l'arracher à son enfermement dans la logique, cette science qui « nous dispense de toute la peine d'un questionnement compliqué sur l'essence de la pensée »⁵, précisément parce qu'elle ne prend pas en compte le lien

1. IM, p. 22, GA 40, § 3, p. 16.

2. *Ibid.*, p. 112, GA 40, § 38, p. 108.

3. *Ibid.*, p. 113, GA 40, § 39, p. 110.

4. *Ibid.*, p. 128-129.

5. *Ibid.*, p. 132, GA 40, §47, p. 128.

originnaire entre être et pensée. C'est la raison pour laquelle il souligne, avec raison, que le sens premier de *logos* n'est pas discours, dire, mais rassemblement¹. Comme Heidegger l'explique, non seulement dans son cours de 1935, mais aussi dans son cours du semestre d'été 1944 consacré à « La théorie héraclitienne du *logos* »², le grec *legein* est le même mot que le latin *legere*, l'allemand *lesen*, et, pourrions-nous ajouter, le français « lire », dont le sens premier est « recueillir, rassembler, ramasser ». Dans sa conférence de 1951 consacré au fragment 50 d'Héraclite, Heidegger met en avant une autre signification de *legein*, à savoir celle d'étendre, qui se dit en allemand *legen*³. Il s'agit alors de montrer comment, à partir de cette signification originelle, *legein* a pu signifier par la suite dire et parler. Dans les pages qui suivent, Heidegger s'efforce de montrer que les deux sens du *legein* se rejoignent, puisque « cueillir, c'est toujours déjà étendre » et « étendre, de soi-même, c'est toujours déjà cueillir »⁴. Car il s'agit, dans ce recueillement qui *laisse* étendu dans la position qu'il occupe ce qu'il rassemble et non pas l'y place lui-même, de la préservation de la présence (*Anwesen*) de ce qui est ainsi étendu et mis en avant (*das Vorliegende*) et que le grec nomme *hupokeimenon*, ce qui est posé au fondement de quelque chose. Le *logos* ne place pas l'étant « devant » lui pour s'en assurer la maîtrise, mais se borne à assurer la garde (*Hut*) de ce qui est déjà ainsi mis en avant (*das Vorliegende*)⁵.

La question qui se pose alors est celle de savoir comment on passe de ce sens originel du *legein* à son sens habituel, où il signifie dire et discourir. Il ne s'agit pas en réalité du « passage » d'un sens originel à un sens dérivé, car, affirme Heidegger, le *legein* s'est dès le début déployé comme dire et discourir, *sagen und reden*, ce qui veut donc dire que c'est à partir du *Legen* qu'on peut comprendre ce qu'est l'« essence » du langage (*Sprache*), qui ne se détermine ni à partir du son émis, ni à partir de la signification, mais

1. *Ibid.*, p. 136, GA 40, §48, p. 132.

2. GA 55, § 5, p. 286.

3. « Logos », *Essais et conférences*, trad. par A Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 251, noté par la suite EC. La question reste de savoir s'il y a un rapport étymologique entre le verbe *legō*, qui signifie étendre, coucher, dont la racine **legh* est également à l'origine du latin *lectus* (lit), du français litière, de l'anglais *to lay* (être couché) de l'allemand *liegen* (être étendu) et *legen* (étendre) et le verbe *legō*, qui veut dire d'une part rassembler, cueillir et d'autre part dire, parler.

4. *Ibid.*, p. 254.

5. *Ibid.*, p. 255 (trad. mod.).

comme dire (*Sagen*) qui *laisse* apparaître la présence de la chose présente, la *laisse* passer de l'occultation (*Verborgenheit*) à la non-occultation (*Unverborgenheit*). On comprend à partir de là qu'Héraclite ait pu, dans le fragment 50, déterminer le dire des mortels comme *homologeïn*, c'est-à-dire comme un *legeïn* qui ne fait que « laisser étendu ce qui est déjà étendu ensemble en tant qu'*homos*, comme ensemble » sans que cet être-déjà-étendu ensemble ait jamais pour origine l'*homologeïn* lui-même¹. Le *logos* en tant qu'il est ce qui rassemble fait donc partie de l'être lui-même. C'est pourquoi il ne fait qu'un avec l'*alètheia*, et comme elle, il a besoin, pour laisser reposer (*niederlegen*) la chose en sa présence, de la *lèthè*, de l'occultation, comme d'une réserve (*Rücklage*) où puiser, le rassemblement advenant comme une mise en avant (un *vor-legen*) de ce qui est placé en arrière (*hinter-legt*). Héraclite est donc pour Heidegger ce penseur dans la pensée duquel l'être, c'est-à-dire la présence, de l'étant apparaît comme *logos*, une telle « fulguration de l'être » étant aussitôt oubliée, puisque le *logos* tombe immédiatement après sous l'emprise de la logique².

Dans le cours de 1935, où il s'agit de rendre compte de la scission entre être et pensée, l'accent a été mis sur « le lien originaire entre être, *phusis* et *logos* »³ plutôt que sur *logos* et *alètheia*. C'est en effet comme *phusis* que l'être s'ouvre aux Grecs, et il faut, selon Heidegger, entendre sous ce mot à la fois le règne de ce qui perdure dans l'épanouissement et l'apparaître paraissant, du fait que les mots *phueïn*, s'épanouir, et *phainesthai*, apparaître, sont de même racine⁴. Heidegger a d'abord invoqué Héraclite pour faire ressortir l'appartenance essentielle du *logos* à la *phusis*, mais il faut ensuite faire appel à Parménide pour tenter de comprendre de « façon purement grecque » cet événement qu'est leur divorce⁵. C'est de la fameuse sentence « *To gar auto noeïn estin te kai einai* », où il n'est pourtant pas question du *legeïn* mais du *noeïn*, de l'appréhender, que part Heidegger. Parménide, tout comme Héraclite, est un penseur de l'un, au sens où il conçoit, comme lui, l'unité comme l'appartenance réciproque des

1. *Ibid.*, p. 263. Comme A. Préau le souligne, Heidegger s'appuie ici sur le fait que le grec *homos* et l'allemand *Gesamt*, de même que le français ensemble, dérivent de la même racine *sem qui veut dire un.

2. *Ibid.*, p. 276.

3. IM, p. 136, GA 40, § 48, p. 132.

4. IM, p. 112, GA 40, § 38, p. 108.

5. IM, p. 148, GA 40, § 50, p. 144.

antagonistes¹. Il s'agit donc de bien voir que la fameuse sentence parménidienne dit l'entre-appartenance de l'être et du *noein*, dans lequel il ne faut pas se hâter de voir la pensée en tant que capacité de l'homme, mais qu'il s'agit plutôt de concevoir comme « cet événement qui possède l'homme »². Ce qui l'atteste, c'est un autre fragment de Parménide, le début du fragment VI, *Khrè to legein te noein t'eon emmenai*, où *legein* et *noein* sont nommés ensemble et liés par la même nécessité. Ce que dit donc la sentence parménidienne, c'est que l'être de l'homme se détermine à partir de son appartenance à l'être, ce qui implique que la question « qui est l'homme ? » ne peut être posée qu'à travers la question de l'être³.

C'est ici que le point de renversement décisif est atteint, qui ne permet plus de définir l'homme par la possession de cet attribut que serait la *noësis* ou la raison, comme c'est le cas dans sa définition traditionnelle comme *zoôn logon ekhon* et *animal rationale*, définition qui est déjà un déclin, car elle ne prend pas en compte ce qui distingue l'homme comme homme, à savoir non pas son appartenance à la vie, mais à l'être comme *phusis* et *alètheia*. Or c'est précisément ici que s'impose, pour accéder à une définition plus originaire de l'être de l'homme, le recours à la poésie, et en particulier à cette forme de poésie pensante dans laquelle le *Dasein* des Grecs s'est véritablement instauré, à savoir la tragédie⁴. C'est ce qui conduit Heidegger à s'engager dans une interprétation détaillée du premier chœur de l'*Antigone* de Sophocle, dont on peut dire qu'elle est entièrement centrée sur le mot *deinon*, que Heidegger traduit d'emblée par « *unheimlich* », mot qui exprime l'étrangeté et la violence de l'homme. Celui-ci en effet, par sa *tekhne*, son savoir, retourne contre la *phusis*, qui apparaît alors sous le visage de la *dikè*, de ce qui à la fois ajointe et est ajointée (*das fùgende Gefùge*)⁵, la puissance d'agir qui lui vient de celle-ci. Il s'agit par conséquent dans la *tekhne* d'un combat interne à la *phusis* elle-

1. IM, p. 152, GA 40, §51, p. 147.

2. IM, p. 154, GA 40, §51, p. 150.

3. IM, p. 157, GA 40, §51, p. 152. Voir à ce sujet mon texte « La question de l'être de l'homme dans le cours de 1935 » à paraître chez Vrin dans un collectif consacré à *l'Introduction à la métaphysique*.

4. IM, p. 158, GA 40, §52, p. 153.

5. IM, p. 157, GA 40, §51, p. 152. Que *Fug* ou *Fuge* soit le nom même de l'être en tant que *phusis*, c'est ce qu'attestent les textes du milieu des années trente et en particulier ce passage du cours du semestre d'hiver 1941-42, *Hölderlins Hymnen « Andenken »*, GA 52, p. 100 : « Nous nommons ajointement (*Fuge*) l'être dans lequel tout étant se déploie ».

même qui venant à l'apparaître dans l'œuvrer humain se voit ainsi tirée hors de sa fermeture initiale.

C'est alors à partir de cette interprétation du chœur de l'Antigone de Sophocle que Heidegger peut revenir à la sentence parménidienne, afin de montrer qu'il y a entre le dire poétique et le dire philosophique une cohérence essentielle, ce qui veut dire précisément ici que le rapport réciproque de *tekhnè* et *dikè* dans le chœur sophocléen est le même que celui de *noein* et *einai* dans le poème parménidien¹. Mais il faut, pour étayer cette thèse, d'abord montrer que *dikè*, aussi bien chez Héraclite que chez Parménide, est le nom pensant de l'être, puis que l'appréhension, le *noein*, est quelque chose qui, dans sa co-appartenance avec l'être, fait usage de violence et relève de la nécessité d'un combat. Dans la mesure où l'appréhension est en communauté interne d'essence avec le *logos*, il est alors nécessaire de distinguer entre deux modes du *logos*, dont l'un en tant que rassemblement accompli (*Gesammeltheit*) et ajointement (*Fuge*) appartient à la *phusis* elle-même, et l'autre en tant qu'acte de rassembler (*Sammlung*) est le faire de l'homme et obéit en tant que tel à la nécessité. L'être de l'homme se déploie comme la relation qui l'ouvre à l'être, et cette relation qui est *besoin* d'appréhension et de rassemblement le contraint à la liberté qui, de son côté, prend en charge la *tekhnè*, c'est-à-dire la mise en œuvre de l'être. Le *logos* pro-duit ainsi le non-occulté – comme Platon, qui définit le *logos* comme *dèloun*, comme un rendre manifeste, et Aristote, qui le caractérise comme *apophainesthai*, comme un amener-à-se-montrer, l'ont, à la suite d'Héraclite, bien compris –, et, en tant qu'il devient le faire nécessaire de l'homme, il détermine alors l'essence de la langue. Or celle-ci, comme l'a montré le chœur d'*Antigone*, n'est pas une invention humaine, elle ne peut avoir trouvé son origine que dans l'irruption de l'homme dans l'être et donc dans la puissance subjuguante de la *phusis*. Dans la mesure où en elle l'être devient parole, elle est poésie, c'est-à-dire ce qui donne forme à l'étant.

Il en découle que le langage ne vient à sa vérité que lorsqu'il est mis en rapport avec le *logos* en tant que dimension de la *phusis*. C'est ce qui donne au *legein* et à l'appréhension propres à l'homme leur caractère de rassemblement. C'est de cette manière que le *logos* devient le fondement de l'être-homme. C'est donc dans le poème de Parménide qu'on trouve la

1. IM, p. 179, GA 40, §53, p. 174.

toute première détermination de l'être-homme, qui est la suivante : « Être-homme, c'est *prendre en charge* le rassemblement, l'appréhension rassemblante de l'être dans l'étant, la mise en œuvre dans le savoir de l'apparaître et ainsi *prendre en main* la non-occultation, la *préserver* de l'occultation et du recouvrement. »¹

Pour Heidegger, une telle définition initiale de l'être de l'homme, qu'il qualifie de décisive, n'a pu être maintenue, comme le montre bien la définition de l'homme comme être vivant raisonnable qui devint par la suite courante pour tout l'Occident. Il advint ainsi un étrange renversement qui devient patent si l'on met en regard l'une de l'autre d'une part la définition traditionnelle : *anthrôpos = zôon logon ekhôn*, l'homme en tant que vivant ayant en partage la raison, et d'autre part la formule que l'on peut donner du commencement grec : *phusis = logos anthrôpon ekhôn*, l'être, la puissance subjuguante de l'apparaître, en tant qu'elle a besoin du rassemblement qui possède l'homme et le fonde. Un tel renversement, qui peut apparaître arbitraire, n'a été rendu possible que par le recours à la poésie, car, comme Heidegger le souligne d'emblée, il n'est pas possible de donner de l'être de l'homme une « définition savante », du fait que, ce qu'est l'homme, nous ne l'apprenons qu'à travers l'explication et le combat avec l'étant dans lequel il entre et la fondation poétique qu'il donne de l'être de l'étant².

LA POÉSIE COMME LANGAGE ORIGINEL

On sait que Heidegger a lu très tôt, dès ses années d'études, les poètes auxquels il dédiera plus tard cours et conférences. Mais on ne voit guère émerger le thème de la poésie que dans les années trente. La seule référence que l'on puisse trouver dans *Être et temps* à la poésie concerne une fable d'Hygin, poète latin du I^{er} siècle de notre ère et ami d'Ovide. Dans cette fable, qui a déjà retenu l'attention de Herder et de Goethe, Heidegger découvre un « témoignage préontologique »³ du fait que le *Dasein* se comprend lui-même comme souci en dehors de toute interprétation théorique et où le souci (*cura*) est non seulement envisagé comme ce qui possède l'homme tout au long de sa vie, mais où il apparaît aussi comme

1. IM, p. 188, GA 40, §53, p. 183.

2. IM, p. 158, GA 40, §52, p. 153.

3. Cf. SZ § 42, p. 197 sq.

premier par rapport à la conception qui voit dans l'homme un composé de matière et d'esprit¹. C'était donc pour tenter de cerner l'être de l'homme qu'un recours à la poésie s'avérait alors nécessaire. Il est significatif que ce soit à nouveau pour déterminer qui est l'homme que Heidegger ait recours dans l'*Introduction à la métaphysique* au premier chœur de l'*Antigone* de Sophocle. Mais entre temps, le point de vue sur le poétique a radicalement changé. Dans *Sein und Zeit*, la poésie n'a aucun privilège au regard des autres explicitations du *Dasein* et est rangée sous la même rubrique que l'anthropologie, la psychologie, l'éthique, la politique et l'histoire². Au niveau du langage, la possibilité d'un discours poétique se trouve dans un des moments du discours, l'expression (*Sichausprechen*), qu'il ne s'agit pas de comprendre comme la sortie au dehors de l'intériorité d'un « sujet », mais comme la manifestation de la *Befindlichkeit*, de la disposition du *Dasein* à travers l'intonation, la modulation et le tempo du discours³. La poésie est donc seulement saisie dans sa forme et déduite d'un des moments du discours au lieu de le fonder lui-même. Et lorsque la poésie est plus précisément invoquée, comme par exemple dans le cours de 1927 sur *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, où est cité un long passage des *Cahiers de Malte Laurids Brigge* de Rilke, c'est pour étayer l'idée que la poésie est la manière la plus originaire selon laquelle le *Dasein* en tant qu'être dans le monde se comprend lui-même à partir de son monde⁴.

Mais à partir du milieu des années trente, les premiers cours sur Hölderlin, et les conférences consacrées entre 1935 et 1936 à « L'origine de l'œuvre d'art »⁵ vont constituer le prélude au dialogue constant de Heidegger avec les poètes : avec Hölderlin d'abord, auquel Heidegger consacre entre 1936 et 1959 deux autres cours et des conférences

1. Je me permets de renvoyer, en ce qui concerne l'ensemble des rapports de la question de l'être et de la question de l'homme chez Heidegger à mon ouvrage, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, Peeters, 2003.

2. SZ, § 5, p. 16.

3. *Ibid.*, § 33, p. 162.

4. GA 24, p. 244.

5. Voir à ce sujet le texte que j'ai consacré à la version de 1935 de cette conférence sous le titre « Art et vérité chez Heidegger » dans *À la naissance des choses. Art, poésie et philosophie*, La Versanne, Encre marine, 2005, p. 43-72.

rassemblées dans « Approche de Hölderlin »¹, avec Rilke, auquel il dédie un de ses plus beaux textes à l'occasion du vingtième anniversaire de sa mort², avec Georg Trakl et Stefan George enfin, à l'occasion de conférences prononcées au cours des années cinquante et réunies dans *Acheminement vers la parole*³. Si la remontée vers les paroles fondamentales de Parménide et d'Héraclite est requise, en tant que ce qu'elles disent ne se trouve pas seulement au commencement de la tradition occidentale, mais est le commencement de cette tradition même⁴, un dialogue avec les poètes s'impose de la même manière, car penseurs et poètes, bien que « séparés dans leur essence par la plus grande distance » « se ressemblent dans le soin donné à la parole »⁵.

Ce n'est pourtant pas directement à partir d'une réflexion sur le langage, mais d'une analyse de l'œuvre d'art, que le thème de l'essence de la *Dichtung* est abordé. Heidegger distingue en effet nettement la poésie en tant qu'art de la parole (*Poesie*) et la *Dichtung*, qui constitue selon lui l'essence même de l'œuvre d'art. Car il ne s'agit pas de comprendre la *Dichtung* à partir de l'idée courante que l'on se fait de la poésie, comme moyen d'expression du vécu, comme pourrait y inciter le sens même du mot allemand, qui veut dire condensation, le poème étant alors considéré comme la condensation palpable de l'état d'âme du poète⁶. Il faut plutôt remonter jusqu'à la véritable étymologie du mot, qui renvoie au *dictare* et au *dicere* latins et au grec *deiknumi* et permet de voir dans la *Dichtung* une espèce particulière de monstration par le dire⁷. C'est ce qui permet de comprendre l'affirmation, à première vue arbitraire, de la conférence de 1936 : « Tout art est essentiellement Poème (*Dichtung*) »⁸. L'art n'a pu être

1. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1996 ; trad. par H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier, J. Launay, *Approche de Hölderlin*, nouvelle édition augmentée, Paris, Gallimard, 1973.

2. « Pourquoi des poètes ? » (1946), CH, p. 323-385.

3. Cf. en particulier sur George « Le mot », AP, p. 203-223 ; sur Trakl, « La parole », AP, p. 11-37 et « La parole dans l'élément du poème », AP, p. 39-84. Voir à ce sujet mon article « Heidegger et Trakl : le site occidental et le voyage poétique » *Noesis* n° 7, mars 2004, Vrin, p. 19-41 ; repris dans *À la naissance des choses*, op. cit., p. 173-195.

4. QP, p. 81 (trad. mod.).

5. Postface (1943) à « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Q I, p. 83.

6. GA 39, § 4 a, p. 26.

7. *Ibid.*, § 4 b, p. 29.

8. « L'origine de l'œuvre d'art », CH, p. 81.

défini comme la « mise-en-œuvre de la vérité »¹ qu'à partir du moment où, loin de le considérer comme un simple divertissement, on voit en lui un mode de la *tekhnè*, c'est-à-dire du *savoir* humain. Ce qui définit le savoir, c'est la capacité de dépasser le donné, de parvenir à prendre en vue l'être par delà l'étant, afin de le porter à la présence et à la stance dans une œuvre. C'est là ce que Heidegger s'efforce de mettre en évidence dans ses conférences sur *L'origine de l'œuvre d'art* : l'œuvre d'art, qu'il faut donc comprendre à partir de l'essence de la *tekhnè* grecque, « porte à l'œuvre (*erwirkt*) l'être dans un étant »² de sorte qu'en cette œuvre c'est la *phusis* elle-même qui vient au paraître.

Or une telle conception de l'œuvre d'art, Heidegger la tire tout entière de la poésie pensante de Hölderlin, ce qu'il reconnaît de manière plus explicite dans les cours qu'il lui consacre de 1934 à 1942. Pour Hölderlin en effet, l'être humain dépend du tout, de la nature, mais inversement, la nature dépend aussi de l'être humain, car elle ne peut apparaître qu'à travers son activité poétique. C'est ce que Hölderlin nomme un « paradoxe » dans une lettre à son frère datée de juin 1799 où il affirme que « le besoin formatif et artistique [...] est un véritable service que les hommes rendent à la nature »³. La nature n'est pas sous la domination de l'homme qui ne peut jamais la soumettre à son pouvoir, mais elle a néanmoins *besoin* de l'homme, auquel elle donne la mission de favoriser et de compléter son propre développement. Car elle ne peut pas apparaître par elle-même, sa force ne peut se manifester de manière immédiate, elle requiert pour cela quelque chose de plus faible qu'elle, à savoir l'art de l'homme. C'est précisément ce que Hölderlin explique dans le petit texte intitulé « La signification des tragédies », texte tardif qui a probablement été rédigé en 1803, à l'époque où Hölderlin travaillait à l'édition de ses traductions des tragédies de Sophocle⁴. C'est une conception semblable des rapports de la *tekhnè* et de la *phusis* qui conduit Heidegger à définir l'œuvre d'art dans son cours de 1935 comme « l'être étant » (*das seiende Sein*)⁵, au sens où l'art amène l'être lui-même au paraître dans l'étant. Car, comme il le précise la

1. *Ibid.*, p. 69.

2. IM, p. 173, GA 40, § 52, p. 168.

3. Hölderlin, *Œuvres*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1967, p. 711.

4. Voir à ce sujet à mon livre, *Hölderlin, Le retournement natal*, La Versanne, Encre Marine, 1997, en particulier les pages 119-135 sur « La tragédie de la nature ».

5. IM, p. 173.

même année dans sa conférence intitulée « De l'origine de l'œuvre d'art » « c'est dans l'art que la vérité *devient* pour la première fois »¹. Ce devenir de la vérité *dans* l'art et *comme* art ne peut lui-même être compris qu'à partir de la force inhérente au projet poétique, *die Kraft des dichtenden Entwurfs*, qui est à l'origine de l'art lui-même. Mais cela ne signifie pourtant nullement que l'art poétique en tant qu'art de la parole soit le fondement auquel tous les autres arts devraient être ramenés comme au genre fondamental dont ils ne constitueraient que les sous-espèces. À cet égard, le texte de la conférence de 1936 sera plus clair encore en précisant que la *Dichtung*, en tant qu'essence de l'art, ne se confond nullement avec la *Poesie*, art particulier, même si on doit reconnaître à ce dernier une position insigne dans l'ensemble des arts². Car cette position insigne ne lui vient à son tour que de la présence en lui de la parole (*Sprache*) par laquelle advient *initialement* l'ouverture de l'étant *en tant* qu'étant, ce que disait déjà clairement la conférence de 1935 : « Là où il n'y a aucune parole, chez la pierre, la plante, l'animal, là il n'y a non plus aucun être-ouvert de l'étant, ni par suite du non-étant ou du vide. C'est seulement dans la mesure où la parole nomme pour la première fois les choses qu'un tel nommer porte l'étant au mot et à l'apparaître »³. C'est dans une telle ouverture de l'étant qui n'advient qu'avec la parole que prennent place les autres arts qui demeurent sous sa direction, y compris l'œuvre de parole – l'art poétique au sens strict – qui est cependant l'œuvre d'art la plus originelle parce qu'en elle advient de façon spécifique l'ouverture de l'étant dans la parole⁴.

Il est possible à partir de là de comprendre le projet qui préside aux « Eclaircissements de la poésie de Hölderlin »⁵. Si le dialogue avec les

1. *De l'origine de l'œuvre d'art, Première version inédite (1935)*, texte allemand inédit et traduction française par E. Martineau, Paris, Authentica, 1987. C'est cette conférence originale faite à Fribourg en novembre 1935 que Heidegger développa et présenta en trois séances à Francfort en 1936 et qu'il publia en 1950 sous le titre « L'origine de l'œuvre d'art » dans le recueil intitulé *Chemins qui ne mènent nulle part*.

2. CH, p. 84.

3. *De l'origine de l'œuvre d'art, op. cit.*, p. 39-41 (trad. mod.)

4. *Ibid.* L'art poétique est plus proche de l'origine (du *Dichten*) que les autres arts, mais ces derniers ne dérivent nullement de lui, ils sont des modes propres du *Dichten* et non pas des modes de la *Poesie*.

5. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, GA 4, 1981. La quatrième édition de ce texte parue en 1971 a été traduite en français sous le titre « Approche de Hölderlin », Paris, Gallimard, 1973.

poètes s'avère nécessaire, c'est par ce que pensée et poésie ne se bornent pas à utiliser les mots, mais se déploient toutes deux dans l'élément même de la parole, ce qui implique qu'elles soient toutes deux « en soi le parler initial, essentiel et par conséquent du même coup le parler ultime que parle la langue à travers l'homme »¹. Ce rapport insigne à la langue, c'est un rapport d'habitation, un être à demeure dans la parole qui caractérise le statut de ceux que Heidegger nomme les mortels, parce que, précise-t-il, ils sont « capables de la mort »², cette « capacité » n'étant autre que celle de se penser comme « au service » de l'apparaître, comme « employé » (*gebraucht*) par l'être, et comme répondant à son appel. Ce qui veut dire que, pour ce mortel qu'est l'homme, la parole ne soit pas un instrument docile, une technique qu'il se serait donnée à lui-même pour maîtriser les phénomènes, mais au contraire un *don* qu'il reçoit et de l'usage duquel il à répondre.

Ce qui rend nécessaire le dialogue entre poésie et pensée, c'est le fait que nous nous trouvons aujourd'hui sommés d'en appeler au déploiement de l'être du langage afin que celui-ci devienne à nouveau, parce qu'il est la demeure de l'être, celle aussi de l'homme. Mais un tel dialogue recèle un danger, celui de perturber le dire poétique plutôt que de le laisser être tel qu'il est, à savoir un chant, une incantation des choses et non leur simple désignation. Dans l'avant-propos à ses « Eclaircissements de la poésie de Hölderlin », Heidegger évoquait le risque auquel s'affronte tout éclaircissement des poèmes, le risque de faire violence au poétique et de le plier au joug du concept. C'est pourquoi il déterminait comme le dernier pas à accomplir pour l'éclaircissement son propre effacement devant « la pure présence du poème », afin que, devant celle-ci, il parvienne à se rendre lui-même inutile³. L'éclaircissement doit donc viser à se rendre superflu et non pas s'interposer entre le poème et nous. Il ne peut jamais se substituer au poème, ni en remplacer l'écoute, ni même la guider et ne parvient, dans le meilleur des cas, qu'à la rendre plus problématique, plus digne de question et plus méditante.

Mais « l'abîme entre poésie et pensée, nettement tranché »⁴ n'empêche nullement de considérer la pensée elle-même non seulement comme un

1. QP, p. 139.

2. Cf. « La chose » (1950), EC, p. 212.

3. *Approche de Hölderlin*, op. cit., p. 8.

4. QP, p. 32

mode du *Dichten* et une manière pour la vérité d’advenir, comme le précise bien Heidegger dans « L’origine de l’œuvre d’art »¹, mais aussi comme son mode originel, comme il l’affirme dix ans plus tard dans « La parole d’Anaximandre », dans un passage où il est question de la traduction et du lien contraignant qui nous attache au langage. Si Heidegger déclare alors que « la pensée de l’être est le mode originel du *Dichten*, du dire poétique », qu’« en elle, avant tout, le langage vient au langage, c’est-à-dire au déploiement de son être », car elle « dit la dictée de la vérité de l’être » et est ainsi « le *dictare* originel »², ce n’est nullement pour décréter la supériorité de la pensée sur la poésie, mais au contraire pour mettre en évidence l’appartenance de la poésie elle-même à la pensée, « tout dire poétique (*Dichten*) en ce sens plus large aussi bien que dans le sens plus étroit de poésie (*Poesie*) » étant « en son fond pensée »³. Or c’est précisément ce déploiement poétique de la pensée (*das dichtende Wesen des Denkens*) qui exige en lui-même ce saut du dict à ce qui est dit en lui qu’est la traduction – une traduction qui dès lors n’est pas d’abord celle qui, par la traversée de deux mille cinq cent ans d’histoire, nous fait passer du grec à l’allemand, mais bien celle de notre pensée elle-même « devant ce qui est dit en grec »⁴.

PENSÉE ET TRADUCTION

Il ne s’agit pas tant ici de réfléchir sur les problèmes spécifiques que pose l’idiome heideggérien à ses traducteurs, que de s’interroger sur le fait que la traduction soit devenue, pour Heidegger lui-même, un paradigme⁵. Ce qui est donc en question ici, autour du nom de Heidegger, c’est moins la traduction philosophique dans sa différence avec la traduction littéraire et

1. CH, p. 69, où Heidegger énumère cinq manières originelles pour la vérité d’advenir : l’art, la politique, la pensée, le sacrifice, la religion – mais non la science, qui est « toujours l’exploitation d’une région du vrai déjà ouverte ».

2. CH, p. 396 (trad. mod.).

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. Cf. mon texte « La pensée comme traduction. Autour de Heidegger », *Traduire les philosophes*, sous la direction de J. Moutaux et O. Bloch, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 469-482, qui est repris en partie dans ce qui suit.

poétique¹ que ce qui fait de la philosophie elle-même et de la tradition de pensée qu'elle institue une entreprise éminente de traduction.

Il est indéniable, comme le note Eliane Escoubas², que la thématique de la traduction n'apparaît dans les textes heideggériens qu'à partir de 1935, c'est-à-dire au moment où ce poète traducteur qu'est Hölderlin devient pour Heidegger la référence essentielle et où s'avère manifeste pour lui la parenté de la pensée et de la poésie. En 1927, dans *Être et temps*, Heidegger soulignait pourtant déjà ce qu'a de lourd (*Ungefüge*) et de disgracieux (*Unschöne*) l'expression philosophique en tant que celle-ci, abandonnant la narrativité mythologique, se situe au niveau proprement ontologique de la construction de concepts. Il donnait alors comme exemples historiques de l'analyse ontologique les passages ontologiques du *Parménide* de Platon et le chapitre 4 du livre *Zèta* de la *Métaphysique* d'Aristote où apparaît clairement « ce qu'avaient d'inouï les formulations auxquelles les Grecs se virent astreints par leurs philosophes »³. Pour cette tâche proprement philosophique, ajoutait-il, ce ne sont pas tant les mots, c'est-à-dire les significations lexicales, qui manquent la plupart du temps dans la langue où puise le philosophe, mais bien la « grammaire », c'est-à-dire une articulation syntaxique plus adaptée à l'expression de l'être en son sens verbal que la structure prédicative dominante dans les langues indo-européennes et en particulier dans la langue native de la philosophie, le grec. Mais à cette époque, la violence qu'exerce la conceptualisation philosophique sur l'idiome grec⁴ n'est pas encore comprise comme une traduction interne à la langue elle-même, précisément parce que Heidegger conçoit alors le langage, de manière encore husserlienne, dans l'horizon de la *signification*, c'est-à-dire à partir de la différence entre le moment de l'articulation du

1. Différence qui sera fondamentalement mise en doute, comme nous le verrons plus loin, par Heidegger.

2. Cf. E. Escoubas, « De la traduction comme "origine" des langues : Heidegger et Benjamin », *Les Temps Modernes*, n° 514-515, mai-juin 1989, p. 97-142.

