

DU MÊME AUTEUR

Notes sur la philosophie en France au XIX^e siècle. De Maine de Biran à Bergson, Paris, Vrin, 1

Leçons de philosophie, 2 volumes, Paris, Éd. du Seuil, 1

PROBLÈMES ET CONTROVERSES

Directeur : Jean-François COURTINE

DE L'EXISTENTIALISME À HEIDEGGER

**Introduction aux
philosophies de l'existence
et autres textes**

par

Jean BEAUFRET

Suivi

d'une Bibliographie complète

établie par Guy Basset

.

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne, V^e

2000

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les «copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, «toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» (Alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code pénal.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 1986, 2000

Imprimé in France

ISSN 0249-7875

ISBN 2-7116-0927-8

Note pour l'édition 1986

Introduction aux philosophies de l'existence a été publié par Jean Beaufret en 1971 aux éditions Denoël (Bibliothèque Médiations n° 85).

La présente réédition a lieu sous un nouveau titre, conformément au vœu de l'auteur. Le nouveau titre est celui que Jean Beaufret a inscrit, après avoir barré l'ancien, sur son exemplaire de travail – il convient bien mieux pour indiquer le sens qui anime ce recueil de textes.

L'exemplaire de travail de Jean Beaufret comporte un certain nombre de corrections qui ont toutes été reportées dans la présente réédition. S'agissant d'un écrivain si attentif aux nuances, ces corrections sont toujours significatives.

Jean Beaufret avait intercalé aux pages 102-103 de l'édition originale une longue note, rédigée sur quatre feuillets recto-verso. Ce texte figure à l'endroit correspondant du présent volume (p. 70-71).

A cette réédition s'ajoutent désormais cinq textes parus entre 1945 et 1981, et qui jalonnent aussi, à leur façon, l'itinéraire qui mène de l'existentialisme à Martin Heidegger.

Pour prendre la mesure de ce que représente cet itinéraire, il sera bon de garder en mémoire la date de rédaction de chaque texte.

Le lecteur trouvera à la fin du volume la première tentative de bibliographie complète des textes écrits par Jean Beaufret, due au travail de Guy Basset.

EN ÉCOUTANT JEAN BEAUFRET

« ... Longtemps j'ai tenu Heidegger pour l'arrière-plan de ce qui me semblait majeur, Sartre. Et lorsque je fais le voyage de Fribourg, c'est encore avec la curiosité de ce qui avait pu rendre possible *L'Être et le Néant*.

J'avais seulement entendu parler de Heidegger, par Sartre bien sûr et tout d'abord par Corbin, le traducteur de *Qu'est-ce que la métaphysique* ? Je ne l'avais pas lu, je n'entendais rien à ce qu'il disait. Au lycée français d'Alexandrie, en 1937, j'enseigne la philosophie de la façon la plus académique, comme tout agrégé de l'époque. Pas la moindre ouverture du côté de la phénoménologie. Retour d'Egypte, me voici après la mobilisation de 1939 (c'est la drôle de guerre) à l'école d'Etat-major de Compiègne, avec Merleau-Ponty. Il me montre un texte de Husserl qu'il vient de dactylographier, *Umsturz der kopernikanischen Lehre : die Erde als Ur-Archè bewegt sich nicht* (1) ! Mais il ne suffit pas d'avancer que la terre ne tourne pas autour du soleil pour entrer en phénoménologie.

Sur ce, je suis fait prisonnier, je m'évade, on me nomme au lycée de Grenoble et c'est, je m'en souviens, après la Toussaint de 1940 que j'emprunte Husserl à la bibliothèque de l'université. Mais l'événement décisif avait été la lecture de l'essai de Sartre : *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'Intentionnalité*. C'est bien ce qui m'intéresse moi aussi, chez Husserl. Je me plonge dans les *Ideen*, je me contente de parcourir les *Logische Untersuchungen*. Et je finis par comprendre, au sortir d'un bain dans la Creuse, pendant les vacances d'été de 1942, que le paysage est solide. (« Tout est dehors, écrit Sartre, dehors dans le monde, parmi les autres. »)

1. Renversement de la doctrine copernicienne : la terre en tant que proto-archè ne se meut pas.

Auparavant, je passais fatalement par Descartes, par le Dieu de Descartes. Husserl me révèle que la philosophie n'a pas pour objet initial ou primordial de mettre en doute l'existence des choses extérieures. Des semaines durant, je savoure la joie de ma découverte.

A l'Université de Fribourg, Heidegger avait, en 1928, succédé à Husserl. Jusqu'alors, je le répète, je ne connais Heidegger que par ouï-dire, mais je me méfie, car je sais qu'il parle de l'angoisse, du néant. Cette terminologie m'est suspecte. Que recouvre-t-elle ? Un romantisme ? Il faut que j'en aie le cœur net. C'est pourquoi, après les vacances de 1942 — je suis professeur au lycée Ampère à Lyon — je commande *Sein und Zeit* dont mon ami Joseph Rovani, virtuose des faux-papiers, avait déjà traduit quelques pages pour *l'Arbalète*. Très vite je découvre en Heidegger une tout autre philosophie que celle enseignée et qui m'avait conduit au comble de l'incrédulité. Pendant presque deux ans, je travaille avec Rovani et quelques autres jusqu'à ce qu'ils quittent Lyon pour Dachau, et le 6 juin 1944 (irruption d'un surveillant général : « Ça y est, ils ont débarqué ! ») me surprend en train de surveiller le bac et de déchiffrer *Sein und Zeit*.

Ces années de lecture aboutissent aux articles parus entre 1944 et 1946 dans la revue *Confluences* où je cherche à m'expliquer Husserl et Heidegger.

La suite est forcément anecdotique. Qui me donnerait des nouvelles de Heidegger ? Était-il vivant ? Un matin, dans *Terre des hommes*, je tombe sur sa photographie, accompagnée de la légende : « Qu'est-ce que la métaphysique ? Heidegger s'entretient avec quelques soldats alliés. » Plus tard, au *Coq