3. SZ, § 7, p. 39.

4. C'est cette violence qui conduit Platon à prendre le mot *eidōs* dans un sens jusqu' alors inouï pour désigner ce qui précisément ne se donne pas à voir, et Aristote à forger l'expression *to ti ên einai* que le latin traduira simplement par *quidditas* pour exprimer par un imparfait (l'être-ce-qu'il-était) – *einai* n'ayant pas de parfait – le caractère apriorique de l'être de tout étant. Voir à ce sujet l'apostille de la page 86 de *Sein und Zeit* reproduite dans la traduction de F. Vezin.

sens, le discours (*Rede*), et celui de son extériorisation verbale, le langage (*Sprache*). Dans une telle perspective, où la langue constitue la couche expressive d'un sens déjà articulé par ailleurs, la traduction ne peut pas faire problème, puisqu'elle ne doit consister qu'en un transfert de significations d'un « véhicule » langagier à un autre. La différence du signifié et du signifiant constitue l'horizon d'une traductibilité pure où la diversité des langues ne remet pas en cause l'univocité de la signification et c'est avec cet horizon que l'auteur de *Être et temps* n'a pas encore totalement rompu, alors même qu'il est déjà attentif au fait que les Grecs ont compris sous le même terme de *logos* le moment de l'articulation du sens et celui de son expression. Que signifie en effet la remarque de Heidegger : « Les Grecs n'ont pas de mot pour langage (*Sprache*), ils comprenaient ce phénomène "d'emblée" comme discours (*Rede*) »¹, sinon que les Grecs n'ont pas compris le langage à partir de la distinction signifié-signifiant, mais qu'ils ont au contraire « d'emblée » fait l'expérience de leur inséparabilité et que c'est celle-ci qu'ils ont – de manière intraduisible, comme le souligne Heidegger – nommée *logos* ? « Libérer la grammaire de la logique »², c'est-à-dire la théorie de la langue de son orientation unilatérale à partir du mode prédicatif de la proposition pour la ramener à son fondement existentiel, telle est alors la tâche à accomplir qui devrait rendre au langage sa dimension proprement ontologique.

Si la perspective « logique » de la signification a pour effet de nous faire désertier la vie de la langue³ en nous fournissant pour ainsi dire un point de vue survolant sur elle, à partir duquel tous les idiomes s'équivalent comme autant d'instruments signifiants et de codes substituables les uns aux autres, l'expérience poétique nous révèle au contraire non seulement, comme le dit un poème de Stefan George qu'analysera beaucoup plus tard (en 1958)

1. Cf. SZ, § 34, p. 165.

2. *Ibid.*

3. C'est Husserl qui insistait déjà sur le fait que lorsque « nous vivons dans le mot », celui-ci ne peut nullement apparaître comme simple *flatus vocis*, car nous sommes alors entièrement absorbés dans l'acte de signifier, ce qui a justement pour effet de nous détourner du mot lui-même en forçant exclusivement notre intérêt dans la direction de l'objet intentionné (*Recherche logique I*, § 10). Quant à Heidegger, il s'interroge dans le § 34 de *Sein und Zeit* sur le mode d'être spécifique de la langue qui permet de parler de langue « morte » ou « vivante » précisément parce celle-ci n'est pas simplement un instrument, mais participe du mode d'être du *Dasein*.

Heidegger, qu'« Aucune chose n'est, là où le mot fait défaut »¹, mais aussi que cette « productivité » ontologique de la langue est à chaque fois le fait d'un idiome historique singulier. Ce que Hölderlin apprend alors à Heidegger, comme il apparaît clairement dans le premier cours qu'il lui consacre pendant le semestre d'hiver 1934-1935, c'est que la langue est « le plus périlleux des biens » précisément parce qu'il n'est pas de position de retrait par rapport à elle, qu'elle n'est pas un instrument de désignation et de communication dont l'être humain aurait la maîtrise, mais au contraire ce qui possède l'homme et rend possible l'histoire². C'est cette historicité foncière des langues, qui renvoie à ce que Humboldt nommait leur diversité originaire, qui rend leur traductibilité éminemment problématique. Car, pour Humboldt, que Heidegger cite dans sa conférence de 1959 intitulée « Le chemin vers le langage »³, la diversité irréductible des langues ne peut plus être comprise à partir de la notion de signification, mais à partir de celle de *Bildung*, de formation, qui est celle, simultanément, du sens et du son dans la « forme linguistique interne » propre à chaque idiome. Hölderlin rejoint Humboldt et même en un sens l'anticipe dans sa définition génétique de la langue, comprise comme production active et comme travail de l'esprit transformant le son articulé en expression de la pensée. Car ce qui caractérise aussi pour lui tout idiome, c'est, comme le dit bien Humboldt, la capacité de « faire, à partir de moyens finis, un usage infini, ce qui n'est possible que parce que c'est un seul et même dynamisme qui produit la pensée et le langage »⁴.

C'est donc *dans* l'idiome lui-même, et non pas seulement dans la comparaison de diverses langues, que s'engendre la tension entre le singulier et l'universel, comme le révèle l'expérience de la langue maternelle, qui est celle d'une unité indissociable du son et du sens et d'une ouverture à l'idéalité à partir de la plus extrême particularité. Ce qui

1. Cf. « Le mot », AP, p. 203 sq. (trad. mod.)

2. GA 39, § p. 66 sq.

3. AP, p. 232 sq. Le terme *Sprache*, qui est traduit le plus souvent par « langage », correspond pourtant au verbe *sprechen*, qui signifie parler, d'où la traduction par « parole » qu'adopte le traducteur de *Unterwegs zur Sprache*, traduction que je ne reprends pas de manière constante ici. Voir à ce sujet le chapitre VII.

4. W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, Bonn, Dümmler, 1960, p. 122.

caractérise la pensée « génétique » de Hölderlin¹, dont le paradigme est précisément partout le langage, c'est la non extériorité du particulier et de l'universel, du réel et de l'idéal, laquelle permet justement la *Versetzung*², le transfert dans l'idiome étranger, puisque celui-ci est également intrinsèquement ouvert à l'universel. C'est donc précisément parce que chaque idiome particulier est la présentation de l'universel et non pas une représentation seulement partielle du monde qu'il peut aussi s'ouvrir à un autre idiome et se traduire en lui, non pas par la référence à une strate de significations universelles qui opérerait une médiation externe entre les deux idiomes, mais en se laissant contaminer de l'intérieur par les significations étrangères. C'est ce que souligne Heidegger dans son cours de 1942, en expliquant que l'unique souci du poète, c'est de parvenir à se sentir chez soi dans ce qui lui est propre, ce qui implique précisément que le chez soi ne soit pas une donnée de départ et qu'il faille d'abord pour y atteindre passer par une explication avec l'étranger³. C'est bien ce que Hölderlin déclare à son ami Böhlendorff auquel il écrit en 1801 que « ce qui est propre, il faut l'apprendre tout comme que ce qui nous est étranger » et que par conséquent « le plus difficile, c'est le libre usage de ce qui nous est propre »⁴. De la même manière, Heidegger insiste sur le fait qu'un peuple historial n'est jamais par lui-même « chez lui (*beheimatet*) dans sa propre langue » et qu'il « n'est qu'à partir du dialogue entre sa langue et les langues étrangères »⁵. Le chez soi et le non chez soi, le propre et l'étranger demeurent ainsi intimement en relation.

C'est d'une telle conception de l'idiome, intérieurement ouvert à l'universalité du sens, que naît l'étrange pratique hölderlinienne de la traduction « restitutive » appliquée aux tragédies de Sophocle dont on sait qu'elle est apparue comme un symptôme de folie aux yeux des amis

1. Voir à ce sujet l'essai de 1799 intitulé « Le devenir dans le péril » que Heidegger mentionne dans son cours de 1941-42 sur Hölderlin (*Hölderlins Hymne « Andenken »*, GA 52, 1982, § 41).

2. Le verbe *sich versetzen*, se transposer, est précisément celui qu'emploie Hölderlin dans son essai « De la religion » pour indiquer cette capacité propre à l'homme « de se mettre à la place d'autrui ». Cf. Hölderlin, *Œuvres*, Ph. Jaccottet (dir.), « Bibliothèque de la Pléiade » Paris, Gallimard, 1967, p. 648.

3. *Hölderlins Hymne « Der Ister »*, GA 53 (cours du semestre d'été 1942), 1984, § 9, p. 60-61.

4. Hölderlin, *Œuvres*, op. cit., p. 1004.

5. GA 53, § 12, p. 80.

d'Hölderlin, alors qu'il faudrait prendre au contraire absolument au sérieux la conviction du poète d'être au plus près de la vérité de sa langue au moment même où il traduit¹. Mais s'il n'y a pas de signification hors langue, si au contraire c'est par le mot que passe notre compréhension des choses², il ne peut plus s'agir de faire retour à un antéprédicatif, à une « expérience muette »³, mais au contraire de montrer que toute expérience advient dans la langue, qu'elle est au sens fort expérience *de* la langue (génitif subjectif), qu'elle met en jeu ce rapport à la parole dans lequel Heidegger voit la manière d'être de l'homme. La langue ne peut donc avoir nulle fonction instrumentale, elle ne peut être mise au service d'aucune autre fin qu'elle-même. Par conséquent le rapport que nous entretenons avec elle ne peut pas être un simple rapport technique. C'est pourtant cette interprétation technique de la langue et de la pensée qui caractérise la finalité de la logique, cette science de l'énoncé correct, qui est comprise dans les écoles grecques comme *organon* ou *kanon*, instrument ou règle, et c'est avec elle qu'il s'agit donc de rompre, ce qui pour Heidegger est d'égale manière le fait de la poésie et de la pensée⁴. Car la « lourdeur » de la langue philosophique traditionnelle est alors ressentie comme un obstacle pour la pensée, qui ne parvient pas, lorsqu'elle continue à se mouvoir dans la conception de la langue qui est en vigueur, à exprimer ce qu'elle veut penser. C'est ce qui conduit Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* à expliquer que la troisième section de *Sein und Zeit* ne fut pas publiée parce qu'il ne fut pas possible d'exprimer de manière suffisante « avec l'aide de la langue de la métaphysique » « cette pensée autre qui abandonne la subjecti-

1. Ce que semble faire Heidegger, qui mentionne la traduction que donne Hölderlin du terme *deinon* par « *ungeheuer* » dans son cours sur *L'Ister* (GA 53, p. 85).

2. Cf. « Pourquoi des poètes ? » (1946), CH, p. 373 : « Parce que la langue est la maison de l'être, nous n'accédons à l'étant qu'en passant constamment par cette maison. Quand nous allons à la fontaine, quand nous traversons la forêt, nous traversons toujours déjà le mot "fontaine", le mot "forêt", même si nous n'énonçons pas ces mots et ne pensons pas à la langue » (trad. mod.)

3. C'est l'expression de Husserl dans le § 16 des *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1953, p. 33, où il est question de « l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens ».

4. Cf. LH, p. 29 où Heidegger parle de la « métaphysique, qui, sous les espèces de la "logique" et de la "grammaire" s'est de bonne heure emparée de l'interprétation du langage » et où il affirme que « la libération du langage des liens de la grammaire dans une articulation plus originelle de ses éléments est réservée à la pensée et à la poésie ».

vité»¹ et qui met par conséquent fondamentalement en question le modèle propositionnel prédicatif-apophantique de l'énoncé et, avec lui, une conception de la langue qui n'est certes pas exclusivement l'invention des philosophes et des logiciens, mais qui n'apparaît pourtant comme directrice qu'à travers l'institution de la philosophie et de la logique. La question se pose dès lors d'une autre expérience possible de la langue et de la pensée qui saisirait celles-ci dans le mouvement même de leur production ou formation. C'est cette expérience autre de la langue qui nous reconduit à l'idée de la traduction comme paradigme du processus interne de formation simultanée de la langue et de la pensée.

Dans les passages où Heidegger aborde directement le problème de la traduction et où il s'explique sur la manière dont lui-même est amené à la pratiquer, on trouve la même remarque : il ne s'agit pas de traduire mot à mot (*wörtlich*), mais plutôt en restant fidèle à la parole prononcée (*wortgetreu*), « car de simples mots (*Wörter*) ne sont pas encore des paroles (*Worte*) »². « Le soin donné à la lettre comme telle »³ dont Heidegger se réclame à l'exemple de Hölderlin⁴ ne peut en effet nullement signifier qu'il faille en rester au simple plan de l'exactitude lexicale et philologique. La différence « abyssale »⁵ qui sépare le mot comme chose physique (phonème ou graphème) de la parole vivante, différence qu'avait déjà fortement soulignée Husserl, invalide toute tentative de traduction qui prétendrait s'en tenir à la simple transposition d'un lexique en un autre, du moins lorsqu'il s'agit de la parole poétique ou pensante. C'est parce que « faire attention au dire des paroles, c'est essentiellement autre chose

1. *Ibid.*, p. 69.

2. GA 55, § 3, p. 44. La même distinction apparaît déjà en 1934 (GA 38, § 7, p. 23). Voir également « Science et méditation » (1953), *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 60 où, à propos des paroles grecques *theôrein* et *theôria*, Heidegger précise : « Nous disons avec intention "les paroles" (*Worte*) et non pas les mots (*Wörter*) pour laisser entendre que, dans le déploiement de l'être et le règne du langage, c'est un destin qui à chaque fois se décide » (traduction modifiée).

3. Cf. LH, p. 171 : « Tel est bien ce qu'il nous faut dans la pénurie actuelle du monde : moins de philosophie et plus d'attention à la pensée ; moins de littérature et plus de soin donné à la lettre comme telle ».

4. Cf. *Patmos* : « ...mais le Père aime, le / Maître du monde, avant toute chose, / Que la lettre en sa fermeté soit maintenue / Avec soin », trad. par G. Roud, Hölderlin, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 873.

5. Cf. Q P, p. 140 : « Entre la parole incompréhensible et l'abstraction de la sonorité acoustiquement saisie, il y a l'abîme d'une différence d'être ».

qu'il n'y paraît "tout d'abord", c'est-à-dire tout autre chose que de s'occuper simplement des mots », comme il le souligne dans *Qu'appelle-t-on penser ?*¹, qu'il n'est pas possible pour traduire de se fier simplement aux dictionnaires, comme à des réceptacles d'un sens déjà tout constitué dans lesquels il suffirait de puiser sans avoir à le redéployer ou à le réactiver. Or « les paroles ne sont pas des termes, et en tant que telles semblables à des seaux et à des tonneaux, d'où nous puiserions un contenu existant. Les paroles sont des sources que le dire creuse davantage, des sources qu'il faut toujours de nouveau trouver, de nouveau creuser, qui s'encombrent facilement, mais qui de temps en temps jaillissent aussi à l'improviste. Sans un retour continuels aux sources, les seaux et les tonneaux demeurent vides, ou leur contenu demeure éventé »². Les données que nous transmettent les dictionnaires reposent elles-mêmes sur une interprétation préalable de la langue sur la base de laquelle seule il a été possible d'isoler des termes³. Et dans cette interprétation, la langue est considérée comme un instrument de communication, c'est-à-dire envisagée de manière unilatérale à partir du point de vue de la référence objective, et donc dans sa fonction logique. Ce qui est ainsi ignoré, ce sont les autres références qui constituent la *vie* de la langue, et en particulier l'importance de ce que les linguistes (Saussure, Hjelmslev, Jakobson) nomme l'axe syntagmatique, lequel constitue une référence transversale à l'intérieur de la langue elle-même⁴. Car c'est en particulier sur cet axe qu'apparaît ce que Jakobson nomme la fonction métalinguistique du langage, à savoir le fait que la langue naturelle, au contraire des langues logiques ou mathématiques formalisées, est en même temps son propre métalangage. Celui qui s'exprime dans sa langue maternelle exerce un contrôle involontaire sur son propre usage de la langue – c'est ce qu'on nomme le sentiment ou l'esprit de la langue –, ce qui implique qu'une réflexion de la langue sur elle-même a lieu dans tout acte de parole. Or cette référence de la langue à elle-même ne peut apparaître

1. *Ibid.*, p. 142.

2. *Ibid.*

3. Cf. GA 53, § 12, p. 74-75.

4. Rappelons que la distinction des deux axes syntagmatique et paradigmatisque par Saussure renvoie respectivement aux opérations corrélatives de combinaison et sélection des signes et aux rapports de juxtaposition (*in praesentia*) et d'alternation (*in absentia*) d'un signe à l'ensemble des autres signes. C'est sur l'axe syntagmatique que le sens contextuel du signe se voit déterminé par sa connexion avec d'autres signes à l'intérieur de la même séquence. Cf. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963, p. 48 sq.

qu'au niveau de ce que Merleau-Ponty a nommé la parole « parlante » ou « opérante », niveau qui est celui du sens se faisant, de la *Bildung* humboldtienne où le phénomène du langage comme processus de temporalisation est saisi dans son mouvement même d'autoproduction.

C'est précisément à ce niveau que Heidegger se situe lorsque, dans son cours du semestre d'hiver 1941-1942 consacré à Parménide, il veut nous engager à « prendre garde » à ce qu'est traduire, ce qui implique de cesser de considérer ce processus de manière *extérieure*, c'est-à-dire technique et philologique¹. Car ce qui apparaît alors, c'est la nécessaire subordination de la traduction interlinguistique, comprise comme la transposition (*Übertragung*) d'un idiome dans un autre, à un niveau plus originaire, celui de la traduction intralinguistique qui constitue un processus interne à l'idiome : « Nous méconnaissions cependant que, constamment, nous traduisons déjà notre propre langue, notre langue maternelle, dans sa parole propre. Parler et dire sont en soi un traduire dont l'essence ne s'épuise nullement dans le fait que le mot qui traduit et le mot à traduire appartiennent à des langues différentes. En tout dialogue et tout monologue règne un traduire originaire »². Il ne s'agit pourtant pas de comprendre cette traduction originaire qui constitue la vie de la langue comme une simple reformulation des termes au moyen d'autres termes empruntés à la même langue. Car cette reformulation (*Umschreibung*) qui consiste à remplacer (*ersetzen*) un terme par un autre et qui correspond bien au *rewording* qui caractérise chez Jakobson le niveau de la traduction intralinguale³ ne se joue qu'au niveau encore extérieur de la langue comprise comme système symbolique essentiellement défini par la référence objective. Heidegger insiste au contraire sur le fait que cette reformulation est la conséquence d'un *saut* (*Satz*) qui nous a fait passer à une autre compréhension de ce qui est à dire et

1. Cf. *Parmenides*, GA 54, (cours du semestre d'hiver 1942-43), 1982, § 1, p. 17. On trouvera une traduction de l'ensemble de ce passage dans l'article déjà cité d'Eliane Escoubas dont c'est la référence essentielle.

2. *Ibid.*

3. Cf. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 79, où sont distinguées trois formes de traduction : à côté de la traduction intralinguale déjà définie, il y a la traduction interlinguale ou traduction proprement dite, et la traduction intersémiotique ou transmutation qui consiste en l'interprétation des signes linguistiques au moyen de systèmes de signes non linguistiques. Notons que sans traduction intralinguale, aucun apprentissage de la langue maternelle ne serait possible, puisque c'est par l'intermédiaire de traductions internes à la langue que celle-ci est progressivement maîtrisée.

que c'est ce passage à un autre sens qui est l'*Übersetzen*, le *tra*-duire originaire. Heidegger certes joue ici sur la différence entre les deux manières possibles en allemand d'*entendre* le terme *übersetzen* selon qu'on le considère comme un verbe à particule séparable ou non séparable : soit il a le sens de transposition, et l'accent est alors mis sur le poser (*setzen*), soit il a celui de franchissement, saut au-delà, et l'accent est alors mis sur le mouvement de dépassement, sur *über*, considéré alors comme une particule séparable. Remarquons d'ailleurs que cette différence entre particule séparable et particule inséparable n'est elle-même perceptible en allemand qu'au niveau de la parole et qu'elle reste ineffective dans la perspective de l'interprétation simplement lexicale de la langue qui préside à la confection des dictionnaires. C'est pourquoi Heidegger insiste sur le fait que « ce traduire peut se produire sans que l'expression verbale change »¹. Car ce passage au-delà, ce saut qui constitue le traduire originaire n'est pas un fait de langue, il n'appartient pas au système de la langue, il advient « hors langue », ce qui ne veut pourtant nullement dire qu'il a lieu au niveau des « pures significations », mais au contraire qu'il constitue l'expérience la plus originaire de ce que c'est que *parler*. Et pour Heidegger, cette expérience originaire de la parole n'advient pas dans la quotidienneté, où le langage est réduit le plus souvent à sa fonction instrumentale de communication, mais dans la poésie et la pensée. Car poésie ou pensée « nous oblige à percevoir cette parole comme si nous l'entendions pour la première fois »², c'est-à-dire comme si nous devions nous-mêmes en déployer le sens au lieu de le recevoir comme un donné, comme un sens déjà constitué sans nous et consigné dans des vocables substituables les uns aux autres.

Qu'est-ce donc que traduire en ce sens originaire ? Ce n'est rien d'autre que « parler la langue », chose moins facile qu'on pourrait le croire dans la mesure où l'on ne la confond pas avec le fait de simplement « utiliser la langue »³. Car ce traduire originaire qu'est la parole « parlante » oblige à

1. *Ibid.*, p. 18. Rappelons que le verbe *traducere* est construit sur le verbe *ducere* et qu'il signifie en latin aussi faire passer au delà (*trans-ducere*).

2. *Ibid.*

3. Cf. QP, p. 139-140 : « Parler la langue est tout à fait différent de : utiliser une langue. Le parler habituel ne fait qu'utiliser la langue. Son caractère d'être habituel consiste précisément en un tel rapport à l'égard de la langue. Or, étant donné que la pensée, ou d'une façon différente, la poésie n'utilise pas des termes (*Wörter*) mais qu'elle dit les paroles (*die Worte*), nous sommes, dès que nous prenons le chemin de la pensée, aussitôt tenus de prêter attention au dire de la parole ».

passer sur cette autre rive qu'est l'expérience d'une parole qui ne parle pas sans nous et c'est cette découverte d'une non autonomie du système symbolique de la langue qui constitue l'expérience même de la pensée. On comprend que la traduction d'un idiome dans un autre, la traduction au sens courant, apparaisse dès lors comme « une tâche la plupart du temps plus facile et plus circonscrite »¹. Le plus difficile en effet n'est pas le passage d'une langue à l'autre, mais l'expérience de la langue *comme* parole, le passage de la langue à la parole.

À la lumière de cette pensée heideggérienne de la traduction, la traduction philosophique ne peut alors non seulement plus prendre l'apparence d'un problème exclusivement technique, mais elle ne peut même plus constituer un problème spécifique puisqu'il touche en réalité à la totalité de notre rapport au langage. C'est sans doute ce qui permet de comprendre la propre pratique heideggérienne de la traduction appliquée au grec et en particulier au grec des Présocratiques. Lorsqu'il s'agit de traduire l'expression *eon emmenai* qui apparaît au début du Fragment VI du *Poème* de Parménide, Heidegger souligne qu'il ne s'agit pas tant de les traduire en latin ou en allemand, ce qui est fait depuis longtemps, que de les « traduire finalement en grec ». Et il ajoute : « Une telle traduction n'est possible que comme *tra*-duction à ce qui parle à partir de ces mots. Cette traduction ne réussit que par un saut, une sorte de saut où cela saute aux yeux en un instant – ce que les mots *eon emmenai* écoutés de façon grecque veulent dire. Pouvons-nous saisir du regard ce qui est dit ? Certes, à condition que ce qui est dit ne s'épuise pas dans les sons ; à condition que le regard n'en reste pas à l'œil. Par conséquent la *tra*-duction ne se réalise pas d'elle-même dans un tel saut du regard. Saut et regard ont besoin d'une longue et lente préparation, d'autant plus quand il s'agit d'une *tra*-duction à ce mot, qui n'est pas un mot parmi d'autres »². Ce saut qui nous transporte de la simple sensation auditive ou visuelle dans la dimension du sens et de l'existence, lesquels sont toujours historiquement déterminée – et ici il s'agit du sens et de l'existence grecs – ne s'accomplit donc pas de lui-même, il exige toute une préparation, il requiert l'engagement dans ce long voyage qu'est l'expérience même de la pensée. Car, comme l'affirme

1. GA 54, p. 18.

2. *Ibid.*, p. 213 sq.

Heidegger dans l'interview du *Spiegel* de septembre 1966 : « Pas plus que des poèmes, on ne peut traduire une pensée. On peut tout au plus la paraphraser. Dès qu'on se met à traduire littéralement, tout est transformé »¹. Cette nécessité de l'*Umschreibung*, de la périphrase et de la retranscription, c'est celle même qui commande l'histoire de la pensée, qui naît de l'impossibilité de la traduction littérale.

On comprend mieux ainsi la signification funeste que revêt aux yeux de Heidegger cet événement que fut la traduction du grec en latin, ce qu'il souligne à maintes reprises et en particulier dans l'interview du *Spiegel*, où, au malaise exprimé par son interlocuteur devant l'idée d'une impossibilité de la traduction littérale, il répond : « On ferait bien de prendre ce malaise au sérieux sur une vaste échelle et de réfléchir enfin à toutes les conséquences de la transformation qu'a subie la pensée grecque quand elle a été traduite dans le latin de Rome, un événement qui aujourd'hui encore nous interdit l'accès dont nous aurions besoin pour penser fidèlement les mots de la pensée grecque »². Plutôt que de rattacher ce jugement, d'une manière tout extérieure, à la tradition proprement allemande du rejet de la latinité, il faudrait peut-être y voir la condamnation de ce que l'on pourrait nommer l'invention cicéronienne de la traduction littérale, qui a précisément eu pour effet d'oblitérer de façon décisive l'historicité intrinsèque des paroles fondatrices de la philosophie. Car c'est dans les écrits philosophiques de Cicéron que naît pour ainsi dire notre concept moderne de traduction, bien que Cicéron n'ait lui-même pas encore de mot précis pour cela et que ce ne soit que plus tard, au II^e siècle après J. C., chez Gellius, qu'apparaisse le terme de *traducere*. Le présupposé du concept latin de traduction, c'est celui d'une identité de contenu de ce qui est signifié dans les différentes formes d'expression linguistique. Le latin apparaît ainsi comme la langue dans laquelle un nouveau rapport de l'homme au langage s'est formé, selon lequel les termes qu'utilisent les locuteurs pour parler ont pour ainsi dire acquis une transcendance par rapport au sens qu'ils véhiculent de sorte qu'ils soient par principe convertibles. Un tel concept de la traduction est

1. M. Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris, Mercure de France, 1977, p. 67.

2. Voir sur ce point E. Escoubas, « Heidegger : La question romaine, la question impériale. Autour du "tournant" » in *Heidegger, Questions ouvertes*, C.I.P., Paris, Osiris, 1988, p. 173-188. Voir également F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, Peeters, 2003, p. 69-77.

foncièrement différent de celui, grec, d'interprétation (*hermèneuein*) qui, lui, ne suppose pas une position d'extériorité de celui qui parle par rapport à sa langue¹. La fameuse « mutation de l'essence de la vérité et de l'être » qui marque pour Heidegger le moment de la romanisation du grec et qui constitue pour lui « l'événement proprement dit dans l'histoire »² consiste essentiellement dans le fait que, par la traduction littérale, le *mot* grec a été purement et simplement *transféré* dans le domaine romain sans avoir été rapporté en tant que *parole* au domaine d'expérience dont il est issu. Pour que la traduction littérale soit rendue possible, il faut que la vérité ne soit plus comprise comme comportement découvrant, comme *a-lètheuein*, – ce qui implique que celui qui parle fasse l'expérience de son appartenance au règne d'une essentielle occultation et qu'il lui soit par conséquent interdit toute position de survol par rapport à la langue –, mais comme adéquation entre des choses et des mots qui sont alors détachés de tout domaine d'expérience. C'est seulement alors que la langue peut être considérée comme un pur « véhicule » de significations éminemment communicables et qu'elle peut s'ouvrir du même coup à l'horizon d'une traductibilité universelle. Ce que l'on appelle d'ailleurs aujourd'hui « communication » n'est rien d'autre que le transfert à travers des frontières de toutes sortes de « contenus de pensée » qui ne renvoient plus à aucune expérience vivante. Mais pas plus que la philosophie ne peut être identifiée aux sciences, qui sont éminemment traduisibles dans toutes les langues du monde parce qu'elles

1. Voir sur tout cela J. Lohman, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Dunker & Humblot, Berlin, 1965, p. 85 sq. Dans ce livre dédié à deux de ses collègues de Fribourg, dont Martin Heidegger, Johannes Lohman analyse le rôle joué par le langage dans l'histoire de l'homme et de la formation de l'être-homme. Il est ainsi amené à considérer le rôle éminent qu'a joué le latin dans l'histoire du langage et va même jusqu'à dire que c'est la première langue au sens strict du terme, c'est-à-dire le premier langage qui soit représenté par ceux qui le parlent comme étant constitué de termes (*Wörter*) – et non pas de paroles (*Worte*) – qui soient pourvus d'une autonomie et d'une transcendance par rapport au sens qu'ils « véhiculent ». Heidegger, quant à lui, comprend la romanité comme le domaine d'expérience régi par l'*imperium*, c'est-à-dire le commandement, lequel exige justement « l'être en haut » (*Obensein*) et « le pouvoir constamment dominer du regard » (*das ständige Übersehenkönnen*) (GA 53, § 3, p. 59 sq.). Bien que Heidegger ne mette pas explicitement en rapport cette capacité de domination par le regard avec la transformation du rapport de l'homme à sa langue, on peut se demander si l'« impérial » ainsi défini n'est pas essentiellement à l'origine de la notion moderne de signe et de la position d'extériorité par rapport au locuteur que lui assigne la linguistique moderne.

2. GA 54, § 3, p. 62.

parlent la *même* langue mathématique, les contenus de pensée ne peuvent être identifiés à la pensée qui est inséparable d'une existence finie, c'est-à-dire historique. Que ce qui est historique au sens propre exige pour être abordé le détour d'une retranscription implique la capacité d'endurer le différend que tout véritable rapport à l'autre révèle. Car, comme l'écrivait en 1937 Heidegger dans un texte consacré aux rapports franco-allemands « l'entente, dans son sens authentique, c'est, à partir d'une nécessité réciproque, le courage souverain de reconnaître ce que l'autre a à chaque fois en propre »¹.

1. Cf. « Chemins d'explication » dans *Heidegger, Cahier de l'Herne, op. cit.*, p. 59. (trad. mod.).

CHAPITRE VI

MÉTAPHYSIQUE ET LOGIQUE : LA QUESTION DU RATIONNEL

Ce qui est commun au rationalisme classique, qui procédait à une valorisation *a priori* de la raison, et au rationalisme actuel, qui, devant les succès de la science, doit tenir compte de la « puissance du rationnel », c'est l'idéalisation de la raison, son érection en modèle universel et en norme suprême¹. Ce qui n'est mis en question ni par l'un ni par l'autre, c'est la *valeur absolue* de la raison. Mais ne faut-il pas se demander si la raison, en tant qu'elle est définie comme ce qui constitue l'essence de l'homme, peut véritablement *rendre raison* de ce qui advient à l'homme d'aujourd'hui ? Ne continuons-nous pas, quand nous craignons d'assister à la faillite de la raison, à nous situer dans l'orbe de cette valorisation *a priori* de la raison, sans nous interroger sur l'origine de sa souveraineté, sans faire ce que déjà Husserl, ce dernier grand représentant du rationalisme classique, nommait dans sa dernière œuvre, de manière paradoxalement assez nietzschéenne, la « généalogie de la logique »² ?

Une telle enquête généalogique peut d'ailleurs avoir des objectifs différents : dans le cas de Husserl, il s'agissait clairement d'élargir par là le

1. Voir à ce sujet l'œuvre majeure de D. Janicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985, en particulier p. 21.

2. « Recherches en vue d'une généalogie de la logique » : C'est là en effet le sous-titre d'*Expérience et jugement*, livre de Husserl publié immédiatement après sa mort par son assistant L. Landgrebe.

champ de la raison, et de tenter de la retrouver, latente, jusque dans les structures les plus élémentaires de la *Lebenswelt*, du monde de la vie. Mais cette enquête peut aussi nous conduire à une mise en question plus fondamentale de la domination de la raison. Ce geste déconstructeur, celui de Heidegger, ne doit cependant pas être confondu avec un irrationalisme, ni même avec un antirationalisme.

Car il ne s'agit nullement pour Heidegger de « parier sur les passions ou la subjectivité contre l'objectivité »¹. Il ne s'agit pas non plus pour lui de renverser la hiérarchie traditionnelle, de fustiger comme le fait Nietzsche les « contempteurs du corps », ni de voir dans le corps cette « grande raison » au service de laquelle se mettrait l'esprit, cette « petite » raison². Il s'agit simplement de mettre en question l'idée moderne selon laquelle la pure et simple rationalité est une garantie suffisante de la pensée. Ce à quoi il veut s'opposer, en s'interrogeant sur ce que c'est que penser et sur ce qui appelle à penser, c'est sur le caractère *exclusif* de la raison et sa prétention à constituer *toute* l'essence de l'homme. C'est dans l'horizon de cette interrogation qu'il a été amené à opposer la pensée qui calcule à la pensée qui médite³, et à nous proposer, comme figure de ce qui est encore à venir, une nouvelle définition de la pensée, du *Denken*, non plus comprise comme pouvoir conceptuel, puissance de captation, et arraisonnement de l'étant, mais au contraire comme *Danken*, comme reconnaissance et gratitude, capacité d'accueil et de recueil de ce qui vient⁴.

Le geste déconstructeur de Heidegger, qui n'est pas dépourvu d'une certaine violence, et qui demeure à certains égards proche de celui, nietzschéen, d'une critique radicale de la grammaire et de la logique métaphysique, ce geste est pourtant peut-être ce qui peut ouvrir l'espace d'un questionnement sur la domination de la raison dans la tradition occidentale.

1. *La puissance du rationnel*, op. cit., p. 33.

2. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. par H. Albert, Paris, Mercure de France, 1958, p. 30.

3. « Sérénité » (1959), Q III, p. 166.

4. QP, p. 144.

MÉTAPHYSIQUE ET HISTOIRE DE LA RAISON

Son entreprise de « dé-construction critique de la logique traditionnelle » avait, comme nous l'avons vu, conduit Heidegger à un dialogue avec Leibniz. Ce qu'il cherchait à faire apparaître dans son cours du semestre d'été 1928, c'est le statut métaphysique des principes métaphysiques initiaux de la logique, c'est-à-dire le caractère proprement philosophique de celle-ci qui peut être définie comme une « métaphysique de la vérité »¹. Il s'agissait alors pour Heidegger de retrouver, à partir de la logique traditionnelle elle-même, qui est le contenu pétrifié et mort d'une philosophie autrefois vivante, l'accès à celle-ci², ce qui exige le choix d'un point de départ déterminé à l'intérieur de l'histoire de la logique. Ce choix d'un moment historique approprié conduit Heidegger à Leibniz, qui non seulement concentre en lui-même la tradition antique et médiévale de la logique, mais est aussi à l'origine des nouvelles problématiques qui animent encore celle-ci aujourd'hui³. Une double intention détermine ainsi la conception leibnizienne de la vérité : d'une part la reconduction de toutes les sortes de vérités aux identités originaires et d'autre part le maintien du caractère particulier des vérités de fait. C'est la raison pour laquelle les principes de la connaissance doivent être déterminés de manière correspondante : les vérités de raison obéissent au principe de contradiction, les vérités de fait au principe de raison, comme il est dit au paragraphe 31 de la *Monadologie*. Les vérités originaires, elles, obéissent au principe d'identité, puisqu'elles sont des vérités dont on ne peut rendre raison, ce qui ne veut pas dire qu'elles sont sans raison, mais qu'elles sont elles-mêmes des raisons, des fondements, tandis que les autres vérités ont besoin d'être fondées en raison, et qu'elles obéissent donc ainsi au principe de raison, au *principium reddendae rationis*, le principe qui exige que soit fournie la raison. Pourtant le principe qui régit les vérités dérivées nécessaires est le principe de contradiction, puisque ces vérités doivent être reconduites aux identités originaires et ne peuvent l'être que par la monstration de leur accord avec celles-ci. Mais dans la mesure où on rend ainsi raison d'elles, on peut dire qu'il y a un primat du principe de raison sur le principe de contradiction, bien que cela ne soit nullement clair chez Leibniz lui-même.

1. GA 26, p. 126 et 132.

2. *Ibid.*, p. 8.

3. *Ibid.*, p. 28.

Ce qui apparaît en tout cas ainsi c'est une connexion entre la raison (*Grund*), la vérité et l'être, dans la mesure où l'identité constitue le caractère fondamental de la vérité et donc aussi celui de l'être de l'étant¹.

Ce que Heidegger a donc découvert de plus important au cours de son examen de la logique leibnizienne, c'est « la connexion étroite (*Verklammerung*) de l'idée de l'être en général et de celle de raison-fondement (*Grund*) en général » de sorte qu'« à l'être appartient le fondement ou raison »². Ce dialogue avec Leibniz au sujet du fondement, Heidegger le poursuivra dans l'opuscule *De l'essence du fondement* paru en 1929, et le reprendra bien plus tard, en 1955-1956, dans le cours intitulé *Le principe de raison*. Car ce problème du fondement (*Problem des Grundes*) se révèle justement être le problème fondamental (*Grundproblem*) de la métaphysique et son obscurité propre vient de ce que précisément le caractère de principe de ce principe renvoie lui-même au *principium*, à l'*arkhè*, c'est-à-dire au *Grund*. Le caractère principiel de ce principe ne peut donc être lui-même compris que par l'élucidation de son contenu, de l'essence du *Grund*.

Dans le cours du semestre d'hiver 1955-1956 (le dernier cours de Heidegger, alors âgé de 67 ans), et dans la conférence de mai 1956 qui porte le même titre, Heidegger commence par souligner ce qu'il y a d'étrange dans le fait qu'il a fallu deux mille trois cents ans pour l'établissement de ce principe qui est au fondement même du philosophe³. Puis l'accent est mis non seulement sur la formulation négative du principe⁴ et sur la double manière dont on peut l'accentuer, le « rien n'est sans raison » pouvant à la fois vouloir dire d'une part que tout a une raison et d'autre part que l'être est raison⁵, mais aussi sur la formulation latine du principe que Leibniz qualifie de *principium magnum, grande et nobilissimum*. Car ce qu'il s'agit de comprendre, c'est comment peuvent être réunis dans le mot latin *ratio* deux significations qui s'expriment en allemand par les deux termes de *Grund*, raison au sens de fondement, et *Vernunft*, la raison en tant faculté de percevoir et d'entendre (*vernehmen*). Or le mot *ratio* renvoie au verbe latin

1. *Ibid.*, p. 68.

2. *Ibid.*, p. 138.

3. *Le principe de raison*, trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 45 (noté par la suite PR).

4. *Ibid.*, p. 49.

5. *Ibid.*, p. 127.

reor qui signifie compter, au sens large de ce terme, qui veut dire « régler une chose sur une autre », « mettre en avant une chose comme telle chose »¹, ce qui explique d'ailleurs que *reor* ait pu signifier de manière habituelle « penser »². Compter veut donc dire mettre une chose au fondement d'une autre qui est ainsi mise en avant. C'est à partir de ce sens large de compter qu'il s'agit de comprendre son sens restreint de calcul selon le mode quantitatif ou mathématique. Mais c'est aussi à partir de lui que peut être rendu intelligible le dédoublement de la *ratio* en *Grund* et *Vernunft*. C'est parce que dans le compte, une chose est posée sous une autre, lui sert de base et de support, que *ratio* peut vouloir dire *Grund*, fondement ; et parce que dans cette supposition (*Unterstellung*), une chose est placée en avant (*vorgestellt*), cette prise par avance (*Vornehmen*) d'une chose est une appréhension ou perception (*Vernehmen*), à savoir un acte de la raison (*Vernunft*).

Mais, pour comprendre ce qui s'énonce dans le principe de raison, à savoir que l'être et la *ratio* sont le même, il ne suffit pas de remonter au sens que le mot *ratio* avait pour les Romains, il faut aussi prendre en considération le fait que ce mot est, dans l'histoire de la pensée, lui-même une traduction, celui du mot grec *logos*, qui continue de parler dans le substantif romain *ratio*³. Et la question devient alors : que veut dire *logos*, mot qu'il ne s'agit pas d'expliquer à partir de la conception que nous nous faisons, nous autres modernes, de la raison, mais de penser à la manière grecque, c'est à dire à partir du sens originel du verbe *legein*, à savoir rassembler, mettre une chose avec une autre, ce qui peut aussi vouloir dire qu'une chose se règle sur une autre. On comprend à partir de là, c'est-à-dire à partir du sens large de *reor*, comment le *logos* a pu entrer dans la pensée romaine et être traduit en latin par *ratio*. Il faut donc bien reconnaître qu'en grec aussi, *logos* peut signifier « compte » et, en tant que compter veut dire régler une chose sur une autre, « relation ». Mais si *logos* a aussi en grec le sens de « dire » et « montrer », c'est précisément parce que, pour les Grecs, le *legein* en tant que rassembler et étendre vers l'avant est aussi ce qui fait apparaître. On retrouve ici la définition à laquelle Heidegger avait abouti dans sa conférence de 1951 sur le fragment 50 d'Héraclite : *legein* et *logos* devant être compris comme « *Vorliegenlassen des Anwesenden in seinem*

1. *Ibid.*, p. 223.

2. Rappelons à ce propos que « penser » en français vient du verbe latin *pensare*, fréquentatif de *pendere*, qui veut dire « peser ».

3. PR, p. 229.

Anwesen », comme un « laisser la chose présente étendue en avant dans sa présence »¹. Mais *logos* désigne aussi ce qui est étendu en avant, la prémisses (*Vorlage*) ou le fondement sur lequel repose le reste². Le *logos* est donc lui aussi double : il participe à la fois de la *phusis* et donc de l'être en tant que laisser s'étendre *en avant*, laisser s'épanouir de soi-même la chose, et du fondement, en tant que laisser s'étendre *par avance*, ce qui est mis en avant comme sol capable de porter. Le *vor de vorliegen* doit être compris en son double sens, spatial et temporel, tout comme le *lassen* a lui aussi le double sens actif et passif de laisser et faire. Par là, le *logos* peut être compris comme ce qui nomme la co-appartenance de l'être et de la raison, co-appartenance qui n'est venue à la parole qu'une seule fois dans l'histoire, dans la pensée d'Héraclite. Car si le mot *logos* peut permettre de penser cette co-appartenance, il ne la fait pas apparaître comme telle. C'est ce qui explique que par la suite, ce soit la distinction de l'être et de la raison qui vienne au jour, au sens d'une séparation qui n'est cependant pas rupture totale, de sorte qu'une relation subsiste entre eux, qui s'exprime précisément dans l'affirmation qui semble aller de soi selon laquelle tout a une raison. C'est ainsi que cette pensée représentative qu'est la philosophie se définira tout naturellement comme la recherche des premières causes et des premiers principes³, le principe de raison, bien que formulé beaucoup plus tard, n'énonçant alors rien de plus que ce qui est apparu comme une loi évidente au mode de pensée philosophique.

Car si, comme nous le verrons plus loin, les Temps modernes sont incontestablement l'âge de la *re-praesentatio* au sens où cette époque est celle où « la raison comme telle exige d'être rendue *comme* raison – rendue (*re-*) dans la direction du sujet qui se re-présente et *par* lui *pour* lui-même »⁴, c'est-à-dire l'âge où ce qui vient à la présence (*das Anwesende*) est « traqué », « pourchassé » et « commandé » (*be-stellt*), sommé d'apparaître comme pré-sent (*als Vorhandene*), cela ne veut nullement dire que le fait qu'il y ait de la *Vorstellung* caractérise uniquement l'époque moderne

1. *Ibid.*, p. 232.

2. *Ibid.* La prémisses, du latin *praemissa*, est la proposition qui est mise (*mittere*) en avant (*prae*) et qui sert ainsi de fondement à un raisonnement.

3. Comme Heidegger le rappelle dans sa conférence de 1955 à Cerisy, « Qu'est-ce que la philosophie ? » où il cite la définition aristotélicienne de la philosophie telle qu'elle est énoncée dans le premier livre de la *Métaphysique* (Q II, p. 24).

4. PR, p. 88.

de la science, de la technique et de la subjectivité, mais seulement que ce qui détermine cette époque, c'est le fait que tout ce qui devient présent soit appréhendé sous la forme de la re-présentation. C'est la figure de Platon qu'il s'agirait ici d'interroger, et la détermination « idéaliste » de sa philosophie, puisque « idée sous ce rapport a le même sens que représenter » et que « représenter veut dire se donner une vue au sens large : *idein* »¹. Il y a ainsi une grande époque de la représentation au sens large qui se confond avec l'histoire occidentale depuis Platon qui est aussi celle de la métaphysique. Car la pensée métaphysique ou philosophique est une pensée de la fondation qui prend son point de départ dans l'étant présent pour, dit Heidegger dans sa conférence de 1964 sur « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », « le représenter dans sa présence et le présenter à partir de son fondement »². L'utilisation des termes *vorstellen* et *darstellen* ne doit pas égarer et laisser penser qu'il s'agit ici de la métaphysique moderne de la subjectivité. Le placer-en avant et le placer-là dont il est question ici ne relèvent pas de l'activité représentative d'un sujet, mais sont l'effet de la pensée *lorsque celle-ci est prise comme fil conducteur de l'interprétation de l'étant*. Or c'est précisément ce qui a lieu avec Platon où le primat est donné à l'*idein* et au *noein*, et c'est la raison pour laquelle à l'époque de son achèvement, la philosophie se définit elle-même comme « science » avec Fichte et Hegel, l'ontologie s'étant avec ce dernier entièrement dissoute dans la logique. Platon détermine la présence du présent comme *idea*, c'est-à-dire comme ce qui la rend susceptible d'être prise en vue, tout en continuant pourtant de la rapporter à la lumière qui seule autorise un voir. Ce n'est qu'avec Rome que l'accent sera mis unilatéralement sur le voir, sur l'évidence et non plus sur l'apparaître en tant que tel et que sera ainsi préparée la voie de la transposition moderne de l'*idea* en *perceptio*. Mais Platon ne pense déjà plus la lumière que comme lien, comme « joug »³ entre la vue et le visible, sans penser son événement même, lequel, tout comme la floraison de la rose dont parle Angelus Silesius, demeure hors de tout pourquoi⁴.

C'est donc en fin de compte parce que la philosophie demeure d'un bout à l'autre une affaire de vue et de vision, d'intuition et de perception, qu'elle

1. Nietzsche I, *op. cit.*, p. 56 (trad. mod.).

2. Q IV, p. 113.

3. Platon, *République*, 508 a.

4. PR, p. 103.

demeure une théorie de la représentation au sens large. Elle se définit ainsi comme la pensée de la présence du présent¹ et s'accomplit sous la figure de la logique qui comprend la pensée comme la représentation de l'étant dans son être dans la généralité du concept². La critique de la représentation au sens large se confond donc chez Heidegger avec la question métaphilosophique qui est depuis le début la sienne et elle ouvre sur l'avenir d'une pensée qui ne serait plus fondation de l'étant, mais mémoire de l'événement de l'être, non plus *vorstellendes Denken*, mais *andenkendes Denken*³.

LOGIQUE ET DIALECTIQUE : L'EXPLICATION AVEC HEGEL

Heidegger inscrivait en 1915 en exergue de sa thèse d'habilitation cette phrase de Hegel : « Du point de vue de l'essence interne de la philosophie, il n'y a ni prédécesseurs, ni successeurs »⁴. Le même Heidegger écrivait en 1946 à Jean Beaufret : « Dans le champ de la pensée essentielle, toute réfutation est un non-sens. La lutte entre les penseurs est la « lutte amoureuse » (*der liebende Streit*) qui est celle de la chose même »⁵. Ces deux citations devraient servir de prélude à toute tentative de mise en relation de la pensée de Heidegger avec celle de Hegel. Car il ne s'agit ni de faire l'inventaire des points sur lesquels Hegel et Heidegger s'accordent, pour finir par affirmer que Heidegger ne fait que répéter Hegel, ni de recenser tous ceux sur lesquels ils s'opposent, pour se croire autorisé à parler d'un antihégélianisme de Heidegger. Ni « successeur », ni « réfuteur » de Hegel, Heidegger a engagé très tôt et poursuivi très tard un *dialogue* avec Hegel. Engagé très tôt, en effet, dès 1914, dans cette thèse d'habilitation où Hegel est cité à plusieurs reprises et qui conclut à la nécessité d'engager un débat de fond (*eine prinzipielle Auseinandersetzung*) avec le système de vision historique du monde le plus puissant,

1. *Essais et conférences*, op. cit., p. 167.

2. LH, p. 127.

3. Introduction à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* QI., p. 43.

4. Hegel, *Jenaer Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 17, trad. par B. Gilson, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Paris, Vrin, 1986, p. 106.

5. LH, p. 91.

c'est-à-dire avec Hegel¹. Et poursuivi très tard, puisque l'un des derniers séminaires que Heidegger fera avec ses amis français sera consacré en 1968 à ce même texte de Hegel dont était tiré l'exergue de sa thèse d'habilitation, *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* – séminaire dans lequel Heidegger, d'entrée de jeu, affirme la nécessité d'entrer en débat avec Hegel afin que celui-ci « nous parle », ce qui implique que nous nous mettions à l'écoute de ce qui à travers le texte hégélien est dit de la *Sache selbst*, qui, seule, fait autorité².

On trouve la trace de ce débat poursuivi continûment avec Hegel non seulement dans son cours de l'hiver 1930-1931 qui est consacré à la *Phénoménologie de l'esprit*³, mais aussi dans un texte important extrait d'un séminaire de 1942-1943 qui a été publié dans *Chemins* sous le titre « Hegel et son concept de l'expérience »⁴, et dans des textes plus tardifs, celui d'une conférence issue d'un séminaire de 1956-1957 portant sur « La constitution ontothéologique de la métaphysique »⁵ et celui de la conférence d'Heidelberg de 1958 sur « Hegel et les Grecs »⁶. À cela s'ajoutent de nombreuses références à la pensée hégélienne dans les autres textes publiés par Heidegger. De tout cela, il ressort, il est vrai, une image ambivalente du rapport de Heidegger à Hegel : à côté des textes où Heidegger s'oppose diamétralement à Hegel, comme par exemple dans son analyse du temps qui est d'intention si contraire à celle de Hegel qu'il consacre tout un paragraphe (§ 82) dans *Sein und Zeit* au « contraste » (*Abhebung*) de leurs conceptions respectives⁷, on en trouve d'autres où se trouve évoquée une proximité essentielle : par exemple, cette phrase énigmatique des *Essais et conférences* : « Dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, l'*alètheia* est présente, quoique transformée »⁸, ou encore l'affirmation, plusieurs fois réitérée, que Hegel est « l'unique penseur de l'Occident qui a fait l'expérience pensante de l'histoire de la

1. GA I, p. 411.

2. « Séminaire du Thor 1968 », QIV, p. 213 sq.

3. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cours du semestre d'hiver 1930-31, GA 32, 1980, trad. par E. Martineau, *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris, Gallimard, 1984.

4. CH, p. 101-172.

5. Cf. *Identité et différence*, QI, p. 277-308.

6. QII, p. 41-68.

7. SZ, p. 428.

8. Post-scriptum à « La chose », EC, p. 221.

pensée»¹. Proximité tout autant que distance, voilà ce qui caractérise le rapport complexe de Heidegger à Hegel.

Mais il ne suffit pas de constater cette proximité et cette distance, il importe surtout de dégager les points où cette ambivalence du rapport de Heidegger à Hegel se fait sentir avec le plus de force. Car ce qui se joue dans ce rapport, ce n'est pas seulement un dialogue de penseur à penseur, mais le dialogue de celui qui entreprend la remontée au fondement de la métaphysique avec celui qui a accompli la métaphysique. C'est cela qui confère à Hegel sa stature particulière de penseur : Hegel est celui « qui a assumé en lui (*aufgehoben*) tous les motifs fondamentaux de la problématique philosophique surgis avant lui », comme l'écrivait déjà Heidegger dans sa thèse d'habilitation². Hegel est celui qui mène jusqu'à son terme la philosophie et c'est pourquoi il a tout à fait raison de se comprendre lui-même de cette manière. Ce qui ne signifie pourtant pas qu'il ne reste plus rien à faire après lui qu'à le répéter : « Hegel a vu tout ce qu'il était possible de voir, mais la question demeure de savoir s'il l'a vu à partir du centre radical de la philosophie, s'il a épuisé toutes les possibilités du commencement, jusqu'à pouvoir dire qu'il est arrivé à son terme » déclare Heidegger dans son cours du semestre d'hiver 1927³. Pour voir la totalité de l'histoire de la pensée, c'est-à-dire se situer à partir de ce que Heidegger nomme ici « le centre radical de la philosophie », il faut peut-être moins pratiquer l'*Aufhebung* de l'histoire antérieure et ainsi conduire la pensée « dans un domaine où elle se trouve surélevée et rassemblée » que faire un « pas en arrière », prendre du recul et ainsi se diriger vers le « domaine jusqu'ici négligé » de « la source de toute pensée »⁴. Entre le penseur de l'avancée et le penseur du recul, il y a *nécessairement* dialogue – car le recul ou « pas en arrière » n'est rien d'autre qu'une appropriation et une reconnaissance de l'avancée spéculative –, mais il n'y a pas convergence : au contraire, il y a des vues diamétralement opposées, puisque l'un accomplit ce que l'autre dé-construit. Ce sont donc bien dans des directions différentes que vont Hegel et Heidegger : Hegel proclame l'achèvement de la philosophie, mais au sens où la pensée à venir doit abandonner le nom d'amour de la sagesse pour devenir sagesse elle-même sous la forme du

1. CH, p. 389 (trad. mod.). Voir aussi Q II, p. 47.

2. GA I, p. 411.

3. GA 24, p. 339-340.

4. Q I, p. 284-85.

savoir absolu ; tandis que Heidegger en appelle, lui, de la philosophie à la pensée non pas au sens d'un dépassement mais comme retour à une pensée plus originelle et aussi plus « pauvre »¹ parce que pensée de la finitude et non pas de l'absolu.

On n'examinera ici que deux des points fondamentaux² où l'accord entre eux est aussi grand que le désaccord. Le premier est celui de l'identité de l'être et du néant, laquelle se trouve affirmée conjointement par Hegel et Heidegger : « L'être pur et le néant pur sont donc identiques. Cette thèse de Hegel reste vraie » écrit Heidegger dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*³. Le second concerne le rapport de l'être à la pensée, le *to gar auto noein estin te kai einai* du fragment III du *Poème* de Parménide, la mêmeté de l'être et de la pensée étant prise par les deux penseurs comme point de départ fondamental. Dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel écrit : « L'explication de cette phrase constitue le développement de la philosophie »⁴ et Heidegger semble lui faire écho lorsqu'il affirme dans *Qu'appelle-t-on penser ?* : « La phrase de Parménide devient le thème fondamental de l'ensemble de la pensée européen-occidentale. Son histoire est dans le fond une suite de variations sur ce seul thème, même là où la parole de Parménide n'est pas expressément évoquée »⁵.

À propos du néant, Heidegger et Hegel sont d'accord sur un point capital : le néantir du néant chez Heidegger, pas plus que la négativité hégélienne, ne peut être référé à l'être de l'homme ou au pouvoir de la subjectivité, comme le veulent aussi bien Kojève dans son interprétation de Hegel que Sartre dans sa mésinterprétation de Heidegger. Ce qui implique que « le néantir se déploie dans l'être lui-même (*das Nichten west im Sein selbst*) »⁶ ou encore comme il est dit dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* que « le néant ne forme pas simplement le concept antithétique de l'étant,

1. LH, p. 173.

2. Un troisième point, celui au sujet duquel on s'accorde à déceler la plus grande proximité de Heidegger à Hegel, est celui de l'histoire conçue comme progrès de la conscience vers l'esprit ou comme le mouvement de retour à soi de l'esprit aliéné chez Hegel et l'histoire de l'être en tant qu'elle peut apparaître comme « histoire de l'oubli croissant de l'être » (QIV, p. 90) chez Heidegger.

3. QI, p. 69.

4. Hegel, *Werke*, Band 18, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p. 290.

5. QP, p. 224.

6. LH., p. 161.

mais [que] l'essence de l'être comporte dès l'origine le néant »¹. Car ce n'est pas parce que l'homme est sur le mode de l'*epekeina*, c'est-à-dire qu'il transcende les étants en direction de l'être, qu'il fait advenir le néant dans le monde, comme le voudrait Sartre, mais c'est au contraire parce qu'il se trouve retenu dans le néant qu'il est un *Dasein* et qu'il est sur le mode de la transcendance : « Sans la manifestation originelle du néant, il n'y aurait ni être personnel, ni liberté » écrit Heidegger dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*². Or il en va de même pour Hegel, en dépit des lectures anthropologiques qu'on a pu en faire³. Le négatif pour Hegel c'est la source du mouvement par lequel l'esprit devient à lui-même un autre, c'est-à-dire objet pour soi-même, objet qu'il s'agit d'abolir, de sursumer, d'assumer ou de relever, selon la traduction que l'on choisira de privilégier pour rendre l'intraduisible *aufheben*. C'est donc à l'absolu lui-même qu'il faut référer ce « travail du négatif » et non pas à la subjectivité, qui est plutôt supportée par lui qu'elle ne le supporte. Ce qui a été clairement aperçu par Heidegger qui écrit dans la *Lettre sur l'humanisme* : « L'être néantise en tant qu'être. C'est pourquoi, dans l'idéalisme absolu, chez Hegel et Schelling, le ne pas apparaît comme la négativité de la négation dans l'essence de l'être »⁴.

Il y a donc une authentique pensée du néant chez Hegel. Mais à partir de là les visées de Heidegger et de Hegel diffèrent. L'identité de l'être et du néant chez Hegel est pensée à partir du néant et du négatif conçu comme ce qui met en mouvement (*das Bewegende*) le processus dialectique dans sa totalité. Heidegger voit dans la proposition hégélienne un énoncé « ontologique »⁵ dans la mesure où il dit ce qu'il en est de l'être de l'étant. L'énoncé heideggérien de l'identité de l'être et du néant a un tout autre sens : cette identité est déterminée à partir de la différence ontologique, ce qui implique que cet énoncé n'est ni ontique ni ontologique, puisqu'il porte sur la différence même. Nous retrouvons ici le *Schritt zurück*, le pas en arrière, par lequel est pensé le lieu de la métaphysique, sa condition de possibilité. Comment alors penser le néant dont il s'agit ici ? Il est, dit Heidegger dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, le *nichtendes Nichts*, le

1. Q I, p. 63.

2. *Ibid.*, p. 62.

3. Dont l'exemple le plus éclatant demeure celle de Kojève, qui aura tant marqué en France la « réception » de la pensée hégélienne.

4. LH, p. 161.

5. « Séminaire du Thor » (1969), Q IV, p. 295.

néant néantissant¹. Il s'agit donc bien de lui reconnaître une certaine « activité », mais qui n'a rien à voir avec la « négation » de la négativité hégélienne : ni négatif, ni privatif, le néant néantissant fait être l'étant, ou plus précisément, le « laisse » être, en un sens non causal, ou encore, pourrait-on dire en référence au *es gibt*, le « donne ». On voit ici se répéter la même divergence entre l'avancée dialectique et ce recul qui nous met en présence de la différence ontologique.

Il resterait cependant à affronter une dernière objection : la pensée de la différence ontologique, du tout autre de l'étant, ne relève-t-elle pas en fin de compte d'une logique de l'opposition qui serait encore dialectique ? Auquel cas le recul vers l'origine se ferait à l'aide des mêmes moyens que l'avancée vers l'accomplissement et n'en serait dès lors pas fondamentalement différent. Heidegger s'efforce, dans *Identité et différence*, de proposer une autre pensée de la différence ontologique qui soit plus conciliable avec l'*Ereignis*. Ne dit-il pas en effet dans l'Avant-propos que c'est au lecteur de « découvrir l'harmonie qui règne entre *Ereignis* et *Austrag* »². Or *Austrag*, dont le sens littéral est le même que celui de la *diaphora* grecque et de la *differentia* latine, est le nom de la différence ontologique lorsqu'elle n'est plus pensée à partir d'une logique de l'opposition, mais comprise comme « accord » entre être et étant. Dans la différence, il ne s'agit pas de disjoindre être et étant, mais de voir qu'ils sont référés l'un à l'autre en eux-mêmes et non pas par la vertu d'un acte qui leur serait extérieur : « Si l'être au sens de la survenue qui découvre, et l'étant comme tel au sens de l'arrivée qui s'abrite, s'accomplissent comme étant ainsi différents, ils le font en vertu du Même, de la Dimension »³. Il ne saurait être question ici de produire une compréhension de ce qu'est l'*Austrag*⁴. Du moins a-t-on pu indiquer jusqu'à quel point et sous quelle forme la pensée de la différence peut être conservée sans tomber sous le coup de la logique oppositionnelle. Par ailleurs, il faut souligner que la pensée de l'*Ereignis* n'a plus de rapport à la différence ontologique : « Avec l'être disparaît aussi la différence. Aussi faudrait-il voir de façon anticipée la continuelle référence à la différence ontologique de 1927 à 1937 comme

1. QI, p. 63.

2. *Ibid.*, p. 256.

3. *Ibid.*, p. 299.

4. Voir à ce sujet le texte de mon cours intitulé *Philosophie et différence*, Chatou, La Transparence, 2004, en particulier p. 90-98.

une impasse nécessaire » déclare Heidegger dans le Séminaire du Thor de 1969¹. Ce serait alors la pensée de l'*Ereignis* qui constituerait la véritable contrepartie de la pensée dialectique.

Pour conclure sur ce point, il faut citer *in extenso* le passage qui, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, suit l'énoncé de la thèse de Hegel : « Être et néant sont dans une appartenance réciproque, non pas parce que tous deux – envisagés selon le concept hégélien de la Pensée – s'accordent dans leur indétermination et leur immédiateté, mais parce que l'être lui-même est fini dans son essence et ne se manifeste que dans la transcendance du *Dasein*, qui se tient ekstatiquement dans le néant »². Si la finitude de l'être appelle la différence comme *Austrag*, mot qui signifie aussi conciliation, accord, c'est sans doute dans un tout autre sens que la *Versöhnung*, la réconciliation de l'absolu avec lui-même. Que l'être soit fini, c'est ce qui l'empêche de jamais parvenir à la parousie, au contraire de l'absolu hégélien, et c'est sur ce point où se sépare parousie de l'absolu hégélien et retrait (*Entzug*), et même refus (*Verweigerung*)³ de l'être heideggérien que les chemins des deux penseurs divergent le plus décisivement.

Venons-en maintenant à la question du rapport de la pensée et de l'être. Comment Hegel pense-t-il le rapport de l'être à la pensée ? Heidegger est très clair sur ce point, en particulier dans *Identité et différence*, mais aussi dans *Hegel et les Grecs* : « L'être est une production de la pensée »⁴, tel est le sens que Hegel donne à la sentence parménidienne. Ce qui est proprement l'affaire de la pensée (*die Sache des Denkens*) pour Hegel, c'est la pensée elle-même ou plus exactement le rassemblement de l'être dans la pensée (*der Gedanke*) car l'être n'est rien d'autre que « l'acte absolu de la pensée qui se pense elle-même »⁵. Cette identité ou plutôt égalité de l'être et de la pensée implique qu'il n'y a pas *stricto sensu* de « question de l'être » chez Hegel, puisqu'on sait déjà d'emblée ce que signifie être. L'être est en effet pour Hegel « l'immédiat indéterminé »⁶ et il constitue en tant que tel le point de départ du processus dialectique que Hegel expose dans sa *Science*

1. QIV, p. 302.

2. QI, p. 69 (trad. mod.).

3. Voir en particulier « Temps et être » (QIV). Qu'il n'y ait de don que sur le fond abyssal d'un refus de soi et que l'être ne puisse par conséquent plus être pensé comme ipséité, voilà en effet ce qui sépare la pensée heideggérienne de la métaphysique de la subjectivité absolue.

4. QII, p. 56.

5. QI, p. 278-79.

6. G.W.F. Hegel, *Science de la logique, L'être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 57.

de la logique. Mais ainsi « déterminé », l'indétermination étant encore une détermination au moins négative, il est situé d'emblée par rapport à la détermination et à la médiation. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il n'est commencement que parce qu'il est « résultat », selon la circularité bien connue du processus dialectique. L'être hégélien n'est donc en aucune façon un point de départ véritable, un *Anfang*, car il n'a pas de lui-même l'initiative du processus dialectique. Ce qui par contre a l'initiative, c'est le *logos*, la pensée : nous retrouvons là ce qui constitue pour Heidegger un trait fondamental de la métaphysique, plus précisément un trait fondamental de la philosophie en tant qu'elle s'organise en « écoles » et qu'elle distingue en elle des parties : logique, physique, éthique. Le *logos* acquiert ainsi une indépendance, une certaine positivité, il se « localise », pourrait-on dire, dans les mots en tant qu'ils sont formulés, prononcés et qu'ils prennent une épaisseur phonétique. Il devient ainsi, par un changement de sens qui constitue l'avènement même de la philosophie, « la région normative qui deviendra le lieu d'origine des déterminations de l'être »¹.

Ce changement de sens, Heidegger le pense comme passage de la vérité au sens d'*alètheia* à la vérité au sens d'adéquation du *logos apophantikos*, de l'énoncé, à ce qui est. C'est désormais ce *logos* qui devient le « lieu de la vérité », l'énoncé qui, parce que répétable, assure la « conservation » de la vérité et non plus la non occultation, l'*Unverborgenheit* de ce qui est présent, qui constitue l'aune à laquelle sont mesurés tous les énoncés. C'est alors que l'ontologie, la « science de l'être », ne peut plus apparaître que comme recherche des catégories, c'est-à-dire des énoncés les plus généraux susceptibles d'être formés sur l'être, *katègorein* signifiant énoncer². Dire que l'ontologie est catégoriale revient à subordonner l'être, la présence, la non-occultation, à une forme déterminée du langage : la proposition prédicative – cela revient à interpréter l'être « logiquement ». Nous sommes ici au niveau même de la naissance de la logique, de la *logikè epistèmè*, en tant qu'elle constitue – plutôt d'ailleurs pour les éditeurs d'Aristote que pour Aristote lui-même qui préserve à côté de la vérité logique la possibilité de la vérité ontologique –, un *organon*, c'est-à-dire un instrument pour la pensée en vue d'atteindre la vérité. Il faudra attendre Kant pour que la logique retrouve une position philosophique centrale et

1. IM, p. 201.

2. Q II, p. 199.

non plus seulement instrumentale du fait qu'est alors reconnue à côté de la logique formelle une logique transcendante qui est reliée à l'objet et qui inclut par conséquent une connaissance ontologique. Hegel ne fera qu'étendre à toute la connaissance ontologique possible le règne de la logique qui incluait déjà avec Kant la connaissance *a priori* des objets. Mais l'identification de la logique et de la métaphysique, Heidegger le dit clairement dans l'*Introduction à la métaphysique*¹, ne porte pas à l'achèvement le commencement originel de la pensée occidentale (l'*alètheia* parméniennienne) mais seulement ce qu'il nomme sa « fin initiale », à savoir la détermination (platonicienne) de la *phusis* par l'*idea*, par le « visage », à partir duquel ce qui est est compris comme ce qui est vu et donc référé à une vision et à une diction – à du *catégorial*. Cet achèvement hégélien par lequel, il est vrai, la place traditionnelle de la logique comme *organon* se trouve effacée, ne consiste cependant qu'en une extension du règne de la logique, qui se révèle alors apte à absorber l'ontologie.

Or le mouvement par lequel le Heidegger des années vingt veut fonder à nouveaux frais ce qu'il nomme alors encore une « ontologie », une science de l'être, est diamétralement opposé au mouvement hégélien : il ne s'agit pas de dissoudre l'ontologie dans la logique, mais de réintégrer au contraire la logique dans l'ontologie, c'est-à-dire, en posant la question du sens de l'être, de rompre avec l'hégémonie de la logique. Et ceci n'advient pas tant que « Hegel ne sera pas compris, ce qui veut dire ne sera pas dépassé et du même coup réapproprié à travers une radicalisation de sa problématique »². Comprendre Hegel signifie comprendre que toute l'histoire de la pensée occidentale est l'histoire de l'hégémonie de cette forme particulière de *logos* qu'est le *logos apophantikos*, le *logos* déterminatif et prédicatif. C'est pourquoi s'approprier Hegel, c'est *ipso facto* le dépasser, c'est-à-dire s'orienter vers un autre sens de l'identité du *noein* et de l'*einai*. Voici en effet ce que Heidegger écrivait en 1927 : « Le dépassement de Hegel est ce qu'il y a de plus intrinsèquement nécessaire dans le développement de la philosophie occidentale. Ce pas doit être franchi si seulement cette philosophie est destinée à demeurer encore en vie. Parviendrons nous à retransformer la logique en philosophie ? Nous n'en savons rien. La

1. IM, p. 203.

2. GA 24, p. 254.

philosophie n'a pas à prophétiser, mais ne doit pas pour autant s'endormir»¹.

Mais avant de voir avec plus de précision la signification que peut revêtir le « dépassement » (*Überwindung*) de Hegel, il faut préciser en quoi la logique chez Hegel se confond avec la métaphysique. La métaphysique n'est rien d'autre que le savoir des catégories, c'est-à-dire des déterminations ontologiques de l'étant : en tant que telle, elle est le savoir du *logos*, puisque les catégories ne sont que des manières d'interpeller l'étant. Elle se confond donc avec la logique dès lors qu'elle prend conscience d'elle-même comme science catégoriale embrassant la totalité de l'étant, ce qui advient avec Hegel, comme Heidegger le souligne dans *Qu'appelle-t-on penser ?* : « Ce titre [Logique] atteint, préparé par la Logique transcendantale de Kant, avec Hegel le sens le plus haut qui soit possible à l'intérieur de la métaphysique. "Logique" veut dire ici onto-logie de la subjectivité absolue. Cette "logique" n'est pas une discipline, elle relève de la chose même, elle est, au sens de l'être que pense la métaphysique de Hegel, l'être de l'étant dans sa totalité »². Or la discussion qui s'attache aux genres de l'être, aux *genè tou ontos*, se nomme depuis Platon « dialectique »³ et la dernière tentative, en même temps que la plus puissante, de penser les catégories, c'est-à-dire de soumettre l'être aux impératifs de la raison, c'est la dialectique de Hegel. Que signifie pour la logique le fait de devenir dialectique ? pour le *legein* le fait de se déployer en *dialegesthai* ? Essentiellement que le *logos apophantikos*, l'énoncé, perde sa forme stable et son univocité. Hegel s'en explique dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit* : « La nature du jugement ou de la proposition en général, qui inclut en soi la différence du sujet et du prédicat, se trouve détruite (*zerstört*) par la proposition spéculative »⁴. À l'intérieur de celle-ci, désormais, la pensée perd la base fixe qu'elle avait dans le sujet et fait apparaître une plurivocité. Soit la proposition « spéculative » – le *speculari* renvoie ici au jeu de miroir (*speculum*) dans lequel sont entraînés le sujet et le prédicat – « Dieu est l'absolu » : selon qu'on fera porter l'accentuation

1. *Ibid.*

2. QP, p. 220.

3. « La métaphysique occidentale comme logique », *Nietzsche I, op. cit.*, p. 411.

4. G. W. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, trad. par J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1939-1941, p. 54 ; texte présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 103.

sur le sujet ou le prédicat, la proposition « Dieu est l'absolu » signifie qu'à Dieu seul échoit la distinction d'être absolu, et la proposition « Dieu est l'*absolu* » signifie que c'est seulement à partir de l'absolu que Dieu reçoit son essence. Un tel *logos* qui ne progresse (*dia*) que par le contre coup (*Gegenstoss*) du prédicat sur le sujet est un *logos* dialectique.

Heidegger reconnaît dans la dialectique la dimension la plus haute de la pensée métaphysique, celle en laquelle elle advient véritablement à elle-même car elle y acquiert la possibilité et la nécessité de se réfléchir en elle-même, de se penser elle-même, de devenir spéculative¹ et ainsi de s'unir plus profondément encore à ses objets. Il n'en reste pas moins que la pensée spéculative-dialectique est logique dans son essence et qu'en tant que telle, elle demeure déterminée par cette forme particulière du *logos* qu'est la proposition. Or cette forme « normale » de l'énoncé, la forme prédicative, correspond à la compréhension théorique que le *Dasein* a du monde pour laquelle les étants sont considérés comme étant purement *vorhanden*, présents sous la forme de la subsistance indifférente. La logique est donc, parce qu'elle est sous la domination de la proposition prédicative, la théorie du *logos* qui correspond à l'être au sens de la *Vorhandenheit*, de la présence au sens de la subsistance. Et la théorie logique du *logos* (pour laquelle *logos* signifie strictement proposition) a pris possession de la théorie du *logos* en général, c'est-à-dire du discours et du langage (*Reden und Sprechen*), sous la forme de la grammaire. Ce que se propose au contraire Heidegger, depuis au moins 1927, c'est « la libération du langage des liens de la grammaire en vue d'une articulation plus originelle de ses éléments »². Trente ans plus tard, une telle « libération » apparaît plus problématique que jamais, comme Heidegger le reconnaît à la fin de *Identité et différence* : « Le nœud de la difficulté réside dans le langage. Nos langues occidentales, chacune à leur façon, sont des langages de la pensée métaphysique. L'être (*Wesen*) des langues occidentales n'a-t-il reçu qu'une empreinte, celle de la métaphysique, est-il, en d'autres termes, définitivement marqué par l'onto-théologique, ou bien ces langues nous offrent-elles d'autres possibilités du dire, c'est-à-dire en même temps du non-dire disant ? Ces questions demeurent ouvertes »³. La proposition spéculative et la pensée dialectique ne peuvent

1. Cf. *Principes de la pensée* (1958), dans *Martin Heidegger, Cahier de L'Herne, op. cit.*, p. 75.

2. LH, p. 29.

3. QI, p. 307 (trad. mod.).

donc pas être les éléments de cette logique vraiment philosophante que Heidegger se proposait encore, à l'époque de *Sein und Zeit*, de construire. Le *logos* d'une telle logique ne saurait servir de norme à l'être : il devrait au contraire en provenir et être ainsi un *logos de* l'être (génitif subjectif). C'est sans doute ce que veut dire Heidegger à la fin de la *Lettre sur l'humanisme*, lorsqu'il dit de la pensée à venir qu'elle « rassemble le langage dans le dire simple » afin que le langage soit « le langage de l'être, comme les nuages sont les nuages du ciel », la pensée creusant ainsi par son dire dans le langage « des sillons inapparents »¹.

Quel est donc le mode de la pensée qui s'oppose à la pensée spéculative-dialectique, s'il faut que son *logos* soit « inapparent » ? Heidegger nous donne, dans son dernier séminaire, quelques indications sur ce mode de pensée qu'il nomme tautologique. Il s'y réfère à la tautologie par laquelle s'ouvre l'histoire de l'Occident, le *esti gar einai* de Parménide, qui l'a longtemps troublé parce qu'elle semblait rabaisser l'être au niveau de l'étant. De l'étant seul en effet on peut dire qu'il est, non de l'être. Heidegger notait dès *Sein und Zeit* qu'il pouvait seulement être dit : « il y a de l'être », *es gibt Sein*, et par la suite, cette expression sera prise dans son sens plein de donation et l'être sera alors pensé à partir d'un donner, d'un laisser se déployer². Mais la tautologie parménidienne qui dit, au sens fort d'*esti*, « entre en présence en effet entrer en présence », est une parole inouïe car « elle se fonde sur ce qui est apparu au regard », elle n'est qu'une « pure remarque » (*eine reine Bemerkung*) par laquelle on prend en vue l'inapparent lui-même : l'entrée en présence de ce qui est présent, l'*Anwesen des Anwesenden*. Une telle pensée, la pensée tautologique, qui coïncide avec la « phénoménologie de l'inapparent » qui nous mène devant ce qui advient, est un mode du *logos* que ne régit plus le concept et son geste de capture, un *logos* qui délimite sans dominer. C'est pourquoi Heidegger peut alors conclure : « en ce sens, il faut en effet reconnaître que la tautologie est le seul moyen de penser ce que la dialectique ne peut que voiler »³. On comprend alors que dans sa conférence de 1962 « Temps et être », comme déjà dans les textes réunis en 1959 dans *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger aille jusqu'à forger lui-même des tautologies et des propositions atoprédicatives pour cerner les phénomènes sans pour autant les arraison-

1. LH, p. 173 (trad. mod.).

2. « Temps et être », QIV, p. 19.

3. « Séminaire de Zähringen (1973) », QIV, p. 339.

ner. Dans la proposition spéculative, c'est la logique qui fête son triomphe ; dans la tautologie, c'est l'être qui se fait phénomène : il n'y a pas en effet de manières plus diamétralement opposées d'attester la mêmeté de l'être et de la pensée.

La logique dialectique ne constitue cependant que l'avant-dernière étape de la logique occidentale qui devient finalement la logistique, dont Heidegger évoque brièvement dans *Qu'appelle-t-on penser ?* « le déploiement irrésistible » qui trouve son expression dans le cerveau électronique [à savoir le computer ou ordinateur d'aujourd'hui], au moyen duquel « l'être humain est ajusté à l'être de l'étant qui, à peine remarqué, apparaît dans le déploiement de l'être de la technique »¹. C'est ce qui doit nous conduire, pour finir, à interroger cette essence de la technique moderne dans laquelle Heidegger voit la métaphysique achevée.

L'ACHÈVEMENT DE LA MÉTAPHYSIQUE ET LE RÈGNE DE LA TECHNIQUE

Il est nécessaire de commencer par souligner que Heidegger voit dans la modernité une fondamentale ambiguïté et non pas l'unité monolithique d'une époque qu'il s'agirait uniquement de soumettre à une critique négative². La conception qu'il a la modernité est en effet directement issue d'un débat avec la science contemporaine et non pas une vue de l'esprit imposée du dehors aux phénomènes. Par opposition à une pensée qui, dans la partie seule publiée de *Sein und Zeit*, est unilatéralement orientée vers l'investigation de l'*Umwelt* humain et de sa structure d'instrumentalité et ne prend pas en compte l'ensemble de la nature, la méditation de Heidegger, après le tournant des années trente, redécouvre la question de la chose et du monde précisément parce que la décisive mutation de la représentation scientifique du monde au début du xx^e siècle détermine une nouvelle structure de l'expérience. Comme il le dit dans sa conférence consacrée à « La chose » – première du cycle des quatre conférences qu'il fit à Brême en décembre 1949 sous le titre global de « Regard dans ce qui est » –, parce qu'aujourd'hui toutes les distances se rétractent dans l'espace et dans le temps, tout est emporté et confondu dans le flot de l'uniformité

1. QP, p. 220. (trad. mod.)

2. Je reprends ici en partie mon texte « Heidegger, penseur de la modernité, de la technique et de l'éthique » paru dans *Po&sie*, Paris, Belin, n° 115, p. 34-41.

sans distance, mais malgré toutes ces victoires remportées sur la distance, la proximité des choses demeure absente¹. La question de « la chose » s'avère ainsi moins la question propre au penseur Heidegger que la question même que se pose l'époque qui fait l'expérience de la disparition de l'objet et qui apprend par là que le « naturel » n'est jamais que de l'historique. Le savoir de la science moderne, explique Heidegger, « a déjà détruit les choses en tant que choses, longtemps avant l'explosion de la bombe atomique »², parce que la science moderne contraint toutes choses à apparaître sous la forme d'un objet et a ainsi la prétention d'atteindre seule le réel dans sa véritable réalité, de sorte que nous autres modernes sommes entourés d'objets mais dans l'incapacité de laisser apparaître les choses dans leur proximité.

Mais si les choses ne peuvent pas venir dans la proximité sans la vigilance des hommes, les artifices de ces derniers ne parviennent cependant pas par eux seuls à les faire apparaître, pas plus que n'y peut aider « un simple changement d'attitude » et qu'on ne peut par un simple acte de volonté « convertir en choses tout ce qui aujourd'hui se tient comme objet dans le sans-distance », car « jamais non plus les choses ne viennent comme choses par cela que nous nous tenons simplement à l'écart des objets et que nous rappelons le souvenir de vieux objets d'antan, qui peut-être étaient en voie de devenir des choses et même d'être présents comme des choses »³. Il apparaît donc clairement qu'ici une attitude simplement réactionnaire n'est d'aucun secours. Il nous faut en fait vivre dans l'absence de proximité sans rêver d'un retour à un lointain passé, parce que si les choses ont peut-être été autrefois de vraies choses, « jamais encore elles n'ont pu apparaître comme choses à la pensée »⁴, de sorte que nous pouvons seulement espérer qu'elles le deviennent, mais non pas vivre dans la nostalgie de leur disparition. Il en va de même du monde qui, dans la mesure où il ne se confond pas avec son concept traditionnel, où il est le nom d'une région de l'étant, celui de l'étant terrestre par opposition au céleste, mais où il désigne l'ouverture même de l'être, n'est pas déjà donné, mais encore à venir : « Le monde est le jeu de miroir *encore caché* des Quatre : terre et ciel, mortels et divins », déclare Heidegger en 1949 dans sa

1. Cf. M. Heidegger, « La chose », EC, p. 194 sq.

2. *Ibid.*, p. 201.

3. *Ibid.*, p. 217.

4. *Ibid.*, p. 201.

conférence de Brême intitulé « *Die Gefahr* » (*Le péril*)¹. Que le monde en tant que l'unité des Quatre (*Geviert*) se refuse encore, qu'il se retire encore dans la dissimulation, cela tient au destin même de la pensée occidentale qui a, depuis Parménide et jusqu'à Heidegger lui-même, toujours subordonné la pensée du monde à celle de l'être : « Le monde est la vérité du déploiement de l'être. Nous caractérisons ainsi le monde par rapport à l'être. Le monde est, représenté ainsi, subordonné à l'être, alors qu'en vérité l'être ne se déploie qu'à partir du monder caché du monde. Le monde n'est pas un mode de l'être, il ne lui est pas assujéti »². L'événement du monde au sens du *Geviert* ne peut donc signifier en lui-même que la disparition de l'être, et avec lui du néant, dans le monde : « Lorsque le monde advient en propre pour la première fois, l'être s'évanouit, mais avec lui aussi le néant, dans le monder »³.

Il n'est donc guère étonnant que dans le texte qu'il dédie en 1955 à Jünger, Heidegger, après avoir apposé une biffure en croix sur le mot « être », afin de se préserver de « cette habitude presque inextirpable de représenter l'être comme un en-face qui se tient en soi et qui ensuite seulement advient parfois à l'homme », ajoute que ce signe de la biffure en croix n'a pas seulement un sens négatif, mais qu'il « indique les quatre régions du *Geviert* et leur assemblément dans le Lieu où se croise cette croix »⁴. De ce lieu où la représentation métaphysique de l'être comme grand objet fait l'épreuve de son caractère illusoire, du *monde*, nous ne pourrions approcher que si nous-mêmes ne nous posons plus en sujets. Ce à quoi il serait alors possible de s'ouvrir, ce ne sont plus aux « objets », mais à l'inapparence et à la proximité des *choses*. Car c'est en elles qu'advient le monde⁵.

Heidegger ne regarde pas plus en arrière qu'il ne cherche à procéder à la construction de philosophèmes qu'il s'agirait d'imposer après coup aux phénomènes. Il ne s'agit pour lui que de dire *ce qui est* : sa pensée est une pensée dont il dit lui-même qu'en opposition à la vision hegélienne de

1. M. Heidegger, *Bremer et Freiburger Vorträge*, GA 79, 1994, p. 47. (Je souligne). Voir la traduction récente de ce texte par H. France-Lanord dans *L'infini*, Paris, Gallimard, n° 95, été 2006, p. 18-65.

2. *Ibid.*, p. 48-49.

3. *Ibid.*, p. 49.

4. Cf. « Contribution à la question de l'être », Q I, p. 232.

5. EC, p. 216.

l'histoire, elle est pensée du *qu'il* en est ainsi et non pas du *pourquoi* il est ainsi¹. Dans le court texte intitulé *De l'expérience de la pensée*, Heidegger parle des dangers qui menacent la pensée et voit dans le « philosopher » le « mauvais danger », celui qui apporte la confusion², précisément parce que la philosophie, dans sa figure traditionnelle, aspire à être une pensée de la pensée elle-même, une *noësis noëseos*, selon la définition que donne Aristote de la pensée divine, et non pas une pensée de ce qui arrive et de ce qui est ainsi *donné* à penser, de sorte que cette mauvaise autonomisation de la pensée en fait la soi-disant propriété des penseurs, alors qu'il nous faut au contraire comprendre que « nous ne parvenons jamais à des pensées », mais bien qu'« elles viennent à nous »³.

C'est à partir de là qu'il faudrait prendre au sérieux ce que Heidegger dit du « tournant », de la *Kehre*, dans sa lettre d'avril 1962 à Richardson, à savoir qu'il ne l'a pas plus inventé qu'il ne concerne sa seule pensée, mais qu'il joue au sein de la question elle-même qui est celle du « et » de « être et temps »⁴. Ce tournant n'est rien autre en effet que la révélation du caractère intrinsèquement temporel de l'être à laquelle la pensée *répond* par un virage (*Wende*), virage auquel elle est appelée dès le départ et qui consiste précisément en un renversement de priorité entre l'être et le *Dasein*. Un tel tournant ne concerne pas seulement la pensée, mais il advient aussi dans la réalité, sous la forme de la disparition de l'objet comme du sujet, à savoir de toute instance comprise comme présence subsistante, comme *Vorhandenheit*.

Cette « déconstruction » de la pré-sence prend le sens, en physique comme dans l'éthique, dans les sciences de la nature comme dans les sciences de l'homme, de la *calculabilité* intégrale de tout ce qui est. Cette calculabilité intégrale qui consomme l'in-différence de l'objet et du sujet constitue le déploiement de l'être de la technique moderne, *das Wesen der Technik*, et détermine ce que Heidegger nomme, dans un texte tardif, « la radicale inhumanité » de la science d'aujourd'hui qui « abaisse l'homme au rang d'élément disponible et ordonnable pour une pensée qui pense par modèles et dont le caractère opérationnel ne connaît pas de bornes »⁵. Ce

1. QIV, p. 89.

2. QIII, p. 29.

3. *Ibid.*, p. 25.

4. QIV, p. 185.

5. « Zeichen » (1969), *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, GA 13, 1983, p. 151.

que Heidegger a caractérisé dès 1936 dans les *Beiträge zur Philosophie* comme le tournant dans l'*Ereignis*¹ s'annonce en effet d'abord sous la figure de ce qu'il nomme *Gestell*, qui en constitue, précisera-t-il en 1962, la « préfiguration »².

C'est cette ambiguïté du *Gestell*, son caractère de *Januskopf*, de tête de Janus, qui explique que Heidegger, d'un seul geste, pose et en même temps annule la différence entre ces deux strates de la modernité qui correspondent respectivement au règne de la représentation avec la physique newtonienne et au règne du calcul intégral avec la physique quantique. Car d'une part la calculabilité intégrale n'est que l'achèvement de ce projet calculatoire qui transforme toute chose en *Gegen-stand*, en vis-à-vis pour un sujet « maître et possesseur de la nature » ; mais en même temps le caractère « démesuré » du projet calculatoire rejailit sur le « sujet » lui-même, ce qui a pour effet cette *mutation* décisive du phénoménal qui ne peut plus dès lors se donner sous la figure du *vis-à-vis*, qui *stricto sensu* n'a plus aucun « visage » et ne peut plus être représenté. Ce qu'*annonce* donc paradoxalement l'ère de la calculabilité intégrale, c'est l'incalculabilité de l'*Ereignis* lui-même, c'est-à-dire le fait que la nature tout comme le monde humain se soustrait décisivement à toute prise en vue et à toute eidétique. Mais cette fin de la science moderne qui prend aussi les allures d'une fin de l'histoire – l'*Ereignis* étant ce qui ne fait plus époque –, par laquelle les concepts fondamentaux de l'ontologie comme ceux des sciences de la nature ne reçoivent plus qu'un sens métaphorique, doit plutôt être pensée selon Heidegger comme « l'entrée dans le séjour de l'*Ereignis* » (*die Einkehr in den Aufenthalt im Ereignis*), c'est-à-dire comme le fait de sortir du rêve métaphysique de la présence subsistante qui est aussi oublié de la temporalité de l'être³.

Pourtant ce n'est pas là le résultat d'une décision de la pensée : ce n'est pas la philosophie qui décrète un jour le dépassement de la métaphysique, comme l'explique Heidegger dans un texte qui porte précisément ce titre et qui rassemble des notes écrites de 1936 à 1946. Ce qu'il entend alors par dépassement ne doit cependant pas être compris comme un simple renversement du platonisme, lequel ne change que le sens de l'opposition

1. GA 65, p. 407.

2. « Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et être" », Q IV, p. 91.

3. *Ibid.*, p. 92 : « L'éveil pour l'*Ereignis* est [...] lié d'avance et nécessairement à l'éveil hors de l'oubli de l'être pour cet oubli ».

métaphysique du sensible et de l'intelligible¹. C'est pourquoi au terme de « dépassement » (*Überwindung*), qui a le sens d'un congé donné à la métaphysique, Heidegger préfère celui d'assomption (*Verwindung*), qui indique au contraire la capacité d'accepter la métaphysique et d'accéder à sa vérité². Dans la perspective heideggérienne de la *Verwindung*, la métaphysique conserve en effet une vérité durable, précisément en tant qu'elle est l'avènement même de l'oubli de l'être. Car l'être ne peut se dispenser qu'en se retirant et ce qu'il dispense par son retrait même, c'est l'étant. La métaphysique en tant qu'elle pense l'étantité de l'étant et « oublie » ainsi l'être n'est donc pas unilatéralement cette « histoire d'une erreur » qu'y voyait Nietzsche dans le *Crépuscule des Idoles*, mais elle peut devenir l'expérience « authentique » de l'oubli de l'être, dans la mesure où l'oubli n'est plus lui-même oublié et où la métaphysique est comprise comme l'histoire même du retrait de l'être.

Aucun volontarisme n'est pourtant ici de mise, puisqu'il ne s'agit pas d'abandonner une forme de pensée devenue caduque, tombée en désuétude ou inadaptée à notre époque. Dire que la métaphysique est « passée », c'est dire qu'elle constitue le présent dans son essence même et c'est la raison pour laquelle pour Heidegger l'ère du dépassement de la métaphysique est aussi celle de sa domination absolue³, et celui qui décrète le dépassement de la métaphysique, Nietzsche, celui qui précisément l'accomplit. Nous sommes en effet à l'époque du devenir-monde de la métaphysique, au stade de la métaphysique achevée, c'est-à-dire réalisée. Car cet achèvement de la métaphysique, Heidegger le comprend comme « le déclin de la vérité de l'étant », c'est-à-dire comme le fait que la manifestation de l'étant perd l'exclusivité⁴. On trouve chez Heidegger l'idée d'une continuité dans le déploiement de la métaphysique en tant que pensée représentative dont le premier germe se trouve dans l'*idea* platonicienne qui instaure la primauté du voir et qui s'accomplit comme certitude et savoir absolu de soi avec Descartes et Hegel. Le dernier métaphysicien, Nietzsche, opère la clôture de ce déploiement, car avec la volonté de puissance, c'est la vérité même du sujet qui se fait jour : à savoir le fait qu'il se veut lui-même inconditionnel-

1. EC, p. 90-91.

2. Le terme *Verwindung* est créé à partir du verbe *verwinden* qui a aussi le sens de surmonter, non par un passage au-delà (*über*), mais par intériorisation et transposition (*ver*).

3. EC, p. 81.

4. *Ibid.*, 82.

lement comme unique réalité et seul étant véritable. Lorsque la volonté apparaît au premier plan et lorsqu'elle prend la forme de la volonté de volonté, la volonté de puissance n'étant qu'une volonté qui se veut elle-même inconditionnellement, il n'y a plus de destin, plus d'envoi ou de donne de l'être¹. Ce qui s'installe alors, c'est le règne de la calculabilité intégrale et de l'organisation de toutes choses dans la non-historicité et l'absence de finalité qui caractérise le « nihilisme accompli », c'est-à-dire le plus extrême oubli de l'être², tel que Jünger, avec lequel Heidegger entreprend un dialogue dès le milieu des années trente, l'a de son côté décrit dès 1932 dans *Le Travailleur*, à savoir comme la situation où l'étant n'est interprété que dans la perspective de sa possible évaluation dans le processus du travail ou en tant que source d'énergie et où les hommes ne tirent leur compréhension de soi que de la question de l'efficacité du processus du travail. La perte des orientations traditionnelles et l'uniformisation du monde ne sont que des symptômes du nihilisme, qui est bien plutôt la « réduction » en progression continue de cette ouverture au sein de laquelle une interprétation de l'étant pouvait avoir lieu : voilà ce que Jünger expliquait dans le texte dédié en 1950 à Heidegger sous le titre *Über die Linie*, « Au-delà de la ligne » (traduit en français sous le titre *Passage de la ligne*)³ et auquel Heidegger répond dans « Contribution à la question de l'être »⁴. Mais s'il s'agit bien pour Jünger, en dessinant la « topographie » du nihilisme, de franchir le « méridien zéro », ce point zéro du nihilisme devenu, selon le mot de Nietzsche, l'« état normal » de l'humanité⁵, la question est plutôt pour Heidegger de produire la situation, l'*Erörterung*, de la « zone » du nihilisme accompli, à savoir la période de l'achèvement de la métaphysique⁶. Le véritablement dépassement du nihilisme, c'est son

1. *Ibid.*, p. 91.

2. *Ibid.*, p. 105.

3. Cf. E. Jünger, *Passage de la ligne*, trad. par H. Plard, Paris, Bourgois, 1997, p. 64 : « Dans ces symptômes [du nihilisme], nous sommes frappés dès l'abord par un signe essentiel, que l'on pourrait appeler la réduction. Le monde nihiliste est un monde réduit, et qui continue à se réduire. Le sentiment profond qui règne en lui est celui de la réduction provoquée et subie ».

4. Voir à ce sujet mon texte « Situation du nihilisme. La réponse de Heidegger à Jünger » dans *Nietzsche et le temps des nihilismes*, sous la direction de J.-F. Mattéi, Paris, P.U.F., 2005, p. 131-144.

5. Cf. *Passage de la ligne*, *op. cit.*, p. 44.

6. QI, p. 246.

appropriation ou son assomption, sa *Verwindung*¹. Ce qui ne signifie pourtant nulle restauration de la métaphysique : ni restauration, ni démolition de la métaphysique, la pensée de Heidegger s'en veut plutôt la *situation*, la *topo-logie*.

C'est ce stade de la métaphysique achevée que Heidegger nomme époque de la technique, mais en donnant à ce terme un sens qui englobe, au-delà du domaine de la production des machines, tous les autres domaines de l'étant, la culture, la politique et même la nature devenue objet². Et c'est dans le contexte d'une telle « situation » de la métaphysique des temps modernes, comprise comme histoire d'un subjectivisme croissant et de la volonté de puissance que Heidegger, dans les années qui suivent le rectorat, développe une critique du nazisme, comme cela apparaît clairement – du moins à ceux qui savent lire³. On trouve en effet dans la conférence que Heidegger prononce à Fribourg en 1938 et qui traite de « L'époque des conceptions du monde » une analyse du processus fondamental des Temps modernes déterminé comme combat pour l'affirmation de la primauté de l'homme s'accomplissant sous la forme de la volonté de planification et calcul, de la glorification de la technique et de la mise sous tutelle de toutes choses⁴. À cet égard, c'est la figure de Descartes qui devient déterminante, comme Heidegger le souligne avec force : « L'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation et la vérité comme certitude de la représentation dans la métaphysique de Descartes [...]. La métaphysique moderne entière, Nietzsche y compris, se maintiendra dorénavant à l'intérieur de l'interprétation de l'étant et de la vérité initiée par Descartes »⁵. Ce qui permet de voir dans la modernité l'âge de la représentation proprement dite, c'est le fait qu'a alors lieu une mutation décisive de l'essence de l'homme par laquelle celui-ci devient sujet⁶. Heidegger voit dans le latin *subjectum* la traduction du grec *hupokeimenon* et comprend ce dernier au sens fort de ce qui, étant étendu devant, constitue le

1. QI, p. 236.

2. EC, p. 92.

3. Pour ce qui concerne le rapport de Heidegger au nazisme, voir mon texte « À propos de l'engagement politique de M. Heidegger », *Le Cercle Herméneutique*, n° 5-6, 2005-2006, p. 103-115 ; repris dans *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2006, p. 441-458.

4. Cf. CH, p. 123.

5. CH, p. 114.

6. Voir à nouveau à ce sujet mon texte « La critique de la représentation chez Heidegger : présence et représentation », *Philosophie*, n° 71 (septembre 2001), Paris, Minuit, p. 48-57.

fondement (*Grund*) à partir duquel tout se rassemble. Devenir un tel *subjectum* signifie pour l'homme être désormais le centre de référence de l'étant en tant que tel. Or cette mutation de l'essence de l'homme a pour corrélat une mutation tout aussi décisive du sens de l'étant. Car celui-ci est dans sa totalité pris de telle manière qu'il n'est véritablement étant que dans la mesure où il est arrêté et fixé par l'homme dans la représentation et la production : « L'être de l'étant est désormais cherché et trouvé dans l'être-représenté (*Vorgestelltheit*) de l'étant »¹. L'interprétation moderne de l'être de l'étant consiste donc en ce que « amené devant (*vor*) l'homme en qualité d'objet, il soit placé (*gestellt*) dans son domaine d'assignation et de disponibilité, devenant seulement étant de cette manière »². Ce qui fait époque et introduit ainsi une décisive discontinuité dans l'histoire, c'est le fait que l'étant devienne étant dans et par la représentation, ce qui n'est le cas ni au Moyen Âge, où l'étant, en tant qu'*ens creatum*, est compris par référence à la cause créatrice, ni dans le monde grec, où l'étant, loin d'accéder à l'être par l'intermédiaire du regard de l'homme dans la représentation ou perception subjective, est bien plutôt ce qui regarde l'homme, qui n'est lui-même que dans la mesure où il est « regardé par l'étant, compris, contenu et ainsi porté dans et par l'ouvert de l'étant »³.

Car ce qui est vraiment décisif dans les Temps modernes, ce n'est pas seulement que l'homme devienne lui-même la scène sur laquelle l'étant doit se présenter, mais c'est que l'homme investisse cette place, qu'il la maintienne volontairement et qu'il l'assure comme son propre terrain. La pleine essence de la représentation moderne a donc le sens d'un placer devant soi en ramenant à soi (*vor sich hin und zu sich her Stellen*) : par là l'étant accède à sa tenue d'objet et reçoit ainsi seulement le sceau de l'être⁴. Il faut donc entendre le *Vor-stellen*, le placer devant comme un *Vor-sich-stellen*, un placer devant soi, ce qui implique que tout représenter est un se-représenter ou, dans la langue cartésienne, que tout *cogito* est un *cogito me cogitare*. Une telle formulation prête certes à malentendu : il ne s'agit pas pour celui qui représente de devenir pour lui-même objet explicite de représentation, mais simplement d'être implicitement co-représenté en toute représentation, ce qui implique une essentielle appartenance du

1. *Ibid.*, p. 117.

2. *Ibid.*, p. 118.

3. *Ibid.*, p. 119.

4. *Ibid.*, p. 120.

représentant à la constitution du représenter¹. Le *Vorstellen*, ainsi compris comme un représenter réfléchissant², détermine l'être de l'étant en tant qu'objectité, ce qui implique que l'étantité est maintenant pensée comme la présence *pour* ce mode de représentation qui s'assure de son objet³. Le représenter doit donc être pensé non seulement comme un amener devant (*vor sich bringen*), mais aussi comme la mise en sûreté (*sicherstellen*) et la fondation en raison de l'étant ainsi amené devant le sujet : « Le représenter ainsi déterminé fournit la raison suffisante de la présence de la chose présente en qualité d'objet : elle fournit cette raison en ramenant à un sujet la présence de l'objet »⁴. À ce règne de l'objet en tant que mode de la présence, correspond la science moderne, dans la mesure où celle-ci, en tant que théorie, provoque le réel à se présenter sous la figure de l'objectité. C'est la raison pour laquelle il faut aussi reconnaître comme un trait fondamental de la représentation moderne « la représentation qui pourchasse (*das nachstellende Vorstellen*) l'étant et s'assure de tout le réel dans son objectité pourchassable »⁵. Un tel représenter est en lui-même volonté, comme il apparaît clairement dans la métaphysique de Leibniz qui définit l'être de l'étant à partir de la monade et celle-ci comme l'unité de *perceptio* et d'*appetitus*, comme unité de la représentation et de l'appétition, de même que dans l'idéalisme allemand, de Kant à Schelling et Hegel, où la raison se confond avec la volonté, et jusque chez Nietzsche qui pense l'essence métaphysique de la vengeance et voit en elle ce qui détermine toute représentation comme telle : « La volonté est ainsi un représenter qui au fond pourchasse tout ce qui va, tout ce qui se tient et tout ce qui vient, pour rabaisser son état et finalement le décomposer »⁶. En tant que l'essence moderne du *Vor-stellen* est l'unité de divers modes du *Stellen* : *Her-stellen*, pro-duction, *Sicherstellen*, mise en sécurité, *Nachstellen*, chasse donnée à l'étant, elle constitue cette nouveauté qui marque le rapport de l'homme moderne au monde par laquelle la technique moderne est rendue possible et se confond ainsi avec l'essence de cette dernière à

1. Nietzsche II, Neske, Pfullingen, 1961, p.151-155; Nietzsche II, trad. par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 122-126.

2. M. Heidegger, *Le principe de raison*, trad. par A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 139, noté par la suite PR.

3. EC, p. 75.

4. PR, p. 198 (trad. mod.).

5. EC., p. 63 (trad. mod.).

6. QP, p. 71.

laquelle Heidegger a donné le nom de *Ge-stell*, pour marquer qu'il rassemble en lui toutes les modalités du *Stellen*¹.

Ce qui s'annonce ainsi, c'est le règne du quantitatif et du gigantesque dont Heidegger note qu'il comporte cependant une ombre encore invisible, celle de l'incalculable, par laquelle le monde moderne commence à échapper à l'espace de la représentation et de l'objectivation. Par rapport à ce mouvement de fond, qui est celui de la dévastation et de l'exploitation du monde, l'idéologie et la conception du monde qui sont propres au nazisme apparaissent comme des épiphénomènes. Ce qui se prépare ainsi et constitue sans doute ce que Heidegger nommait en 1935 « la vérité interne » du national-socialisme², c'est « le passage à l'animal technicisé »³, dernière figure de cet *animal rationale* qu'est l'homme occidental, l'homme tel que l'a défini la métaphysique, et dont la raison constitue la différence spécifique au sein du monde animal. Ce dont le nazisme fait clairement apparaître la dé-construction, c'est donc de cette domination, dans le monde occidental, de la raison, dont Heidegger n'hésitera pas à dire au début des années quarante que, bien que « magnifiée depuis des siècles », elle est l'« adversaire la plus opiniâtre de la pensée »⁴. Heidegger ne verse nullement par là, comme on se plaît à le croire, dans l'irrationalisme ou l'antirationalisme. C'est au contraire, comme il le laisse clairement entendre, le rationalisme érigé en dogme qui fait le lit de l'irrationalisme et de l'antirationalisme. Car c'est un des effets du « despotisme » de la raison que de rejeter dans les ténèbres de l'irrationalisme tout questionnement portant sur sa provenance, tout refus d'identifier

1. Cf. « La question de la technique » (1954), EC, p. 28. Dans *Identité et différence* (1957), Heidegger précise, conformément à l'idée énoncée en 1954 selon laquelle « l'essence de la technique n'est rien de technique » (*op. cit.*, p. 47), que « ce que désigne le mot *Gestell*, nous ne le rencontrons plus dans la sphère de la représentation, laquelle nous fait concevoir l'être de l'étant comme présence, alors que le *Gestell* ne nous concerne plus comme quelque chose de présent » (Q I, p. 269-70, trad. mod.). Le *Gestell* qui est le nom de la mise en demeure réciproque de l'homme et de l'être (*ibid.*), n'est pas lui-même un résultat de la représentation, mais ce à partir de quoi il peut y avoir représentation. C'est la raison pour laquelle Heidegger voit en lui à la fois ce qui donne sa configuration à l'époque moderne et le prélude de ce qu'il nomme *Ereignis*, à savoir une co-proprieté plus initiale de l'homme et de l'être que celle qui advient dans la sphère représentative (*op. cit.*, p. 271).

2. IM, p. 213, GA 40, § 57, p. 208.

3. GA 65, § 45, p. 98.

4. CH, p. 322.

d'emblée, comme on le fait dans la modernité depuis Descartes, *cogitatio* et *ratio*, pensée et calcul.

Cette réflexion sur l'essence de la technique, Heidegger la poursuit dans les autres conférences faites à Brême en 1949 sous le titre commun de « Regard dans ce qui est », et en particulier dans celle qui s'intitule « *Das Ge-stell* »¹, que Heidegger reprendra dans une version modifiée en 1953 sous le titre « La question de la technique ». Il y montre que dans l'horizon de la technique moderne, les rapports de l'homme et de l'objet ne se laissent plus cerner à la manière classique : car rien ne se présente plus sous la figure de l'ob-jet (*Gegenstand*), c'est-à-dire d'un vis-à-vis du sujet, mais tout apparaît au contraire comme fonds et réserve de puissance (*Bestand*) pour le sujet. Cette disparition de l'objet dans la calculabilité intégrale va d'ailleurs de pair avec la disparition du sujet lui-même, puisque le « sujet » moderne, la société industrielle dans son ensemble, est soumise elle aussi à la puissance provocante de ce que Heidegger nomme le *Gestell*², ce mode du dévoilement qui nous livre tout étant comme susceptible d'être interpellé, arraisonné, commandé en vue de la production d'énergie. Le paradoxe de la technique moderne, c'est qu'elle semble d'une part être le règne de la volonté de volonté et de la domination absolue de l'étant, et que d'autre part, le dévoilement du réel comme fonds ordonnable entraîne une disparition du sujet qui atteste que la provocation du *Gestell* n'émane pas d'une décision humaine, puisque l'homme se voit lui-même pris dans son cercle. La technique moderne place l'homme dans une position telle qu'il peut tout aussi bien se livrer à la frénésie de domination que se rendre attentif à la part qu'il prend au dévoilement. Car c'est parce que le règne de la pensée opératoire s'étend sur tout le domaine de l'étant et concerne donc

1. Voir la traduction par S. Jollivet du texte de cette conférence sous le titre « Le dispositif » dans *Po&sie*, Paris, Belin, n° 115, 2006, p. 9-24.

2. Le terme de *Gestell*, de l'aveu même de Heidegger, est ici employé en un sens parfaitement insolite (*Essais et conférences*, p. 26), car ce mot qui dans l'allemand courant signifie « cadre », « châssis », « étagère », « chevalet », bref toute chose résultant d'un montage, d'un « poser ensemble » désigne ici le mode de dévoilement qui régit l'essence de la technique moderne en tant que celle-ci résulte du rassemblement (*ge-* a en allemand une fonction rassemblante) des actes exprimés à partir du verbe *stellen* qui signifie poser, tels que *bestellen*, passer commande, *herstellen*, produire, etc. La traduction proposée par A. Préau dans *Essais et conférences* est « arraisonnement », mais on pourrait aussi tout simplement traduire ce terme par « Dispositif » en donnant à ce mot le sens fort d'une mise à disposition de l'étant qui fait de celui-ci un fonds, un stock ou une réserve.

aussi l'homme lui-même, qui se trouve ainsi requis par le *Gestell*, que s'annonce dans sa mise en danger même cette entre-appartenance de l'homme et de l'être que Heidegger a dès le départ nommé *Da-sein* et qu'il se propose, après le tournant, de penser en propre sous le nom d'*Ereignis*.

CHAPITRE VII

EN CHEMIN VERS LE LANGAGE LA TOPO-LOGIE HEIDEGGERIENNE

On ne peut considérer le problème du langage ni comme un thème parmi d'autres de la pensée de Heidegger, la réflexion sur le langage venant s'ajouter à l'analytique existentielle et à la question sur le sens et la vérité de l'être, ni comme un point de vue d'où il serait possible d'embrasser la totalité de la problématique heideggérienne de la thèse d'habilitation (1916) à *Unterwegs zur Sprache* (1959). Il faut plutôt considérer que dans cette œuvre qui se déploie comme un « chemin de pensée »¹ sur lequel il est possible de distinguer des « jalons »², les questions de l'être, de la vérité et du langage sont coextensives en ce qu'elles signifient le même projet fondamental, qui est moins celui du dépassement (*Überwindung*) de la métaphysique que celui de son « assomption » (*Verwindung*)³. Et si, dans les textes rassemblés sous le titre de *Unterwegs zur Sprache*, c'est bien la

1. C'est là le titre d'un des premiers livres consacrés à l'ensemble de la pensée de Heidegger : O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963 ; trad. par M. Simon, *La pensée de Martin Heidegger, Un cheminement vers l'être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

2. C'est le titre donné par Heidegger à un recueil de certains de ses textes déjà publiés et ordonnés de manière chronologique : *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.

3. Cf. « Dépassement de la métaphysique », EC, p. 90 ; « Contribution à la question de l'être », QI, p. 236.

question de « l'essence du langage »¹ qui se trouve explicitement posée, ce n'est pas pour faire émerger devant la pensée l'objet « langage », au sens où celui-ci deviendrait en fin de parcours thème pour la pensée, mais c'est bien plutôt pour affronter la pensée à ce qui ne peut jamais devenir objet pour elle parce qu'il (le langage) la constitue. Il ne s'agit donc pas d'une question *sur* le langage (*über die Sprache*), mais d'un questionnement *à partir* du langage (*aus der Sprache her*), puisque, questionnant vers son « essence », nous ne quittons pas pour autant le « lieu » de son déploiement².

La recherche de l'essence du langage ne saurait être comprise ni au sens métaphysique (recherche du *Was-Sein*, de la *quidditas*), ni même au sens phénoménologique strict (recherche de l'*eidōs* « langage »), car le langage n'est ni un « étant simplement donné » (un *Vorhandene*) comme tel offert au regard théorique, ni une production (*Leistung*) de la conscience que le moi transcendantal en tant que « spectateur désintéressé »³ pourrait mettre au jour comme la constitution simultanée et coextensive des choses et des significations, du monde et du langage. Questionner sur le *Wesen* au sens verbal est foncièrement différent de la question sur la quiddité et sur l'*eidōs*, en ce que ce qui est visé en eux est une forme idéale intemporelle, alors que le *Wesen* au sens verbal renvoie au déploiement d'un être et à sa temporalisation⁴. Rechercher le *Wesen* (au sens verbal) du langage implique donc que l'on s'offre pleinement à l'emprise de celui-ci, au sens où ce ne sont pas les parlants qui l'utilisent comme un instrument (de communication et d'expression) et peuvent donc l'étudier comme un objet, mais où il est un déploiement historique dans lequel les parlants sont compris. Pourtant s'offrir à l'emprise du langage, c'est simultanément faire l'expérience de son retrait, en ce que justement le langage ne se montre pas lui-même – il n'est pas susceptible d'évidence, il ne satisfait pas au « principe des principes » de la phénoménologie –, mais détermine au contraire l'« espace » de toute visibilité et de toute monstration.

1. Cf. « Le déploiement de la parole » AP, p. 141 *sq.* Le titre de cet essai est « *Das Wesen der Sprache* » que l'on peut effectivement traduire de manière formelle par « L'essence du langage ».

2. AP, p. 175.

3. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, § 15, p. 30.

4. Cf. IM, p. 195 : « Ainsi *ousia* peut avoir deux sens : présence d'un présent *et* ce présent dans le quoi de son é-vidence » (trad. mod.). C'est ce double sens de l'*ousia*, qui détermine la distinction de l'*essentia* et de l'*existentia* : l'essence (*das Wesen*) au sens verbal, c'est le « et » que le *khôrismos* platonicien a disjoint.

Ce qui s'annonce ainsi, dans ce questionnement « à partir du langage », c'est le congé par avance donné à toute investigation scientifique du « fait » de langage, dans la mesure où les sciences du langage ont déjà, en s'opposant l'objet « langage », quitté le lieu de déploiement de celui-ci et se veulent donc dégagées de son emprise. La question de Heidegger sur le langage est par contre une question « herméneutique » (au sens où *Sein und Zeit* comprend ce terme¹), puisque parler du langage suppose déjà la « pratique » du langage et n'est par conséquent possible que dans l'horizon de l'ex-PLICITATION (*Auslegen*). Le problème du langage nous enjoint donc à nous engager dans une démarche circulaire, dans ce « cercle herméneutique » que rencontre toute prise en vue de l'historique et que détermine l'antériorité du sens².

C'est la reconnaissance de ce cercle herméneutique qui doit donc guider la lecture de ce dernier livre de Heidegger qu'il s'agit d'entreprendre maintenant. Mais, avant de s'y engager, peut-être serait-il bon de l'opposer à d'autres formes possibles de lecture, afin de mieux dégager la spécificité de la démarche herméneutique. Car, se mettre ainsi à « l'ordre du langage » suppose en quelque sorte, pour nous qui entreprenons de nous situer par rapport à la question que Heidegger adresse au langage, de nous traduire devant elle. Et ceci au sens que Heidegger donne à la traduction, en ce qu'elle implique une sorte de « saut » dans ce qui est dit, saut qui suppose néanmoins « une longue et lente préparation », comme l'explique Heidegger dans *Qu'appelle-t-on penser ?*³. Ce mouvement de désarticulation laborieuse du texte qui trouve son achèvement dans le pur et simple recueil de celui-ci (dans les pages évoquées ici de *Qu'appelle-t-on penser ?*, il ne s'agit de rien autre, rappelons-le, que de traduire du grec en grec), n'est-il pas nécessairement le « chemin » de toute interprétation ? S'il nous faut donc, en bons herméneutes, nous engager dans le décryptage du texte et la pratique du commentaire, c'est parce que, comme le souligne à juste titre ce détracteur de l'herméneutique qu'est Michel Foucault, « le

1. SZ, § 7, p. 37. Cf. AP, p. 96 sq.

2. Cf. SZ, § 32, p. 152-53, où le cercle apparaît non comme vice, défaut, mais comme appartenant à la structure même du sens, et où il s'agit non pas d'en sortir, mais bien au contraire « de s'y engager de la bonne manière ». Voir également « L'origine de l'œuvre d'art », CH, p. 15 : « Il nous faut ainsi résolument parcourir le cercle. Ce n'est ni un pis aller, ni une indigence. S'engager sur un tel chemin est la force, y rester la fête de la pensée ».

3. QP, p. 213-14.

surplomb du texte, sa permanence, son statut de discours toujours réactualisable, le sens multiple ou caché dont il passe pour être détenteur, la réticence et la richesse essentielles qu'on lui prête, *tout cela fonde une possibilité ouverte de parler* »¹. Mais s'il faut bien voir dans le commentaire « le rêve d'une répétition masquée »², ce n'est pas au sens où il serait « un principe de raréfaction du discours »³ et manifesterait « une profonde logophobie, une sorte de crainte sourde [...] contre ce grand bourdonnement incessant et désordonné du discours »⁴. Car s'il est vrai que tout commentaire a la forme d'une question en-retour (au sens de la *Rückfrage* de Husserl) et d'une réactivation, il ne saurait viser à réduire la différence des discours, pas plus qu'il ne saurait s'en tenir à un pur « jeu de signes » en se mettant unilatéralement « à l'ordre du signifiant »⁵, si du moins la répétition qu'il met en jeu est comprise comme cette re-prise qui répond à l'emprise initiale, au sens de la *Wiederholung* heideggérienne, où *wiederholen* a le sens de puiser à nouveau, aller à nouveau chercher le sens

C'est pourquoi une telle répétition est commandée par le motif de l'impensé, qu'elle est la pratique d'une herméneutique de dévoilement sur la base de l'opposition implicite/explicite (ou encore thématique/ opératoire, au sens que lui donne Eugen Fink⁶) et qu'en tant que pensée localisante (*Er-örterung*)⁷, elle est un principe de différenciation et non de limitation du discours. Il reste toutefois que l'entreprise herméneutique repose sur le postulat de l'antériorité du sens, c'est-à-dire à la fois sur le postulat de la continuité du discours et sur celui de « l'intériorité » du discours⁸. Toute question-en-retour et toute réactivation, toute « localisation » aussi s'effectuent dans l'espace d'une re-présentation possible du sens, en tant qu'il est ce « noyau intérieur et caché » du texte. L'herméneu-

1. M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 19 (Je souligne).

2. *Ibid.*, p. 27.

3. *Ibid.*, p. 25.

4. *Ibid.*, p. 52-53.

5. *Ibid.*, p. 51.

6. Cf. E. Fink, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », *Proximité et distance*, trad. par J. Kessler, Grenoble, Millon, 1994, p. 147 sq., où cette opposition non surmontable est pensée comme marque de la finitude.

7. Cf. AP, p. 41.

8. Cf. *L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 53 sq. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, Michel Foucault détermine, entre autres, les principes de discontinuité et d'extériorité comme constituant les exigences méthodologiques de sa propre investigation du discours.

tique repose sur la croyance que tout discours ne se lève jamais que sur le fond des grands discours déjà tenus et qui sous-tendent notre expérience du monde. C'est en ce sens que la pratique du commentaire se fonde sur un principe d'identité, non au sens d'une identité extratextuelle qui serait fondatrice de tout discours ou une sorte d'expérience originaire dont tout discours serait la duplication, mais au sens où tout nouveau discours est en prise sur – c'est-à-dire sous l'emprise de – un discours plus ancien¹. C'est dans l'herméneutique ainsi comprise que triomphe véritablement « l'ordre du discours » comme ordre unique, l'ordre du « il n'y a pas de faits, rien que des interprétations »². Mais le soupçon n'en renaît pas moins : l'instance dernière de cette identité n'est-elle pas le sujet, l'ego transcendantal et sa vie ou le *Dasein* et sa compréhension ? Ce foyer de convergence du discours n'a-t-il pas finalement la forme de « l'homme vivant » ? Et l'herméneutique n'est-elle pas encore métaphysique, en tant qu'elle vise à réinstaller l'homme dans ce qui constitue son partage : l'explicitation de ce qui se donne à voir ? Le seul moyen de savoir si la pensée de Heidegger rompt avec la métaphysique ou en constitue au contraire une subtile « relève » et si l'*Erörterung*, la « situation » de la métaphysique à laquelle il procède, opère ou non un changement de terrain³ consiste à *s'engager* dans cette pensée explicitante et localisante, sans préjuger par avance de sa continuité ou de sa discontinuité par rapport au « lieu » qu'elle met ainsi au jour.

MÉTAPHORE ET TOPO-LOGIE

C'est le dernier texte de *Unterwegs zur Sprache*, celui de la conférence faite à Berlin en janvier 1959 sous le titre « Le chemin vers le langage » qui sera pris ici comme référence. Les articulations internes du texte sont déjà remarquablement mises en évidence par Heidegger lui-même, il suffira donc de les faire apparaître encore plus visiblement, puis d'en dégager les

1. Cf. AP, p. 116 : « Chacun est, chaque fois, en dialogue avec ses prédécesseurs, et plus encore peut-être et plus secrètement avec ceux qui viennent après lui » (trad. mod.)

2. Cf. F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1948, tome II, p. 146 : « Le caractère interprétatif de tous les phénomènes. Il n'y a pas de fait en soi. Ce qui arrive est un groupe de phénomènes, choisis et groupés par un être qui les interprète ».

3. C'est cette question qui détermine le rapport essentiellement ambigu de J. Derrida à la pensée de Heidegger. Voir à ce sujet « Les fins de l'homme », *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 129 sq.

implications. Mais il s'agira aussi d'interroger le *langage* employé, du côté du lexique et de la *métaphorique* qui le soutiennent. Il faut rappeler à ce sujet que, pour Heidegger, le concept même de métaphore fait question en tant qu'il est solidaire d'une conception métaphysique du langage qui le pense comme union d'un élément sensible et d'un élément intelligible, comme il l'explique dans *Le principe de raison* :

La notion de “transposition” (*Übertragung*) et de métaphore (*Metapher*) repose sur la distinction, pour ne pas dire la séparation, du sensible et du non-sensible comme de deux domaines subsistant chacun pour soi. Une pareille séparation ainsi établie entre le sensible et le non-sensible, entre le physique et le non-physique est un trait fondamental de ce qui s'appelle “métaphysique” et qui confère à la pensée occidentale ses traits essentiels. Cette distinction du sensible et du non-sensible une fois reconnue comme insuffisante, la métaphysique perd le rang d'une pensée faisant autorité. Dès lors que cette limitation de la métaphysique a été vue, la conception déterminante de la “métaphore” tombe d'elle-même. Elle est en particulier déterminante pour la manière dont nous nous représentons l'être du langage. C'est pourquoi la métaphore est souvent utilisée comme moyen auxiliaire dans l'interprétation des œuvres poétiques ou, plus généralement, artistiques. Le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur des frontières de la métaphysique¹.

Pour Heidegger, la méta-phore comme trans-position (*Übertragung*) est la figure archétypale de la métaphysique du langage, en ce qu'elle commande non seulement sa définition comme expression (*Ausdruck*) au sens d'incarnation dans le sensible d'un non-sensible, mais également sa définition comme expression au sens d'extériorisation d'une intériorité, l'*Übertragen* étant alors compris comme ce mouvement de dé-port, de trans-port hors de soi, l'opposition sensible/non-sensible renvoyant à celle d'intérieur/extérieur². Ce que met donc en question la “catégorie” de métaphore, c'est essentiellement cette dernière opposition qui commande, de Descartes à Husserl³, la détermination de l'homme comme subjectivité

1. PR, p. 126.

2. Cf. AP, p. 121.

3. On peut certes soutenir qu'une théorie de l'intentionnalité de la conscience exclut aussi bien l'extériorité de la chose par rapport à la conscience que son image en celle-ci, il n'en demeure pas moins que la conscience demeure chez Husserl « un système d'être fermé sur soi » (*Idées directrices*, § 49) – même si cette clôture n'est invoquée que pour éviter que l'on ne comprenne l'intentionnalité comme une « sortie » de la conscience, une action réelle sur les

fermée sur soi. Ceci est parfaitement clair dans le texte cité du *Principe de raison*, où la mise en question du métaphorique est amenée par la nécessité de comprendre la perception non comme la réception d'une matière sensible par le moyen des sens, mais comme la saisie immédiate d'une signification¹, qui exige de la référer, non plus à une conscience, mais à l'*In-Sean*, à l'«être-dans» du *Da-sein*², qui fait que celui-ci se tient «à chaque fois déjà auprès de l'étant intramondain maniable»³. Ce qui fonde donc ici l'exclusion de la métaphore, comprise comme transposition dans le double sens que nous avons précisé, c'est bien l'ouverture du *Dasein*, sa proximité aux choses, son «habitation» du monde⁴.

C'est ce qui explique que l'on puisse trouver dans *Unterwegs zur Sprache* un langage apparemment «métaphorique» afin de faire apparaître dans sa vérité le rapport de l'étant pensant à l'être, rapport qui a été déterminé dès *Sein und Zeit* comme un rapport d'implication⁵ et d'habitation et non plus, comme le fait la tradition métaphysique, comme un rapport de séparation et d'exil. C'est ainsi que lorsque Heidegger définit en 1946 le langage comme *Haus des Seins*, «*maison de l'être*», il ne s'agit nullement là pour lui d'une métaphore au sens classique, c'est-à-dire de la transposition dans le non-sensible (l'être) d'une image sensible (la maison) mais au contraire, comme il le souligne fortement, de la détermination du sens *propre* et non du sens figuré de l'habiter et de la maison qui ne peut être

choses –, puisque l'être du monde n'est plus déterminé que comme être pour une conscience, «être que la conscience pose dans ses propres expériences».

1. PR, p. 126 : «Puisque notre entendre et notre voir ne sont jamais une simple réception par les sens, il ne convient pas non plus d'affirmer que l'interprétation de la pensée comme saisie par l'ouïe et le regard ne présente qu'une métaphore, une transposition dans le non-sensible du soi-disant sensible». Cette phrase précède immédiatement le passage qui vient d'être cité.

2. SZ, § 12, p. 53.

3. SZ, § 34, p. 164. Voir, pour ce qui suit, mon article «Réflexions sur l'espace, la métaphore et l'extériorité autour de la topo-logie heideggerienne», *Alter*, Revue de Phénoménologie, n° 4, 1996, p. 161-178.

4. Cf. SZ, § 12, p. 54. À partir du rapprochement de *bin* (suis) et de *bei* (auprès) et le rappel que le préposition *in* (dans) vient d'un ancien verbe *innan* (habiter), le sens d'être du *Dasein* se détermine comme «habitation du monde» ou être-dans-le-monde (*In-der-Welt-sein*) dans lequel le dans (*in*) n'a par conséquent plus aucun sens purement spatial ou même simplement ontique.

5. Cf. SZ, § 4, p. 12 où le *Dasein* est défini comme l'étant pour lequel il y va en son être de cet être même, une apostille plus tardive précisant qu'il ne s'agit pas en l'occurrence seulement de l'être de l'homme mais de l'être de l'étant en entier.

compris qu'à partir du déploiement de l'être pensé selon ce qu'il est (*aus dem sachgemäss gedachten Wesen des Seins*)¹. La référence dans le même passage au vers fameux de Hölderlin qui parle de l'habitation poétique de l'homme sur cette terre atteste que l'habitation et l'habitat ne peuvent nullement être déterminés de façon seulement ontique, c'est-à-dire spatiale (au sens traditionnel de ce terme), mais que ces phénomènes ont d'emblée une teneur et un sens ontologique. Il est vrai que l'être ne peut se dire que dans ce qui *paraît* être une métaphorique et que son interprétation *semble* requérir des « modèles ontiques »². Mais il ne s'agit pas ici d'un simple processus de trans-position, mais bien au contraire d'une compréhension de la dimension ontologique de l'ontique qui fait que leur « différence », comme Heidegger le soulignera dans *Identité et Différence*, ne peut plus être pensée comme une distinction de domaines, mais comme cette dimension du même qui est à l'origine de leur engendrement comme de leur opposition³.

On voit que déjà ici se décide la possibilité d'une topo-logie, d'un discours sur le lieu. Car pour Heidegger, le lieu est l'espace d'une coexistence et d'une correspondance possible, celle de l'homme et de l'être, et son nom dernier est *Lichtung*, non au sens de lumière et d'éclaircie, mais au sens de clairière, comme il le souligne en 1964 dans *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, où le mot *lichten* peut soit être rattaché à la famille de *Licht*, soit à celle de *leicht*, et avoir alors le sens d'allègement, d'aménagement d'un espace⁴. La topologie, bien que sa possibilité s'annonce dès sa première œuvre, dans le mot même de *Dasein*, est cependant le dernier mot de Heidegger et l'ultime résultat de la *Kehre*, du tournant, autre « métaphore » spatiale inscrite au cœur de ce qu'il faudrait nommer la non-œuvre heideggérienne, puisque la maxime qui sert d'exergue à l'édition complète s'énonce : *Wege nicht Werke*, « Des chemins non des œuvres », dans une stricte fidélité à la « métaphore » fondatrice de la philosophie et à la méthodologie du parmenidisme.

1. LH, p. 157 (trad. mod.).

2. Cf. Q IV, p. 87-88.

3. Cf. Q I, p. 299 et note 1 du traducteur. Sur le sens de ce que Heidegger nomme ici *Austrag*, qu'André Préau traduit par Conciliation, je me permets de renvoyer à mon livre, *Dire le temps, Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*, La Versanne, Encre Marine, 1994, p. 94 sq.

4. M. Heidegger, Q IV, p. 127 sq.

On n'a sans doute pas assez remarqué que le terme qui traduit en allemand le latin *existentia* et qui signifie à ce titre la même chose que *Vorhandenheit*, à savoir la présence déjà donnée, est aussi celui qui est construit à l'aide de l'adverbe de lieu *Da* en tant qu'il s'oppose aussi bien à *hier* (ici) qu'à *dort* (là-bas). Le renoncement à traduire en français le terme *Dasein* par *être-là* ne devrait pas nous conduire à méconnaître l'instance du *là* dans ce nom de l'être de l'homme. Dans le paragraphe 26 de *Sein und Zeit* consacré au *Mitdasein* et au *Mitsein*, Heidegger fait allusion à un texte de Humboldt qui porte sur la parenté qui lie dans un certain nombre de langues les adverbes de lieu aux pronoms personnels. Il mentionne à cet égard qu'il y a une controverse au sujet de savoir quelle signification, de l'adverbiale ou de la pronominale, est la plus originaire. Dans son cours du semestre d'été 1925 où il est fait pour la première fois allusion à ce texte de Humboldt, Heidegger en concluait que les adverbes « ici », « là » et « là-bas » ne sont pas des déterminations réelles de lieu ou des caractères des choses mêmes du monde, mais des déterminations du *Dasein*. Le fait que dans certaines idiomes il soit impossible de distinguer les adverbes de lieu des pronoms personnels implique non pas que de telles expressions, là où elles existent, soient le signe d'un langage primitif, encore orienté par rapport à l'espace et à la matière, mais bien au contraire que le *Dasein* s'exprime d'emblée sur lui-même à partir de la position qu'il occupe et de la spatialité originaire qui est la sienne¹.

Il faut en effet, pour ne pas simplement opposer la « chrono-logie » de 1926² à la topologie de 1947³, reparcourir les jalons du chemin parcouru de l'une à l'autre. Ce que Heidegger lui-même fait de manière schématique dans le Séminaire du Thor de 1969 en soulignant que ce qui se nomme question du sens de l'être dans *Sein und Zeit* et qui est déjà foncièrement différent de la question traditionnelle de l'étantité de l'étant (de l'*ousia*) devient question de la vérité de l'être au moment de la *Kehre* (au milieu des années trente) et finalement question du lieu ou de la localité de l'être, d'où

1. GA 20, § 26, p. 343 sq.

2. Cf. GA 21, § 15, p. 197 : « L'idée d'une chronologie phénoménologique ».

3. Le mot « topologie » fait son apparition dans *Aus der Erfahrung des Denkens, L'expérience de la pensée*, un petit opuscule de forme poétique écrit en 1947 et publié par Heidegger en 1954, dans l'aphorisme suivant : « Mais la poésie pensante est en vérité la topologie de l'être. Elle dit à celui-ci le lieu de son déploiement » (*Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns. Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens*), QIII, p. 37 (trad. mod.).

le nom de « Topologie de l'être », les trois jalons ainsi marqués correspondant à trois termes directeurs, sens, vérité, lieu ou *topos*¹. Le sens est un existentiel ou une structure fondamentale du *Dasein*, il est référé au projet du *Dasein*, c'est-à-dire à l'instance ekstatique face à l'ouverture de l'être, à l'ek-sistence, à l'être hors de soi du *Dasein*, à son caractère temporel et non substantiel, à ce qui en fait une instance capable de transcender l'étant donné et de déployer en arrière de lui et au-delà de lui (*epekeina*) l'horizon de sa possible compréhension et réception. Passer du sens de l'être à la vérité de l'être signifie, précise Heidegger, que « la pensée issue de *Être et temps* insiste désormais plus sur l'ouverture même de l'être que sur l'ouverture du *Dasein* face à l'ouverture de l'être. Telle est la signification du Tournant (*die Kehre*) par lequel la pensée se tourne toujours plus résolument vers l'être en tant qu'être »². Vérité dans « vérité de l'être » signifie non pas adéquation, mais *alètheia*, c'est-à-dire *Unverborgenheit*, non-latence et *Lichtung*, clairière. Heidegger laisse en effet entendre dans ce même séminaire que l'*alètheia* en tant que dimension de l'être n'est pas absente de la problématique existentielle de *Sein und Zeit*, au contraire de l'interprétation qu'en a donnée Sartre³, ce qu'il s'agirait de montrer par une analyse de ce que Heidegger nommait alors *Erschlossenheit*, ouverture, qui ne désigne pas seulement le rapport du *Dasein* à son propre être, mais le mode de son advenir (*Geschehen*), son « historialité », sa *Geschichtlichkeit*. Car il s'agit là encore d'éviter la méprise qui consiste à entendre le projet comme la performance d'un sujet et c'est la raison pour laquelle, précise Heidegger dans le même passage, la locution « sens de l'être » fut remplacée par celle de « vérité de l'être ».

Comment maintenant comprendre le passage de la vérité de l'être à la topologie de l'être ? Non certes comme une nouvelle *Kehre*, mais bien plutôt comme l'accomplissement de celle-ci. Le discours de la « vérité de l'être » se révèle lui aussi inadéquat, comme Heidegger le précise dans *La fin de la philosophie* où il reconnaît que « c'était faire fausse route que de nommer "vérité" l'*alètheia* au sens de *Lichtung* »⁴. De là découlent les précisions qu'il donne dans le séminaire du Thor de 1969 : « Pour éviter

1. Q IV, p. 278.

2. *Ibid.*, p. 279.

3. *Ibid.*, p. 268.

4. *Ibid.*, p. 134.

tout contresens sur vérité, pour éviter qu'elle soit comprise comme justesse, "vérité de l'être" est commentée par *Ortschaft des Seins*, vérité comme localité de l'être. Cela présuppose bien sûr une compréhension de l'être-lieu du lieu. D'où l'expression de *Topologie de l'être* qui se trouve par exemple dans *L'expérience de la pensée* ; voir aussi le texte édité par Franz Larese : *L'art et l'espace* »¹.

Car, après la *Kehre*, une autre perspective s'ouvre : non plus celle, transcendante-horizontale, où, à partir de la projection de l'horizon du monde, l'étant peut être compris et perd son étrangeté originaire en entrant dans l'orbe d'une existence qui est alors encore pensée sur le modèle de l'ipséité, mais celle de l'*Ereignis*, c'est-à-dire de la correspondance de ce qui s'entredestine, à savoir l'homme et l'être. Ce dernier n'est plus alors unilatéralement référé à l'autoprojection du *Dasein*, mais il n'est pas non plus identifié à l'infinitude d'une altérité absolue ne se donnant que dans la séparation, mais au contraire pensé à partir de la dimension du *Geschick*, du destin. Or ce qui relève du *schicken*, du destiner, ne renvoie pas unilatéralement à la temporalité, mais aussi à la spatialité car ce mot signifie originairement ordonner au sens d'aménager un espace, *einräumen*². L'être pensé sous la figure du *Geschick* doit donc être compris comme un advenir « spatialisant » : il est l'aménagement d'une « localité » à partir de laquelle l'étant apparaît comme tel. Ce que Heidegger nomme *Ereignis* est donc spatialisant tout autant que temporalisant, mais il l'est de manière abyssale, car sa finitude ne peut lui donner aucune extériorité, ni ne lui procurer la figure d'aucun « soi ». Car c'est précisément parce qu'il n'a pas la structure d'une ipséité, modèle sur lequel l'Absolu est encore foncièrement pensé chez Hegel en tant, comme il le dit dès les premières lignes de la *Phénoménologie de l'esprit*, que celui-ci veut être auprès de nous³, qu'on ne peut le penser que comme un destiner, un *schicken*, c'est-à-dire un donner qui ne donne que sa donation et en donnant se retient et se retire *lui-même*.

1. *Ibid.*, p. 269.

2. *PR*, p. 149-150.

3. G. W. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, t. I, p. 66 ; trad. B. Bourgeois, p. 118.

LANGAGE ET MONOLOGIE

Le texte de la conférence « Le chemin vers le langage » s'ouvre justement sur une « métaphore » qui a trait à l'habitation, celle du secret (*Geheimnis*), à propos de l'être du langage : « Écoutons pour commencer une parole de Novalis. Elle se trouve dans un texte intitulé *Monologue*. Le titre fait allusion au secret du langage (*Geheimnis der Sprache*) »¹. Qu'en est-il de ce *Geheimnis der Sprache* ? Dans la conférence intitulée « Le mot » et consacrée au poème de Stefan George qui porte ce titre², Heidegger parle aussi d'un « secret du mot » (*Geheimnis des Wortes*) et le détermine comme ce qui fait de la chose une chose (*die Bedingnis des Dinges*)³. Le secret du mot, c'est que lui seul confère l'être à la chose, lui seul la fait être et la laisse être chose. Il provient de ce que le langage nous retire son être, c'est-à-dire qu'il n'a pas en tant que tel son habitation (*Heim*) parmi nous, et qu'il est donc chez nous détourné de son essence et compris comme médium, expression, extériorisation, moyen d'échange et de communication. Ce que le langage a en propre (son *Eigentum*), ce en quoi il se rassemble et se repose – *Heim* vient de la racine indoeuropéenne **kei* qui signifie reposer, se coucher, s'étendre, que l'on retrouve dans le grec *keimai*, être couché –, c'est précisément ce que nous n'éprouvons pas du langage, en tant que nous en sommes séparés (*secreta*). Ce qui s'annonce ici, par la « métaphore » du secret, c'est donc bien le même rapport entre le langage et nous, qu'entre l'être et nous, rapport régi par l'unité de l'éclaircie (*Lichtung*) et de l'occultation (*Verborgenheit*) de l'être et du langage, rapport qu'il nous faut, de notre côté, penser comme un rapport d'aliénation et de détournement en ce qu'il produit la crispation sur l'étant (sur la *phônè*) au détriment de l'être (le dire) et est à l'origine du statut expressif reconnu au langage par la linguistique.

Si l'aspect « dialectique » et les résonances hegéliennes de ce rapport éclaircie-occultation ont été à dessein accentuées, c'est qu'il nous faut en effet nous demander si la référence à un secret et à une réserve ne nous entraîne pas nécessairement à la poursuite d'une parousie de l'être et donc aussi de l'être du langage. Ne serait-ce pas ce que Heidegger réclame

1. AP, p. 241 (trad. mod.).

2. AP, p. 205 sq.

3. *Ibid.*, p. 221 (trad. mod.).

lorsqu'il veut « porter au langage le langage en tant que le langage »¹ ? Il est vrai que, pour l'être du langage, « le mot manque »² sans que ce manque puisse être rapporté à l'impuissance de l'esprit. C'est pourquoi le renoncement (*Verzicht*) du poète qui découvre le secret du mot ne doit pas être compris négativement comme un *échec* ou un refus, mais comme un assentiment et une participation à l'éclaircie-occultation qu'il s'agit seulement par là de laisser se pro-duire³. La signification du *Versagen* dont le sens commun est « échec » n'est pas pour Heidegger un manque ou un raté. Il prend d'ailleurs soin de distinguer le manque (*Mangel*) rapporté au désir et à la volonté humaine du défaut (*Fehlen*) qu'il faut comprendre à partir du rapport d'entre-appartenance de l'homme et de l'être⁴. Pour mieux cerner le sens de cette défaillance, il faut se référer à ce passage du *Discours de Rectorat* où Heidegger cite le vers d'Eschyle : *Tekhnè d'anagkès asthenestera makrò* (*Prométhée enchaîné*, vers 514), qu'il traduit par : « Le savoir (*Wissen*), pourtant, est de loin plus faible (*unkräftiger*) que la nécessité » et commente ainsi : « Cela veut dire : tout savoir portant sur les choses (*Wissen um die Dinge*) demeure d'abord livré à la surpuissance (*Übermacht*) du destin et se dédit (*versagt*) devant elle. C'est justement pourquoi il faut que le savoir déploie son plus haut défi, pour lequel seulement se dresse l'entière puissance (*die ganze Macht*) de l'occultation (*Verborgenheit*) de l'étant, afin de se dédire effectivement (*um wirklich zu versagen*) »⁵. Pour Heidegger, la *tekhne* est ce savoir s'y prendre avec les choses (*Wissen um die Dinge*) qui ne se confond pas avec un savoir technique, un savoir *faire* quelque chose, parce qu'il est savoir de l'étant en tant qu'étant, savoir de l'étance de l'étant⁶. Ce qui nous intéresse

1. AP, p. 228.

2. *Ibid.*, p. 221 : « Pour ce secret, manque le mot, c'est-à-dire ce dire qui pourrait porter au langage le déploiement du langage au langage. » (trad. mod.).

3. *Ibid.*, p. 218 : « Le mot ne donne pas le fondement de la chose. Le mot laisse venir en présence la chose comme chose. ».

4. *Ibid.*, p. 254.

5. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität / L'auto-affirmation de l'université allemande*, trad. par G. Granel, Mauvezin, TER, 1982, p. 10 (trad. mod.).

6. Cf. IM, p. 173-74 : « Savoir, c'est pouvoir mettre en œuvre l'être comme un étant qui soit toujours tel ou tel. Si les Grecs appellent tout particulièrement et au sens fort *tekhne* l'art proprement dit et l'œuvre d'art, c'est parce que l'art est ce qui porte à stance le plus immédiatement l'être, c'est-à-dire l'apparaître qui repose en soi-même, à un présent (dans l'œuvre). L'œuvre d'art n'est pas au premier chef une œuvre en tant qu'elle est effectuée, produite, mais parce qu'elle effectue l'être dans l'étant. » (trad. mod.). L'œuvrer n'est pas ici

ici, c'est que le *a* privatif d'*asthenestera* renvoie au *ver* de *versagen*, lequel indique (le gothique *fra* est l'équivalent du moderne *weg*) la disparition, la perte. *Versagen*, c'est, au sens strict, perdre la parole. Et c'est à partir de ce *versagen*, qu'il nous faut penser le rapport de la *tekhne* à l'*anagkè* comme celui de l'homme et de l'être. Dans l'*Introduction à la métaphysique*, où il est fait allusion au premier chœur de l'*Antigone* de Sophocle, c'est le même rapport qui y est défini comme le face-à-face de la *tekhne* et de la *dikè*¹. Ce rapport n'est pas pensé comme un accord, mais comme un rapport de forces : le défi prométhéen du savoir (la *tolma* du chœur d'*Antigone*)² consiste précisément en cette lutte pour arracher l'être en quelque sorte à contre courant de son mouvement de retrait afin de le suspendre (*epokhè*) dans l'*alètheia*, dont l'*a* privatif a le sens d'un faire-violence. Ce défi se réalise comme le *Sich-ins-Werk-setzen*, le se mettre en œuvre³ de la vérité, et s'il aboutit à un échec (*Versagen*), c'est précisément parce qu'il ne peut accomplir la parousie de l'être, il ne peut venir à bout de la « surpuissance » du destin contre laquelle il a pourtant besoin de force pour « acquérir, par le combat du savoir, l'être préalablement renfermé à l'apparaître en tant qu'étant »⁴. L'échec n'est donc pas tout négatif : il s'agit de *wirklich versagen*, de défaillir « effectivement », où plutôt, si on entend le *wirken* en consonance avec *Werk*, de défaillir-en-œuvre. Ainsi c'est le défaut du dire (*Ver-sagen*) qui est œuvrant. Il n'est ni le signe d'une faiblesse, ni l'indice d'un ineffable, mais c'est ce *Versagen* qui soutient le retrait de l'être et est ainsi véritable rapport (*Verhalten*) à lui. Un autre nom de ce *Versagen* est *Gelassenheit*⁵, où le *lassen* (laisser) parle à la fois à l'actif et au passif : on soutient le retrait de l'être en le laissant échapper. Le *Versagen* est le mode sur lequel le savoir et le dire sont fidèles au retrait de l'être et le commémorent. Peut-être est-il maintenant possible de comprendre que la

compris comme une production au sens d'un faire, mais comme un *pro-ducere*, un amener devant dans l'ouvert (*Hervorbringen*).

1. *Ibid.*, p. 174 : « Ce face à face consiste bien plutôt en ceci que la *tekhne* se soulève contre la *dikè*, qui de son côté, en tant qu'ordre (*Fug*), dispose de toute *tekhne* ».

2. *Ibid.*, p. 160 sq. Notons que *tolma* vient de *talasai* qui signifie prendre sur soi, supporter et a donné le nom d'Atlas, celui qui supporte.

3. CH, p. 69.

4. IM, p. 174 (trad. mod.).

5. Cf. « Sérénité » *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 161 sq.

quête du mot unique et du nom propre¹ ne se nourrit pourtant d'aucune nostalgie, puisque le *Versagen* qui l'accompagne indique que nous restons *unterwegs zur Sprache*, c'est-à-dire sous l'emprise du langage et au milieu du chemin qui advient comme jeu de l'être et de l'homme.

Ce secret du langage, qui n'est donc susceptible d'aucune révélation qui adviendrait dans le langage lui-même, Heidegger le pense tout d'abord avec Novalis comme son caractère monologique². Ce qui est d'emblée visé ici, c'est la destruction du statut d'expression du langage qui a pour corollaire sa détermination en tant que médiation (entre le moi et les choses, le moi et le toi). Mais que signifie cette unicité et cette solitude du langage chez Novalis lui-même, lequel se situe bien pourtant, en tant que romantique, dans la perspective de l'idéalisme allemand, c'est-à-dire précisément dans un mouvement philosophique qui a fait de la médiation un absolu ? Il importe pour le comprendre de citer *in extenso* le texte de Novalis intitulé *Monologue*³ dont la citation est tirée :

Il y a à vrai dire une chose bouffonne (*närrische Sache*) dans le parler et l'écrire ; le véritable dialogue (*das rechte Gespräch*) n'est qu'un jeu de mots. On ne peut que s'émerveiller de l'erreur ridicule que font les gens qui s'imaginent (*meinen*) parler à propos des choses (*der Dinge willen*). Ce que personne ne sait, c'est justement le propre du langage, à savoir qu'il ne se soucie que de lui-même. C'est pourquoi il est un secret si merveilleux et si fécond – que lorsque quelqu'un ne parle que pour parler, il énonce justement les vérités les plus magnifiques (*herrlichsten*) et les plus originelles. Mais quand il veut parler de quelque chose de précis, le langage capricieux (*launige Sprache*) ne lui fait dire que les choses les plus ridicules et les plus absurdes. De là vient la haine que tant de gens sérieux ont pour le langage. Ils voient sa malice (*ihren Mutwillen*), mais ne s'aperçoivent pas que le vil bavardage (*Schwatzen*) est le côté infiniment sérieux du langage. Si l'on pouvait seulement leur faire comprendre qu'il en est du langage comme des formules mathématiques – elles constituent un monde en soi, elles ne jouent qu'avec elles-mêmes, n'expriment rien que leur merveilleuse nature, et c'est précisément pourquoi elles sont si

1. CH, p.440 : «La langue devrait donc, pour nommer le déploiement de l'être (*das Wesende des Seins*) trouver un seul mot, le mot unique. C'est là que nous mesurons combien tout mot de la pensée qui s'adresse à l'être est risqué.» (trad. mod.).

2. AP, p. 241.

3. *Monolog/Dialogen*, texte de juin-juillet 1798, in *Fragmente II*, Dritter Band, v. E. Wasmuth, Lambert Scheider Verlag, Heidelberg, 1957. Voir par ailleurs la traduction d'A. Guerne, *Novalis, Fragments/Fragmente*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, p. 71-73.

expressives, précisément pourquoi l'étrange jeu du rapport entre les choses (*das seltsame Verhältnisspiel der Dinge*) se reflète en elles. Ce n'est que par leur liberté qu'elles sont les membres (*Glieder*) de la nature, et ce n'est que dans leurs libres mouvements que s'exprime (*äussert sich*) l'âme du monde qui fait d'elles la mesure (*Massstab*) et l'armature (*Grundriss*) délicates des choses. Il en va de même du langage. – Celui qui a le sentiment subtil de son doigté (*Applikatur*), de sa mesure (*Takt*), de son esprit musical, celui qui perçoit en lui-même l'effet (*Wirken*) tenu (*zart*) de sa nature intime et meut en conséquence sa langue ou sa main, celui-là sera prophète ; par contre, celui qui sait bien cela, mais n'a pas assez d'oreille et de sens pour le langage, pour écrire des vérités de ce genre, deviendra le jouet du langage lui-même (*zum Besten gehalten*) et il sera raillé par les hommes, comme Cassandre par les Troyens. Si je crois avoir indiqué ainsi aussi clairement que possible l'essence et la fonction (*Amt*) de la poésie, je sais pourtant que personne ne peut le comprendre et que j'ai dit quelque chose de tout à fait stupide parce que j'ai voulu le dire et que nulle poésie ne vient ainsi au jour. Mais qu'en serait-il si j'avais pourtant été tenu (*müsste*) de parler ? Et si ce besoin de parler (*dieser Sprachtrieb zu sprechen*) était l'indice de l'inspiration du langage (*Eingebung der Sprache*), de l'effet (*Wirksamkeit*) du langage en moi ? Et si ma volonté ne voulait aussi que tout ce à quoi je suis tenu (*müsste*), ce pourrait bien être finalement de la poésie sans que je le sache et sans qu'un secret du langage soit rendu compréhensible ? Et je serais alors un écrivain par vocation, car un écrivain n'est-il pas seulement un inspiré du langage (*ein Sprachbegeisterter*) ?

Ce texte définit ce que Novalis appelle par ailleurs *Selbstsprache*, monologie, laquelle détermine l'espace de jeu du langage avec lui-même. La « bouffonnerie » du langage, son caractère facétieux, consiste en ce que les signes (sons ou caractères) ne renvoient à rien d'autre qu'à leur propre jeu interne. Un fragment de *L'encyclopédie*¹ dit : *Alles ist ein Märchen*, tout est un conte de fées. Comme tout fragment, on peut le comprendre de façons multiples à cause de son caractère elliptique. Mais l'ellipse n'est-elle pas la loi de tout langage même discursif et conceptuel ? Et d'autre part, l'aphorisme n'a-t-il pas le mérite de focaliser les lignes de fuite qui sont le propre de tout discours fini, comme tel incomplet ? À un premier niveau de lecture, qui ne tient compte que de la littéralité du texte, ce fragment signifie : « tout n'est qu'apparence » ; à un second niveau, qui tient compte de la modulation du dire, nous comprenons : « le tout n'est pas saisissable

1. Cf. *Fragmente I*, Lambert Schneider Verlag ; Heidelberg, 1957 ; trad. par M. de Gandillac, *L'Encyclopédie*, Paris, Minuit, 1966, fragment n° 1462, p. 326.

comme tel, et le discours absolu n'est qu'une fiction » ; à un troisième niveau, qui laisse parler le langage, il est dit : « Tout n'est que récit, histoire racontée, langage », la racine *mar* de *Märchen* provenant d'un verbe du vieil haut allemand *mare* dont le sens est : annoncer, faire savoir, célébrer. Cette découverte de la monologie laisse nécessairement derrière elle « la haine du langage » cette « logophobie » dont parle Foucault et qui provient de ce que sa puissance est reconnue comme puissance de distorsion du réel (ce que Novalis nomme la « malice » du langage). Un tel point de vue sur le langage n'est possible que dans la mesure où l'on privilégie l'intuition, c'est-à-dire l'accès *direct* à la chose, par rapport à la médiation par le langage, qui ne peut alors apparaître que comme instrument de falsification et de mort¹, dé-tour et jeu formel par rapport à la « chose même ». C'est ainsi que Husserl dans la *Krisis* nomme « séduction » ce processus de captation et de détournement qu'opère la langue : « On observe facilement que, déjà dans la vie humaine et tout d'abord dans la vie individuelle de l'enfance à la maturité, la vie originellement intuitive, qui crée ses formes (*Gebilde*) originellement évidentes par des activités fondées sur l'expérience sensible, tombe très vite et dans une mesure croissante sous la séduction de la langue (*Verführung der Sprache*). Elle tombe dans des proportions toujours croissantes au niveau d'un parler et d'un lire purement dominés par les associations ; après quoi elle est bien souvent déçue (*enttäuscht*) par l'expérience ultérieure dans les valeurs (*Geltungen*) qu'elle a ainsi acquises »².

Husserl pense ici la langue comme superstructure expressive d'une expérience antéprédicative à laquelle il s'agit de revenir par la réactivation. Mais le langage est aussi pensé comme nécessaire à la constitution de la science, c'est-à-dire à ce mouvement d'infinisisation qui crée les idéalités et du même coup permet le dépassement de la vie individuelle vers l'intersubjectivité transcendante. C'est pourquoi le langage est non seulement élément de la tradition et de la sédimentation du sens, mais aussi

1. On retrouve la même idée chez Hegel : « Le premier acte par lequel Adam se rendit maître des animaux fut de leur imposer un nom, c'est-à-dire qu'il les anéantit en tant qu'existants », *Systemfragment*, cité par M. Blanchot dans *La part du feu*, Paris, Gallimard p. 325.

2. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Band VI, Nijhoff, Den Haag, 1962, Beilage III, p. 372. Voir par ailleurs la traduction de J. Derrida, *La crise des sciences européennes, op. cit.*, p. 411.

constitution de celui-ci. Cette ambiguïté du statut du langage dans la phénoménologie tient à ce que celui-ci est vu à la fois comme moyen et comme projet de la vérité. Par rapport à une telle philosophie de l'intuition, le texte de Novalis instaure un renversement : c'est la facétie du langage (le vil bavardage) qui constitue son « sérieux » parce que son jeu formel d'associations le constitue en *monde* autonome. La *Selbstsprache* y est comparé au jeu mathématique. Dans la *Krisis*, Husserl compare aussi les mathématiques sous leur aspect algébrique formel à un « jeu de cartes ou d'échecs », la formalisation des mathématiques ayant pour effet d'opérer la clôture d'un monde de symboles dans lequel tout n'est alors qu'opérations, *tekhne*, dans la mesure où le sens des opérations n'est pas maîtrisé et où tout n'apparaît plus que sous l'aspect de la pure ludicité, *Kunst* et *Spiel* se rejoignant dans la même inessentialité, la même activité aveugle¹. Pour Novalis au contraire les mathématiques ne sont pas une *tekhne*, mais l'expression du monde *parce qu'elles* n'expriment qu'elles-mêmes ; cet *ars combinatoria* est une « caractéristique universelle »². On ne peut sans doute comprendre comment l'« âme du monde » s'exprime dans les formules mathématiques, et comment ces formules sont la « mesure et l'armature » des choses pour Novalis sans se référer à l'esprit du temps, en l'occurrence, les succès de Schelling³ pour lequel la nature « exprime » et « réalise » les lois de notre esprit, en tant qu'elle est « l'esprit visible » et que l'esprit est lui-même « la nature invisible »⁴. La concordance entre les mathématiques et la nature provient donc d'une identité initiale, d'un monisme assumé par Novalis⁵. C'est par le biais de la mathématique⁶ que sont ensuite assimilés langage et musique. La poésie, cette vie propre du langage, est pensée par Novalis comme combinatoire, à l'image du jeu d'un

1. *Ibid.*, p. 46 et 49 ; trad. fr., p. 54 et 56.

2. Leibniz est très présent dans *L'encyclopédie*, dans laquelle les mathématiques et les sciences de la nature sont fréquemment interrogées. Cf. Fragment 331 : « En mathématique, c'est l'universel qu'on cherche ».

3. *Die Weltseele*, parue en 1798, est strictement contemporaine de ce texte de Novalis.

4. Cf. Schelling, *Idées pour une philosophie de la nature* (1797), dans *Essais*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, p. 86-87.

5. Cf. par exemple, ce fragment (n° 258) très proche de Schelling (et de Hegel) : « L'homme est la substance qui brise – c'est-à-dire qui polarise – à l'infini toute la nature. »

6. Cf. Fragment n° 1318 : « La musique a beaucoup de ressemblance avec l'algèbre » et fragment n° 1320 : « La musique n'a-t-elle pas quelque chose de l'analyse combinatoire et inversement ? ».

instrument (d'où les termes d'*Applikatur*, de *Takt*, qui sont des termes de technique musicale). Le fragment 1363 le dit clairement : « Le poète use des choses et des mots comme de touches¹ et toute la poésie repose sur une active (*tätig*) association d'idées ». Le parlant comme le poète est l'*exécutant* du langage et son médium. De là vient son caractère oraculaire². Le parlant est « possédé » par le langage, sous sa suggestion (*Eingebung*), sous son action (*Wirksamkeit*). Mais cette « séduction » du langage n'est pas pensée comme fallacieuse, elle est pensée comme *Trieb*, comme instinct, impulsion, volonté du parlant, comme possession légitime et non pas comme détournement : le *vouloir-dire* quelque chose n'est rien d'autre, dans le parlant, que le *devoir-être* du langage.

Sur la monologie, sur l'essence musicale du langage, sur le rapport du parlant au langage, ce texte de Novalis présente des analogies évidentes avec la conception heideggerienne du langage. Sur le dernier point en particulier, sur l'irruption dans la sphère du sujet d'un « ça parle », le texte de Novalis a des résonances extrêmement modernes ; mais c'est par rapport à celles-ci aussi qu'il s'agirait de situer la conception de Heidegger³, qui comprend l'essence monologique du langage en un tout autre sens que Novalis, lequel « se représente le langage d'un point de vue dialectique à partir de la subjectivité dans la perspective de l'idéalisme absolu »⁴. Le langage demeure pour Novalis une médiation en vue de soi, un *dialegethai*, un parcours et un recueil de ce qui est pour *se* retrouver soi-même absolument, dans l'union de l'objectif et du subjectif, de l'intérieur et de l'extérieur : le langage est pensé à partir de l'esprit⁵.

1. *Tasten* signifie ici « touches » au sens de touches de clavier et non pas, comme il est dit dans la traduction française, « tâtonnements » (*op. cit.*, p. 308).

2. Cf. Fragment n° 1396 : « *Die Sprache ist Delphi* » : « le langage est delphique ».

3. L'interprétation « structuraliste » de Heidegger n'a ni plus ni moins de valeur que son interprétation « existentialiste ».

4. AP, p. 265.

5. Cf. Fragment n° 2257 : « Le Non-Moi est le symbole du Moi et ne sert qu'à l'intellection du Moi pour lui-même ; mais inversement le Non-Moi est représenté par le Moi, et le Moi en est le symbole... Le monde est un trope universel, une image symbolique de l'esprit. ».

LES « JALONS » DU CHEMINEMENT

La seconde « métaphore » rencontrée dans le texte est aussi la plus fondamentale : c'est celle du « chemin », déjà nommé dans le titre même de la conférence. Fondamentale, elle l'est non seulement pour la pensée heideggérienne, mais en tant que métaphore fondatrice de la philosophie, qui n'a peut-être surgi comme discours spécifique que du fait de son instauration¹. La métaphore du chemin ouvre un espace de parcours et indique une distance, un éloignement de la vérité qui n'est ni une présence ni une absence de celle-ci, et qui a pour corrélat chez le penseur une conscience d'exil et une tension vers le savoir. Et le chemin philosophique, qui n'est pas le pur être-en-route, c'est-à-dire l'expérience de l'errance, mais un cheminement orienté, n'est pas un simple aller, mais un retour, une remontée vers l'élémentaire, une régression vers le simple : toute méthode est anamnèse. Ce mouvement récurrent qui nous ramène là où nous sommes déjà s'accomplit dans l'espace ouvert par la différence entre la proximité ontique et la proximité ontologique : ainsi en va-t-il du « chemin vers le langage » qui nous conduit du langage en tant qu'essence de l'homme au langage en tant que tel. Mais ce chemin vers le langage s'accomplit lui-même comme chemin *dans* le langage. Cet « entrelacs de relations », Heidegger le circonscrit, comme nous l'avons déjà vu, dans « la formule du chemin » : « porter au langage le langage en tant que langage ».

Le chemin vers le langage n'est donc pas route libre, décollage, envol, mais engagement dans un « entrelacs » : le terme de *Geflecht*, dont la racine *plek renvoie au *plekein* grec et au *plicare* latin indique bien la complexité et l'interdépendance de ces relations. Mais il n'y a d'entrelacs, de multiplicité que parce que nous-mêmes en tant que parlants faisons partie de l'entrelacs, sommes pris en lui ; le *plicare* de l'entrelacs est un *implicare*². C'est pourquoi *Geflecht* (« plicité ») est le vrai nom du cercle herméneutique. Déjà, dans *Sein und Zeit*, Heidegger répugnait à nommer le rapport explicitant (*Auslegen*) un cercle :

1. Le Poème de Parménide n'est-il en effet pas le « traité de la méthode » de la philosophie occidentale ? Sur l'importance du « symbole du chemin », voir B. Snell, *La découverte de l'esprit, la genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, Combas, L'éclat, 1994, p. 315 sq.

2. Qu'on ne voie pas ici un simple jeu avec les mots : la pensée de la « duplicité » (*Zweifalt*) du présent et de la présence est intrinsèquement liée au rapport herméneutique défini, il est vrai, en un tout autre sens. Cf. AP, p. 12. Nous nous en expliquerons plus loin.

Le «cercle» dans le comprendre appartient à la structure même du sens et ce phénomène s'enracine dans la constitution existentielle du *Dasein*, dans la compréhension explicitante. L'étant pour lequel, en tant qu'être-dans-le-monde, il y va de son être même, a une structure ontologiquement circulaire. Considérant toutefois que le «cercle» relève ontologiquement du mode d'être de la présence donnée (*Vorhandenheit*) (la subsistance), on devra absolument éviter de caractériser ontologiquement par ce phénomène le *Dasein*¹.

La «circularité» consiste en un retour au point de départ : nous l'avons déjà caractérisée comme structure anamnésique du chemin. La logique pense cette circularité comme *circulus vitiosus*, comme pétition de principe, comme répétition. L'image du cercle a pour effet de nier le cheminement lui-même. La pensée explicitante (*Auslegung*) pense au contraire le cercle comme passage d'un *implicare* (au double sens de ce qui nous implique et de ce qui est implicite) à un *explicare* (au sens de l'explicité et d'une sortie du pli). La formule du chemin nomme la nécessité de déployer le *Geflecht* pour ne pas en demeurer captif : l'*Auslegen* est simultanément un *Auslösen* (un dégagement et une délivrance)². Or, c'est l'histoire qui, comme chez Hegel, est le terrain de l'explicitation. Les «jalons» du chemin sont d'abord compris comme les étapes que la pensée doit parcourir pour atteindre l'essence du langage. Le premier jalon, c'est l'interprétation anthropologique du langage qui détermine l'étape proprement métaphysique. Le deuxième jalon, c'est la tentative d'aller à la « chose même » et de dégager ainsi l'essence du langage : c'est le moment proprement phénoménologique. Le troisième jalon, c'est la saisie du propre du langage à partir de l'*Er-eignis*. Ce chemin qui se déploie comme sortie de la métaphysique se donne comme un retour au *propre*, qui est aussi une venue à ce qui nous est le plus *proche*. Dévoilant et désaliénant, le chemin nous

1. Cf. SZ, § 32, p. 153. Husserl, indiquant dans la *Krisis* la nécessité d'une démarche en «zig-zag» dans les questions d'origine, a d'une certaine manière déjà décrit le cercle herméneutique. Cf. *La crise des sciences européennes*, op. cit., § 9, p. 67 : «Nous sommes donc dans une sorte de cercle. La compréhension des commencements ne peut être obtenue qu'à partir de la science donnée dans la forme qu'elle a aujourd'hui, et par un regard en arrière sur son développement. Mais sans une compréhension des *commencements* ce développement est, en tant que *développement-de-sens*, muet. Il ne nous reste qu'une solution, c'est d'aller et venir en «zig-zag» ; les deux aspects de ce mouvement doivent s'aider l'un l'autre ».

2. Cf. AP, p. 229 : «Peut-être cet entrelacs est-il traversé par un lien qui, d'une manière sans cesse surprenante, délie le langage en ce qu'il a de propre. Il s'agit de faire l'expérience de ce lien qui délie dans l'entrelacs du langage » (trad. mod.).

reconduit à ce que nous habitons déjà : il n'est pas *Rückkehr* (retour), mais proprement *Einkehr* (arrivée). Ce qui différencie pourtant ce chemin du parcours hegélien, c'est que la désaliénation est désaliénation du soi (*Selbst*), du sujet et de l'esprit, et reconnaissance d'une co-appartenance qui replace l'homme dans la finitude et la non-maîtrise de l'être et du langage. La *Phénoménologie de l'Esprit* n'atteint son terme, le savoir absolu, que parce que l'Absolu n'est plus, comme chez Platon, *epekeina tès ousias*, parce que Hegel a dû passer par une détermination de l'Absolu comme soi (*Selbst*). Avec lui, l'Absolu est mort comme *epekeina* pour ressusciter comme conscience et comme esprit, avec lui la verticalité de l'*epekeina* se rabat sur l'horizontalité de l'histoire, du processus d'advenir à soi de l'esprit. La transcendance est devenue immanence différée de l'Absolu à soi-même : c'est là le sens de la dialectique – qui apparaît du même coup comme *solution* – en tant qu'elle diffère la parousie de l'Absolu pourtant toujours « déjà là »¹. C'est donc bien le temps, la différence, le chemin qui font alors paradoxalement problème dans une pensée qui a fait de l'histoire la vie de l'Idée. Mais si « le temps est le *concept* même qui est là », si « l'esprit se manifeste dans le temps aussi longtemps qu'il ne se saisit pas de son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps »², il est à craindre que le chemin ne soit pensé que comme un intervalle entre deux éternités dans lesquelles il s'annule en tant que chemin. Le chemin dont parle Heidegger, s'il n'est ni simple méthode, ni pure errance ne mène pourtant à rien – c'est un *Holzweg* – sinon à l'être-en-chemin lui-même (*Unterwegs-sein*), c'est-à-dire à la pure et simple endurance de cet intervalle qu'est le temps.

A. Langage et métaphysique

La métaphysique pense le langage à partir de la *glossa*, de la *phônè*, plutôt qu'à partir du *logos*, car elle le pense comme faculté et activité de l'homme : elle fait une anthropologie du langage. Les deux figures qui, pour Heidegger, dessinent l'horizon et les limites d'une telle conception du langage sont Aristote et Wilhelm von Humboldt en tant qu'ils déterminent

1. Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, t. I, p. 66 ; trad. B. Bourgeois, p. 118 : « ... Si l'absolu n'était pas et ne voulait pas être en soi et pour soi depuis le début auprès de nous ». Voir le commentaire de Heidegger, « Hegel et son concept de l'expérience », CH, p. 146 sq.

2. *Ibid.*, t. II, p. 655.

tous deux la conception du langage sur laquelle les sciences du langage se fondent : ce qui est ainsi interrogé, à travers Aristote et Humboldt, c'est en quelque sorte la préhistoire de la linguistique. Ce qui est en jeu, c'est tout d'abord la question même de signe (Aristote), puis le statut de médiation du langage (Humboldt).

Si la question du *logos*, poursuivie ailleurs, est ici laissée de côté, c'est précisément parce que le terme de *logos*, dans la multiplicité irréductible de ses sens, apparaît être un nom autant pour l'être que pour le langage. Ceci est particulièrement clair dans le moment présocratique (c'est-à-dire avant l'intérêt porté au langage en tant que *tekhnè* par les Sophistes par rapport auxquels Aristote se situera directement sur ce point), chez Héraclite, où le *logos* apparaît comme distinct du *legein* humain compris lui-même comme *homologein*¹. Chez Parménide, c'est à partir de la nomination que l'on peut saisir la force « diakosmétique » du langage². L'ordonnance des choses (*diakosmos eoikota*) se produit par le langage : « tout a été nommé lumière et nuit »³. L'Un, intégral, intact, etc. est aussi le sans-nom : on ne peut le viser que par des signes (*semata*) qui sont autant d'« analogies ontologiques »⁴. Ce qui au contraire est nommé acquiert un visage (*eidos*), et des contours (*peras*) : donner un nom à une chose, c'est la tirer hors du tout. C'est pourquoi la donation de noms, présentée dans le fragment VIII⁵ comme le fait à la fois des mortels et de la déesse, n'est pas ici pensée comme artifice, convention, mais en elle, c'est la puissance de la différence qui se manifeste⁶ : le langage participe de cette puissance qui divise le tout en multiplicité de choses apparaissantes, en *dokounta*. La *doxa* y est pensée non immédiatement comme propre à l'homme, mais comme cette puissance de différenciation qui engendre un monde. Ainsi, à chaque fois, le langage humain est-il situé par rapport au *logos* de l'être et non pas

1. Cf. Héraclite, Fragment 50.

2. Parménide, *Poème*, fragment VIII, 60.

3. *Ibid.*, fragment IX.

4. Voir à ce sujet l'interprétation d'Eugen Fink dans *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Nijhoff, Den Haag, 1957, p. 53-103, dont nous nous inspirons largement ici.

5. Fragment VIII, 54 et 8, 60.

6. La différence dont il s'agit n'est pas celle des choses finies entre elles, mais la différence originelle, celle du jour et de la nuit qui ne sont pas eux-mêmes des « étants », mais deux dimensions à partir desquelles les étants naissent à l'apparaître.

pris comme point de référence¹. Le langage apparaît alors comme *apophainesthai*, découverte, comme *deloun*, rendre manifeste.

C'est cette fonction « apophantique » du *logos* que Heidegger découvre d'abord chez Aristote au niveau de *Sein und Zeit*². Ce que l'on sait de la conception du langage chez Aristote peut faire douter de l'inspiration présocratique de l'*apophansis* aristotélicienne, d'autant plus que celle-ci ne caractérise pas tout discours, mais seulement le jugement, la proposition qui divise et compose, et que dans d'autres passages, Heidegger verra chez le même Aristote l'origine de la définition scolastique de la vérité comme adéquation, définition qui, accordant le même statut ontologique à l'énoncé et à la chose qu'il vise, les considère tous deux comme des étants subsistants, qui ne sauraient avoir entre eux un rapport de dé-couvrement. Mais ici, c'est à la fonction proprement sémantique de la *phônè* qu'il s'intéresse, à partir des premières lignes du traité *Peri hermèniās* dans lesquelles il voit la « structure classique » du langage, selon laquelle les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix, alors que sont identiques chez tous les hommes les états d'âme et les choses dont ils sont les images. Cette structure fait ainsi apparaître l'entrecroisement de deux axes : l'axe proprement symbolique ou sémantique et l'axe des images ou des impressions, déterminé par des rapports de ressemblance (*homoïōmata*). Le premier axe indique la conventionalité des signes, d'où leur variété historique. Le second axe est au contraire l'axe des rapports naturels et donc immuables. L'intérêt de ce schéma réside précisément dans la coupure instaurée entre les choses et les mots dont « le rapport devient problématique et révoquant »³. Le rapport de ressemblance ne joue qu'entre les *pathēmata tēs psukhēs* et les *pragmata*, non plus entre ces dernières et les signes : « entre les noms et les choses, la ressemblance n'est pas complète : les noms sont en nombre limité, ainsi que

1. Cette interprétation, qui fait ressortir l'affinité extrême de la pensée heideggérienne et de la pensée présocratique, prête *autant* à cette dernière qu'elle l'éclaire *en retour* : elle se donne donc elle-même comme une herméneutique, qu'il faudrait opposer aux lectures historico-philologiques, philosophiques (par exemple à celle de Hegel), aux lectures « ethnologiques » aussi, et montrer que, par ce qu'elle prête aux présocratiques, elle est parfois plus proche de ces penseurs du commencement que les lectures qui se veulent « objectives » et attestent par là de leur provenance métaphysique.

2. Cf. SZ, § 7 b, p. 32.

3. Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1972, p. 108.

la pluralité des définitions, tandis que les choses sont infinies en nombre »¹. Le langage ne manifeste pas, il signifie « non pas, comme il a été dit, comme un instrument naturel, mais par convention »².

Dans *Sein und Zeit*, Heidegger voyait dans la détermination du rapport entre les affections de l'âme et les choses comme rapport de ressemblance et de reflet, l'origine de la définition scolastique de la vérité³. Aubenque fait remarquer à ce sujet qu'Aristote oppose plutôt *homoiōma* à *symbola* au sens où un rapport immédiat et naturel s'oppose à un rapport conventionnel⁴. Mais ceci ne justifie pas l'emploi du terme *homoiōma* qui implique bien effectivement un rapport de duplication qui n'est pas sans annoncer le rapport d'imprégnation de la *phantasia* stoïcienne. Quoi qu'il en soit, Heidegger ici tend par sa traduction et son commentaire à atténuer et même à supprimer la distinction des deux axes : il comprend le rapport caractères-sons, le rapport sons-états d'âme et le rapport états d'âme-choses comme des rapports identiques de monstration, non pas au sens vague de désignation, mais « à partir du montrer au sens de laisser-apparaître »⁵. On peut se demander là encore si ce que vise Heidegger, ce n'est pas moins la conception du langage d'Aristote lui-même que le réseau de rapports qu'elle met en lumière. En ce qui concerne Aristote, la lecture qu'en fait Heidegger reste dans l'ambiguïté : Aristote est tantôt compris dans l'horizon de la pensée hellénistique (à propos de l'image dans l'âme des choses) tantôt tiré du côté des Présocratiques (à propos du *logos* apophantique). Cette ambiguïté est sans doute celle d'Aristote lui-même⁶, mais il n'en demeure pas moins que la sémantique qu'il annonce et qui sera développée par les Stoïciens correspond bien à la conception d'un langage purement humain dont la finalité réside dans la communication, l'échange, bien que ceux-ci

1. Aristote, *Réfutations sophistiques*, 165 a 10 sq (cité par Aubenque, *op. cit.*, p. 108).

2. Aubenque (*op. cit.*, p. 113) fait remarquer à juste titre que si le langage est dit par ailleurs *deloun*, ce mot signifie en grec faire voir au sens de montrer du doigt, désigner, et que le rapport de désignation est compris comme rapport pratique de distinction et de reconnaissance.

3. Cf. SZ, §, 44 a, p. 214.

4. Cf. Aubenque, *op. cit.*, p. 107, note 2.

5. AP, p. 231.

6. Heidegger le montre dans son commentaire de *Physique B I* (Q II, p. 165 sq.). Aristote y est vu comme proche des Présocratiques, ce qui implique pourtant déjà une certaine distance par rapport à eux bien marquée par Heidegger. Ici il est au contraire invoqué comme déterminant la conception classique du langage.

s'accomplissent au niveau de généralité qui définit le discours. C'est à ce niveau qu'on peut considérer cette conception comme classique, justement parce qu'elle ne pense pas le langage au sens de découverte, de dévoilement.

Le schéma aristotélicien est donc pensé lui-même comme recouvrement de la fonction apophantique du langage, si du moins on ne « traduit » pas *symbolon* et *sêmeion* par monstration. C'est d'ailleurs ce qu'admet implicitement Heidegger lorsqu'il déclare que « le rapport du montrer à ce qu'il montre [...] n'a jamais été déployé purement à partir de lui-même et de sa provenance »¹. Jamais – c'est-à-dire pas non plus dans le *logos* d'Héraclite, ni dans l'*onomasthai* de Parménide, car les Présocratiques ont plus vécu et pensé dans l'*apophainesthai* qu'ils ne l'ont lui-même pensé. Et ceci se conçoit d'autant mieux si l'on prend garde au fait que c'est le propre du langage que de ne pas permettre d'être réfléchi, parce qu'il ne renvoie pas à lui-même (la monologie au sens heideggérien ne sera pas comprise comme rapport réflexif) et qu'au contraire il se retire pour ouvrir l'espace au sein duquel quelque chose peut devenir visible. S'il est une expérience du langage qu'on puisse faire, c'est donc bien celle de son retrait. Mais là où le langage devient problème, le propre du langage est donc nécessairement recouvert, car c'est le moment de son plus grand retrait. C'est ce qui se passe avec le stoïcisme, dans lequel le langage est véritablement promu au rang de problème autonome. Avec les Stoïciens, le rapport du signe au montrer s'inverse : le découverte est confisqué au profit de la désignation, le signe, d'organe du découverte et lieu de la monstration, devient instrument d'une désignation et ne renvoie plus qu'à d'autres signes avec lesquels il forme un monde autonome. La théorie stoïcienne du langage se présente en effet comme une pure sémantique, et c'est d'ailleurs sur ce point qu'elle a des résonances si modernes – au sens où la « science » du langage, la linguistique paraît effectivement commencer avec eux. La coupure introduite par Aristote entre les mots et les choses (sous le nom de *symbolon* : ce qui tient ensemble ce qui est séparé) est radicalisé par les Stoïciens : le *lekton* (le *dictum*, l'exprimé) parce qu'il n'est pas corps, n'a pas de place dans le monde des corps. La *phônè* elle-même, qui est pourtant d'origine corporelle, n'est humaine que parce que « significatrice et émise

1. AP, p. 231 (trad. mod.).

par la pensée »¹ et n'appartient pas à la *phusis*. Le problème qui se posera au stoïcisme sera précisément un problème d'adéquation, d'*homologia* entre le *lekton* et le *logos* (au sens présocratique redécouvert par le moment stoïcien)². Cette sémantique pure consacre donc l'ambiguïté de la démarche stoïcienne qui, commençant par ne plus comprendre le discours comme partie intégrante de l'être, est cependant conduite à postuler la correspondance totale de l'être au discours dans la figure du Destin, attribuant du même coup le même statut ontologique aux deux strates.

Ce qui s'est donc fondé en fait de théorie du langage dans l'Antiquité grecque, c'est la théorie de l'équivalence ontologique des mots et des choses dans la même dimension de la présence subsistante : ce qui explique le centrage sur l'*émission* du langage. Une telle « phonétique » prépare et annonce une conception anthropologique du langage. Mais si à ce point Heidegger choisit de considérer la « culmination » de cette conception du langage dans l'œuvre de Humboldt, c'est précisément parce qu'avec celui-ci, le langage, pensé dans l'horizon de la *Bildung* – mot qui signifie à la fois culture et formation – n'est pas seulement pensé comme activité de l'homme, mais avènement et promotion de celui-ci.

Il serait nécessaire, ce qui ne peut être entrepris ici, d'analyser en détail la conception humboldtienne du langage pour montrer comment sur de nombreux points, elle est en concordance avec ou elle annonce les réflexions de Heidegger. Le signe le plus certain de cette correspondance, on peut le voir dans le fait que c'est une citation de Humboldt qui clôt la conférence, citation qui a trait à l'historicité de la langue et au travail du temps en elle. Car l'essentiel, à ce niveau, de la conception humboldtienne du langage réside dans l'idée d'une diversité non réductible des langues en tant qu'elles sont des individualités et dans la détermination de la langue comme processus, comme capacité de création de formes toujours nouvelles sur la base de formes déjà incarnées dans la matière sonore, capacité qu'il faut donc peut-être plutôt comprendre comme une

1. Cf. Diogène Laërce, « Zénon, Théorie du langage », dans *Vie et opinions des philosophes, Les Stoïciens*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1962, p. 34.

2. Ici s'imposerait toute une analyse de la logique stoïcienne qu'il faudrait produire pour confirmer l'hypothèse heideggérienne d'un changement de la vérité en adéquation avant sa formulation scolastique.

« réorganisation » que comme une « production »¹. La diversité originaire des langues implique donc précisément que celles-ci ne sont pas des miroirs du monde, mais que c'est au contraire à chaque fois le monde qui se constitue dans la langue, et qu'il s'y constitue comme monde singulier, l'universel apparaissant alors comme l'interdépendance des langues et des nations dans l'unité téléologique de l'humanité². Le langage ne semble donc déterminé ni par la communication – c'est au contraire le langage qui déploie l'horizon de toute communication possible – ni par la fonction de désignation – le monde n'est pas hors langage, parce qu'il n'est pas préexistant à celui-ci –, mais il est « le moyen, sinon absolu, du moins sensible, par lequel l'homme donne forme *en même temps* à lui-même et au monde ou plutôt devient conscient de lui-même en projetant un monde hors de lui »³. Cette formation est comprise comme information d'une matière (son) par une forme : celle-ci est la forme linguistique interne, c'est-à-dire le « travail de l'esprit » pour exprimer la pensée dans la matière sonore.

Heidegger voit dans une telle conception du langage la culmination de la métaphysique au sens précis où celle-ci s'y achève par ce que l'on peut bien nommer en effet une « révolution copernicienne » du langage qui, d'instrument de désignation et de communication devient *force* constituante de l'esprit et *médiation absolue* au sens où en lui se réalise la synthèse de l'homme et du monde, du sujet et de ses objets. La critique de Heidegger porte sur deux points. D'abord sur le fait que le langage est pensé « par rapport à autre chose », en tant qu'il n'est reconnu que comme « une » activité de l'esprit parmi d'autres. Cette objection est discutable, car si le langage est bien rapporté à l'esprit, ce n'est pas comme *une* de ses manifestations, mais comme *la* manifestation de la force et de l'« énergie »

1. Cf. Ole Hansen-Love, *La révolution copernicienne du langage dans l'œuvre de Humboldt*, Paris, Vrin, 1972, p. 73. L'idée d'une préexistence du donné, d'un travail toujours déjà en œuvre de l'esprit est très fortement accentuée chez Humboldt, penseur de historicité irréductible de la langue.

2. Cette tension entre l'individuel et l'universel, relevé aussi par Heidegger est particulièrement significative du moment romantique-hegélien. Cf. Novalis : « L'essence propre du romantisme, c'est de rendre absolu, d'universaliser et de classer le moment individuel ou la situation individuelle » (Minor, III, 342).

3. Lettre de Humboldt à Schiller d'octobre 1800 (je souligne), citée par O. Hansen-Love, *op. cit.*, p. 25.

de l'esprit¹. La seconde objection, plus décisive, porte sur la détermination de l'esprit comme *énergie*. Le pouvoir informant du langage, sa détermination comme *energeia* – au sens leibnizien de force et non plus au sens aristotélicien de rassemblement de la présence – sont solidaires d'une métaphysique de la subjectivité qui trouve son expression philosophique chez Hegel. C'est donc bien parce qu'il est compris à partir de l'homme conçu comme *subjectum*, c'est-à-dire comme « centre de référence de l'étant en tant que tel »², et non seulement parce qu'il est déterminé comme activité humaine spécifique, que le langage défini comme *energeia* n'est finalement pas pensé à partir de ce qui lui est propre. Car si tout apparaît sous le visage du langage, si tout se constitue dans le langage, ce n'est que parce que la puissance informante du sujet a pu s'assimiler tout être et toute présence sous la forme de la re-présence à soi, le soi (*Selbst*) en devenant alors le référant absolu.

B. *Phénoménologie du langage*

Pour trouver l'essence du langage, il faut abandonner un certain mode de pensée, la pensée explicative (*Erklären*) qui rend compte de l'étant par son être, car elle comprend l'être comme fondement ou raison. Or seul l'étant a une raison. On ne peut réclamer pour l'être aucune raison première, aucun fondement : « L'être demeure sans raison, parce qu'il est lui-même la raison, le fondement »³. La pensée explicative est soumise entièrement au principe de raison : en tant que telle, elle est la pensée métaphysique et logique qui pense l'étant à partir de son fondement – l'être – sans penser l'être lui-même qui en tant que fondement (*Grund*) demeure lui-même sans-fond (*Ab-grund*). L'être fonde le principe de raison et ne lui obéit pas, ne tombe pas sous sa validité : il *se retire* donc de toute explication. Il est le pourquoi de l'étant et son « parce que nomme cette

1. Ce qui implique l'irréductibilité de l'activité linguistique à d'autres activités humaines et son immanence à l'humanité : « Il faut voir [dans la langue] non un produit de l'action volontaire, mais une émanation involontaire de l'esprit, non un ouvrage que les nations ont façonné, mais un don gracieux que leur a octroyé leur destin le plus intime. Elles s'en servent sans savoir par quelles opérations elles l'ont constitué » (*De la diversité*, cité par O. Hansen-Love, *op. cit.*, p. 45). Il n'y a pas d'origine assignable au langage.

2. CH, p. 115.

3. PR, p. 262.

présence qui porte et devant laquelle nous ne pouvons que rester en arrêt »¹. La pensée explicative fait entrer tout étant dans un réseau de causes et d'effets qui n'atteignent jamais son être propre (son *Wesen* au sens verbal), puisqu'elle le pense dans la dimension du présent (*als Anwesende*) sans prendre garde à l'événement de sa venue à la présence (*Anwesenung*)² : ainsi les théories du langage expliquent le langage en le comprenant comme un étant (un « présent ») à partir des sons articulés, de la *phônè*. Les mots mêmes de langue, *language*, *lingua*, indiquent indifféremment l'activité de parole et l'organe qui l'effectue³. Et même là où, chez Humboldt, le langage est pensé comme force, puissance informante d'une matière sensible, dans le cadre de sa théorie de la *Darstellung* (présentation) qui doit beaucoup à Kant⁴, c'est encore le son articulé qui est « le fondement et l'essence de tout parler »⁵, car c'est lui seul qui rend possible l'expression de la pensée⁶.

Il faut donc accéder à la pensée phénoménologique, qui ne tente plus d'expliquer, mais de décrire les choses telles qu'elles *se* présentent. Une telle pensée, qui se donne comme clarification (*Erläuterung*) du *Wesen* (au sens verbal) des choses, ne peut plus prendre appui sur des concepts généraux, mais s'en tient à, c'est-à-dire s'engage dans, l'expérience du langage. Or l'expérience (*Erfahrung*) du langage saisit aussi celui-ci au niveau du parler, non plus au niveau de l'effectuation de celui-ci, mais dans

1. *Ibid.*, p. 265.

2. Heidegger utilise ce mot qui a le sens très fort d'entrée dans la présence à propos de la *phusis* aristotélicienne (cf. Q II, p. 211, note du traducteur).

3. Cf. AP, p. 230. On comprend à partir de là la décision du traducteur de traduire « *Sprache* » par parole, et non par langage, traduction non reprise ici, essentiellement pour des raisons de convention. Comme Heidegger le souligne, on retrouve en allemand la même corrélation avec *Mundart*, dialecte, mot qui signifie littéralement « manière de bouche » ; quant à *sprechen*, son étymologie n'est pas sûre, mais ce mot peut être rapproché du suédois *spraka* qui signifie crépiter, craquer, ce qui indiquerait donc qu'ici le langage est saisi immédiatement comme son pur non encore rapporté à l'homme.

4. Rappelons que la *Darstellung*, en tant que mise en scène d'une idée dans une image, suppose la théorie du schématisme kantien.

5. Humboldt, *De la diversité de structure du langage humain*, § 10 (cité par Heidegger, AP, p. 232).

6. Dans la pensée de Humboldt, ce n'est pas la langue (organe de la phonation) qui sert d'image à la langue (activité de parole), mais c'est cette dernière qui est comprise comme « *das bildende Organ des Gedanken* », « l'organe qui donne forme à la pensée ». Il y a cependant un rapport « dialectique » entre le son et la pensée, au sens où c'est aussi la pensée qui s'objective dans la parole.

son déploiement. À ce niveau phénoménologique, le parler n'est pas rapporté au parlant comme l'effet à sa cause, mais comme venue à la présence de celui-ci, en tant que par la parole il habite un monde dans lequel il peut se référer aux choses et communiquer avec ses semblables. Le parler n'est donc plus pensé comme faculté de l'homme, même spécifique et déterminante (au sens de sa définition traditionnelle comme *zôon logon ekhon*), mais comme ce en quoi les parlants accèdent comme tels à la présence : le parler ne distingue pas seulement l'homme, mais il le promet. Le parler n'est pas ici défini par la seule émission de sons articulés : la perception de ceux-ci n'est d'ailleurs pas première et requiert un niveau d'abstraction élevée. La *phônè* au sens phénoménologique ne renvoie pas à la matérialité du son articulé, pas plus qu'au processus de la phonation, mais elle est l'ordre de la présence à soi ou de la manifestation de soi. C'est pourquoi on peut dégager une multiplicité d'éléments et de relations au niveau de la parole ainsi comprise sans que l'explication « phonético-acoustico-physiologique » soit jamais invoquée.

Cette analyse phénoménologique permet de distinguer d'une part les différentes modalités de ce qui est « objet » de parole, en tant que *Angesprochenes* (ce qui accède purement et simplement au rang d'objet de parole), *Besprochenes* (ce qui est discuté), *Durchgesprochenes* (ce qui est débattu), et d'autre part le formulé en général (*Gesprochenes*) au sens de « ce dont on parle » opposé à ce qui fait l'objet d'une énonciation (*Ausgesprochenes*) ou plutôt à l'énoncé comme tel. Cette dernière opposition est la plus fondamentale car elle recouvre la différence entre l'ordre de ce qui accède à la parole (*Gesprochenes*) – qui comme tel n'est compréhensible que par rapport à un « informulé » (*Ungesprochenes*), à ce qui n'est pas encore objet de parole ou ce qui ne peut le devenir – et l'ordre de ce qu'énonce la parole et qui comme tel peut ou non être retenu et transmis (*Ausgesprochenes*). La difficulté de l'analyse ainsi tentée provient de la multiplicité des modalités du parler, à laquelle on ne peut assigner aucune unité. Car ce qui la rend possible est précisément la coupure instaurée entre d'une part les rapports multiples de la parole à ses objets ou à ses thèmes et d'autre part le sujet parlant. Une pure théorie des significations ne peut suffire à la saisie de ce qui fonde leur statut de signification, à la saisie de leur être signifiant comme tel. Heidegger nous en a d'ailleurs d'emblée avertis : « Or, c'est une chose d'ordonner dans toute sa diversité ce qui se montre dans le déploiement du langage (*Sprachwesen*), c'en est une autre de rassembler le regard sur ce qui unifie à partir de soi ce qui appartient

ensemble, dans la mesure où ce qui unifie accorde au déploiement du langage une unité qui lui est propre »¹. Pour cela, il faut changer de niveau.

Heidegger fait ici intervenir la notion d'épure ou d'esquisse de l'être du langage (*Aufriss des Sprachwesens*) pour désigner l'assemblage des modalités du parler déjà nommées. Le choix même du terme est curieux : *Aufriss* est un terme technique qui signifie en architecture vue en élévation ou projection verticale d'un objet ; il s'oppose à *Grundriss*, à la vue en plan ou projection horizontale². Or Heidegger précise qu'il comprend ce terme par rapport au sens fort du verbe *reissen* qui signifie entailler, creuser un sillon : « *Einen Acker auf- und umreissen* (défricher et retourner un champ) signifie pourtant encore aujourd'hui en dialecte : tracer des sillons. Ils défrichent (*aufreissen*) le champ pour qu'il abrite germes et croissances »³. La « métaphore » est alors claire : c'est une métaphore d'inscription ; le verbe *reissen* (*ritzen*) vient de la racine **uer* (voir le grec *rhinè* : trait, flèche) qui a donné l'anglais *to write* et qui signifie tracer, inscrire, écrire. Dans le *trait*, dans l'*in-scrit*, quelque chose peut s'abriter, quelque chose peut venir au jour. Ce qui signifie que l'épure de l'être du langage dessine les contours d'un espace d'inscription et d'apparition ; les modalités du parler (ou les modalités des significations) pensées comme co-appartenantes dans l'unité d'une structure (*Gefüge*) d'inscription sont le « lieu » d'apparition du Dire. La « métaphore » de l'*Aufriss* – consciemment et laborieusement produite – nous permet de penser les modalités du parler comme l'empreinte d'une monstration, comme le réceptacle et l'habitable de celle-ci⁴.

Nous pouvons alors effectuer le changement de niveau requis, c'est-à-dire passer du plan des signes au plan de ce dont ils sont l'empreinte. Précisons encore : les signes sont produits au profit d'un montrer, d'un laisser-apparaître. Ceci nous permettra peut-être de donner une « définition adéquate » du son articulé : il n'est ni « émission de sons » (*phônè* d'Aristote) ni matière du travail de l'esprit (Humboldt), mais doit être

1. AP, p. 236 (trad. mod.).

2. *Aufriss* et surtout *Grundriss* sont aussi employés dans le sens d'abrégé, de compendium.

3. AP, p. 238 (je souligne).

4. Il est intéressant de noter que au tout début du texte (p. 229) le même terme d'*Aufriss* a été employé à propos de l'essence de l'homme : « La capacité de parler distingue l'homme en tant qu'homme. Cette distinction contient l'esquisse (*Aufriss*) du déploiement de son être ». L'homme est *inscrit* dans le langage.

pensé comme provenant du dire. La distinction du parler et du dire qui intervient alors n'est pas la différence de deux strates qu'il faudrait entreprendre de relier ensemble, mais le dire est ce qui fonde l'unité de la multiplicité des modalités du parler. Le dire est compris à partir du vieux mot *sagan* qui signifie « montrer, laisser-apparaître, laisser-voir et laisser-entendre »¹. Il est dès lors possible de reconsidérer les modalités du parler à partir du dire. Le dire n'est pas le formulé (*Gesprochenes*) parce qu'en celui-ci peut-être dit (montré) quelque chose dont il ne parle pas : le dire n'est pas équivalent au thème. Par contre, l'informulé (*Ungesprochenes*) n'est pas seulement l'imprononcé, mais le *non-dit* : ce qui n'a pas encore accédé à l'apparaître ou qui ne peut y accéder (au sens de l'immontrable, de ce qui se retire en tant que secret). Dire et Montrer sont pensés ensemble. Heidegger utilise pour les désigner deux termes du vieil allemand, *die Sage* et *die Zeige*, pour éviter qu'on ne les pense à partir de leur sens affaibli, mais surtout pour indiquer par là qu'ils ne sauraient être compris comme des actes humains alors qu'ils sont des modes de l'éclaircie. Car le niveau alors atteint est celui où le langage apparaît « surprenant » (*befremdend*), c'est-à-dire totalement étranger à l'homme, in-humain : « Même là où le montrer s'accomplit par notre dire, un se-laisser montrer précède ce montrer en tant qu'indication (*Hinweisen*) »². Le Montrer ne dépend pas de l'homme, le montrer proprement humain ne peut jamais montrer (dire) que ce qui est déjà par avance montrable (dicible), c'est-à-dire ce qui a déjà accédé à l'éclaircie. Le rapport s'est donc totalement inversé entre l'homme et le langage, le parler et le montrer. Nous sommes portés au point de la plus grande révolution entre l'homme et l'être, au niveau de ce que certains nomment la « structure théologique »³ de la pensée heideggérienne, puisqu'elle annonce ici la non maîtrise du langage par l'homme. Ceci s'exprime de deux manières :

1) Le parler humain est défini comme un entendre (*Hören*). L'entendre a joué un grand rôle dans l'analytique existentielle, où il est défini comme « être-ouvert existentiel du *Dasein* en tant qu'être-avec pour les autres » : il

1. AP, p. 239 (trad. mod.).

2. AP, p. 241 (trad. mod.).

3. C'est par exemple l'expression utilisée par Ruben Guilead dans *Être et liberté, Une étude sur le dernier Heidegger*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1965, p. 114. Voir à ce sujet mon article, « Heidegger et la théologie », *Revue Philosophique de Louvain*, tome 92, n°2-3, mai-août 1994, p. 226-245.

constitue donc la possibilité même de l'être-avec-autrui. Mais il institue aussi nécessairement le rapport du *Dasein* à lui-même : « L'entendre constitue même l'être-ouvert primordial et authentique du *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre, en tant qu'entente de la voix de l'ami que tout *Dasein* comporte en lui-même. Le *Dasein* entend, parce qu'il comprend. En tant qu'être-dans-le-monde compréhensif avec autrui, il est « à l'écoute » et « sous l'obédience » (« *hörig* ») de ceux avec lesquels il coexiste et de lui-même et il appartient à cette obédience »¹. Enfin l'*Hören* doit être compris comme « écoute » (au sens où celle-ci est plus originelle que l'ouïe au sens psycho-physique) en tant qu'elle manifeste l'être-auprès de l'étant intramondain du *Dasein* : « “De prime abord”, nous n'entendons jamais des bruits ou des complexes sonores, mais la voiture qui grince, la motocyclette »². L'*Hören* apparaît donc ici comme présence à autrui, présence à soi, présence au monde. Forme de la « réceptivité » du *Dasein*, il est indissolublement celle de son ouverture, mais aussi celle de sa dépendance (*Horchen*, écouter, renvoie à *Gehorchen*, obéir) du fait de son appartenance (*Hören* renvoie à *Gehören*, appartenir) au langage. C'est pourquoi « le parler n'est pas en même temps, mais *avant tout* un entendre »³. S'agit-il là d'une entente de soi-même ? : « Le parler est de soi-même un entendre. Il est l'entente du langage que nous parlons »⁴. Le parler n'est pas le langage, c'est pourquoi il faut dire : « Nous ne parlons pas seulement le langage, nous parlons à *partir* de lui »⁵. L'écoute n'est pas ici déterminée comme écoute de soi, n'est plus la propre présence à soi de la *phônè* phénoménologique au sens où « quand je parle, il appartient à l'essence phénoménologique de cette opération que *je m'entende dans le temps où je parle* »⁶. La circularité du soi est brisée par la structure ekstatique du *Dasein*, dont la présence à soi « dans la voix de l'ami » n'est pas fondement de la présence aux autres et au monde, mais au contraire saisie de sa plus indépassable finitude⁷. L'*Hören* n'est pas un s'entendre parler et

1. SZ, § 34, p. 163.

2. *Ibid.*

3. AP, p. 241 (trad. mod.).

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967, p. 87.

7. Le rapport entre le langage et la mort (Cf. AP, p. 201) s'articule déjà ici : le *Dasein* n'est pas « maître » de soi, il ne se comprend qu'à partir de ses possibilités dont la plus fondamentale est la mort.

un se comprendre soi-même, mais entente *du* langage ; loin de réinstaller une quelconque circularité du *Selbst*, l'entendre est le maintien (*Verhalten*) le plus décisif de l'homme en l'*Ereignis*, son dé-centrement le plus intime. Maintien et dé-centrement qu'il ne faudrait pas penser comme simple dépendance, mais comme co-appartenance.

2) Ce n'est pas l'homme mais le langage qui parle : *Die Sprache spricht*¹. Non qu'il s'agisse de retirer à l'homme son pouvoir de parole, ou d'affirmer une systématité autonome des significations dont les sujets parlants ne seraient que les instruments. Il faut rattacher cette expression à toutes celles qui s'y apparentent dans le langage de Heidegger, aux tautologies du type « *die Sprache ist die Sprache* »² et aux propositions auto-prédicatives plus abondantes encore, comme : « *die Zeit zeitigt* », « *Der Raum räumt* »³, ou encore « *die Welt weltet* », « *das Ereignis ereignet* », etc. D'un point de vue logique, de telles affirmations sont vides de sens. Et pourtant Heidegger les emploie précisément pour dépasser le point de vue purement logique : les tautologies sont des moyens de mettre en échec la pensée explicative (qui rattache tout être à autre chose qu'à lui-même par le biais de la causalité) et des réitérations formelles du cercle herméneutique. Quant aux propositions auto-prédicatives, elles sont invoquées pour neutraliser la position d'un sujet distinct de l'activité qui l'exprime : « le langage parle » signifie donc qu'il ne faut pas assigner au parler d'autre origine que lui-même.

Faire une phénoménologie du langage a donc conduit au plus grand écart entre le Dire (*die Sage*) et le parler : en cherchant à fonder ce dernier, nous avons fait du Dire le critère de toute présence et absence, en tant qu'il est « le Montrer (*die Zeige*) qui s'étend à toutes les régions de la présence »⁴ et nous avons retiré à l'homme toute part essentielle au langage. Voir l'essence du langage dans un tel Dire ne conduit-elle pas à « hausser le langage au niveau d'un être fantastique, existant en soi et que nous ne trouvons nulle part tant que nous réfléchissons avec bon sens sur le

1. AP, p. 241.

2. *Ibid.*, p. 14 : « Nous ne voudrions suivre par la pensée que le langage lui-même. Le langage est lui-même : le langage et rien de plus. ». Et p. 15 : « Nous suivons par la pensée le langage et prenons en cela comme signe indicatif (*leitenden Wink*) cette proposition étrange : le langage est langage. Cette proposition ne nous porte vers rien d'autre, où le langage se fonderait » (trad. mod.).

3. *Ibid.*, p. 199.

4. *Ibid.*, p. 241 (trad. mod.).

langage ? »¹. Ce qu'il s'agit maintenant de comprendre c'est le lien qui unit Dire et parler, le langage en tant que Montrer et le parler humain qui y répond. Il faut penser leur co-appartenance, c'est-à-dire le lieu de leur correspondance.

C. Langage et Ereignis

L'*Ereignis*, mot que nous laissons pour l'instant intraduit², est le nom le plus propre du rapport entre l'être et l'essence de l'homme, car il n'en fait pas deux termes séparés : penser leur co-appartenance (*Zusammengehören*) à partir de l'*Ereignis*, c'est la penser comme co-appartenance (*Zusammengehören*), c'est-à-dire comme entre-appartenance (*Zu-einander-gehören*)³ : non plus comme l'unité d'une multiplicité de rapports, mais comme appartenance au Même à partir duquel se distinguent les termes du rapport. C'est pourquoi, si nous pensons à partir de l'*Ereignis*, nous ne pouvons plus penser à la manière de la métaphysique en demandant : qu'est-ce que le langage ? qu'est-ce que l'être ? qu'est-ce que l'homme ? Car ainsi nous retombons dans la multiplicité d'un soi-disant donné, alors que ce qui est seul donné, c'est le rapport lui-même, l'*Ereignis* en tant qu'il est le rassemblement de ce qui est posé (*gesetzt*) à partir de lui et donc « le statut (*Gesetz*), dans la mesure où il rassemble dans l'appropriation (*Ereignen*) les mortels dans le déploiement de leur être et les y maintient »⁴. Le rapport entre l'être et l'homme doit être pensé comme identité, non l'identité logique qui voit en celle-ci une égalité, mais selon la même origine qui parle dans la parole de Parménide : *To gar auto noein estin te kai einai*, et qui n'est pas un trait de l'être, mais dont l'être est un trait, cette même origine devant être pensée comme correspondance, accord, appropriation de l'un à l'autre : « En l'homme règne un appartenir à l'être,

1. *Ibid.*

2. Heidegger considère que le terme d'*Ereignis*, en tant qu'il nomme le rapport de ce qui est en question dans « être et temps » et dans « temps et être » (« Temps et être », Q IV, p. 17) ne relève pas d'une décision terminologique qui lui serait propre, mais doit au contraire être considéré, comme l'est le mot *alètheia* pour le grec, comme « la plus haute dot » de l'idiome allemand, (« Lettre à Richardson », Q IV, p. 188) et demeure aussi intraduisible que le *logos* grec ou le *Tao* chinois (Q I, p. 270).

3. *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 20 sq. : « Identité et différence », trad. par A. Préau, Q I, p. 262-63.

4. AP, p. 248 (trad. mod.).

lequel appartenir est à l'écoute de l'être parce qu'il lui est transmis»¹ et réciproquement : «L'être ne se déploie (*west*) et ne perdure (*währt*) qu'en con-cernant (*an-geht*) l'homme par sa revendication»². A la levée de l'être, répond la levée de l'homme : «Mais l'être lui-même nous appartient : car ce n'est qu'auprès de nous qu'il peut se déployer (*wesen*) en tant qu'être), c'est-à-dire venir à la présence (*an-wesen*)»³. L'*Ereignis* désigne donc la tentative de sortir de la métaphysique pour penser le rapport de l'être à l'homme comme appropriation de l'un à l'autre (*Ver-eignung*) à partir de leur entre-appartenance. Il ne faut pas penser cette entre-appartenance au sens d'un quelconque ajustement des deux, mais comme l'appropriement (*Ereignis*) de l'un à l'autre. L'*Ereignis* n'est pas d'ordre événementiel (c'est là le sens banal de *ereignen*), car il n'est pas pris dans l'ordre des causes et des effets, il ne se laisse rapporter à rien d'autre qu'à lui-même, il est ce qui «approprie» l'être et l'homme, ce qui «regarde» l'homme, ce qui l'appelle à la correspondance : tout cela recouvre la multiplicité de sens de *er-eignen* qui signifie originellement *er-aügen*, c'est-à-dire regarder (de *ouga*, œil), «appeler à soi du regard, ap-proprier»⁴; mais en même temps il est, conformément à sa signification habituelle, un se produire (*sich ereignen*), une naissance et une apparition : «L'*Ereignen* n'est pas le produit (résultat) d'autre chose), mais la donation (*die Ergebnis*) dont seul le don expansif (*reichendes Geben*) octroie quelque chose comme un «il y a» (*es gibt*) dont «l'être» (*das Sein*) a encore besoin pour accéder à son être propre en tant que présence»⁵. L'être n'est pas l'*Ereignis* lui-même. L'être, qu'on l'écrive avec un y (*das Seyn*)⁶ ou qu'on l'écrive barré (*das Sein*)⁷ demeure encore une détermination métaphysique, même là où «ce mot nommerait pour un instant ce Même digne de question dans lequel l'essence de l'homme et l'essence de l'être s'entr'appartiennent»⁸. Car on le pense d'après une «habitude presque inextirpable [...] comme un en-face (*Gegenüber*) se tenant en soi et ne parvenant qu'*ensuite* de temps à

1. *Identität und Differenz*, op. cit., p. 22 ; QI, p. 265 (trad. mod.).

2. *Ibid.*, p. 23 ; QI, p. 265 (trad. mod.).

3. *Ibid.*, p. 24 ; QI, p. 266 (trad. mod.).

4. *Ibid.*, p. 28 ; QI, p. 270.

5. AP, p. 246 (trad. mod.).

6. Comme Heidegger commence à le faire dès 1936, dans les *Beiträge zur Philosophie* (Contributions à la philosophie), GA 69.

7. Cf. *Zur Seinsfrage*, Frankfurt-am-Main, Klostermann, 1959, p. 29 ; QI, p. 232.

8. *Ibid.*, p. 29 ; QI, p. 230.

autre jusqu'à l'homme »¹. La confusion provoquée par l'emploi du mot être, qui ne désigne pas l'être de l'étant dans sa totalité, mais l'être en son sens propre, c'est-à-dire l'éclaircie (*Lichtung*) elle-même², est d'ailleurs d'essence historique, car elle permet la remontée vers le lieu de la métaphysique, puisque « l'être se laisse penser à partir de l'*Ereignis* à l'égard de sa provenance essentielle »³. L'*Ereignis* est le *singulare tantum*⁴ en tant qu'unique lieu et unique fondement des déterminations métaphysiques, « ce domaine oscillant en soi, à travers lequel l'homme et l'être s'atteignent l'un l'autre dans leur déploiement, conquièrent leur être (*Wesende*) en même temps qu'ils perdent les déterminations que la métaphysique leur a prêtées »⁵.

L'*Ereignis* se déploie comme langage. Le Dire, au sens de montrer est le dire du jeu du monde (*Weltspiel*) : « *Sagen* (dire), *sagan* signifie montrer : laisser-apparaître, donner l'ouvert (*frei-geben*) en une éclaircie qui est aussi occultation comme l'offrande (*dar-reichen*) de ce que nous nommons monde »⁶. Le dire n'est dire humain que comme re-dire (non au sens d'une simple duplication du Dire mais au sens de l'*homologeïn* héraclitéen) et le parler humain n'est pas à comprendre à partir des organes de la parole, mais comme ce par quoi le langage appartient à la terre⁷ en tant Dire de l'entre-appartenance du ciel et de la terre, lesquels ne sont plus opposés comme le sensible et le non-sensible, mais renvoient au contre l'un à l'autre comme l'ouvert (du ciel) qui requiert pour apparaître l'obscurité de ce qui se retire en soi (la terre) : il est cette différence (*Unter-schied*)⁸ originelle dont le *Poème* de Parménide disait l'avènement. La parole humaine re-pro-duit cette différence en tant que par la sonorité elle indique les régions du monde. Le Dire est donc l'*Ereignis* lui-même, du moins son mode le plus « propre ». C'est pourquoi il s'agit de comprendre maintenant le rapport

1. *Ibid.*, p. 30 (souligné par nous) ; QI, p. 232. Cf. AP, p. 109 : « Ce mot [être] appartient au langage de la métaphysique alors que je l'utilise pour désigner la tentative qui veut amener l'essence de la métaphysique au jour et ainsi enfin dans ses limites ».

2. Cf. AP, p. 105.

3. *Ibid.*, p. 249, note 19.

4. *Identität und Differenz, op. cit.*, p. 29 ; QI, p. 270.

5. *Ibid.*, p. 30 ; QI, p. 272 (trad. mod.).

6. AP, p. 185 (trad. mod.).

7. *Ibid.*, p. 193. Cf. également p. 191 : « Le langage est la fleur de la bouche. En elle fleurit la terre en réplique au fleurir du ciel. » (trad. mod.).

8. *Ibid.*, p. 25.

herméneutique qui se déploie dans le langage comme rapport de l'être à l'homme, selon une interprétation de l'herméneutique qui ne signifie plus seulement l'*Auslegen*, l'interprétation, mais, d'après le nom du dieu *Hermès*, l'apport d'une annonce¹. L'homme n'est impliqué dans le langage que parce qu'il est l'annonciateur de la duplicité de l'être et de l'étant en tant qu'elle « seule déploie la clarté, c'est-à-dire l'éclaircie à l'intérieur de laquelle le présent en tant que tel et la venue en présence peuvent être distingués par l'homme »². La duplicité de l'être et de l'étant n'est pas leur simple différence obtenue par comparaison, car on ne peut comparer que deux étants entre eux, mais elle est l'« éminemment double »³ de ce qui s'entre-appartient : l'étant étant (*das Seiende seiend*). Il faut alors voir en l'homme l'annonciateur de la duplicité selon le « cercle » de l'*hermèneuein*, c'est-à-dire à la fois comme issu d'elle (de la duplicité comme éclaircie) et l'inaugurant (en tant que l'homme est la zone de l'éclaircie) : « Celui qui apporte l'annonce doit déjà provenir de l'annonce. Il doit cependant aussi s'être déjà avancé jusqu'à elle »⁴. Ce qui détermine ce rapport herméneutique, c'est le langage, en tant que, dans le parler, l'homme est « employé » par le dire et en tant que le parler est une correspondance au dire.

Il est maintenant possible de déployer l'entrelacs déterminé par la formule du chemin, à condition de comprendre que ce chemin n'est pas chemin *vers* le langage, mais advient comme chemin *dans* le dire lui-même. Dans la formule : porter le langage en tant que le langage au langage, le langage est à chaque fois compris comme rapport à l'être, mais à des niveaux différents. C'est l'*Ereignis* lui-même, qui accomplit la relation du dire du monde à notre parler, en tant qu'il est la mise en chemin (*Bewegung*) du Dire au parler ; il est cette mise en chemin, ce frayage d'une voie, qui porte le langage en tant que déploiement du langage au langage en tant que parler parce qu'il est le langage en tant que Dire. Le Dire et le parler ne sont donc pas séparés, il n'y a pas de problème de convenance ou d'homologie à résoudre en ce qui concerne leurs rapports, car l'*Ereignis* en tant que mise en chemin « délie » le dire *en* parler. *Il n'y a donc qu'un seul langage, ni humain, ni suprahumain, mais lieu même de la différence.* Le

1. *Ibid.*, p. 115.

2. *Ibid.*, p. 119 (trad. mod.).

3. Cf. QP, p. 204.

4. AP, p. 137 (trad. mod.).

langage est donc bien *monologique*, non pas au sens où il serait séparé de tout, ne se rapporterait qu'à soi et exprimerait le monde en raison d'une concordance initiale, car ceci est le monologique au sens de Novalis, mais au sens où il n'est que rapport à l'homme, au sens où le Dire a « besoin de résonner dans le mot »¹. La monologie ne provient pas de la position d'un soi, mais de la con-férence (*Ver-halten*) de l'homme et de l'être comme avènement du langage.

1. AP, p. 254 (trad. mod.).

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
NOTE BIBLIOGRAPHIQUE ET SIGLES	13
CHAPITRE PREMIER : LES « RECHERCHES LOGIQUES » DU JEUNE HEIDEGGER	19
La théorie du jugement dans la Dissertation de 1914	21
La thèse d'habilitation et la logique du sens	30
La problématique catégoriale : de Lask à Heidegger	35
CHAPITRE II : LE TOURNANT HERMENEUTIQUE ET LA QUESTION DU STATUT DE LA SCIENCE	49
La question de la genèse de la science	50
Science et philosophie	59
A. La philosophie comme science originaire (<i>Urwissenschaft</i>)	60
B. La philosophie comme science critique	65
C. L'« insurmontable ambiguïté » de l'essence de la philosophie	67
Herméneutique et phénoméno-logie	73
CHAPITRE III : L'ANALYTIQUE EXISTENTIALE ET LA CRITIQUE DU PRIMAT DE L'ATTITUDE THEORIQUE	85
L'explication avec le souci cartésien de la connaissance	88
Critique de la représentation et de la perception	99
La notion de <i>Stimmung</i> et son rôle dans la pensée de Heidegger	108

CHAPITRE IV : LA « DESTRUCTION » DE LA LOGIQUE TRADITIONNELLE.....	121
Critique de la thèse de la logique concernant la vérité.....	131
Critique de la thèse de la logique concernant l'être.....	135
Critique de la thèse de la logique concernant le néant	138
Critique de la thèse de la logique concernant le langage	147
CHAPITRE V : « RETOUR AMONT » : DE LA LOGIQUE AU LANGAGE	153
Le sens originel du <i>logos</i>	157
La poésie comme langage originel.....	163
Pensée et traduction.....	169
CHAPITRE VI : MÉTAPHYSIQUE ET LOGIQUE : LA QUESTION DU RATIONNEL	183
Métaphysique et histoire de la raison	185
Logique et dialectique : L'explication avec Hegel	190
L'achèvement de la métaphysique et le règne de la technique	202
CHAPITRE VII : EN CHEMIN VERS LE LANGAGE : LA TOPO-LOGIE HEIDEGGERIENNE	215
Métaphore et topo-logie	219
Langage et monologie	226
Les « jalons » du cheminement	234
A. Langage et métaphysique	236
B. Phénoménologie du langage.....	243
C. Langage et Ereignis	250
TABLE DES MATIÈRES.....	255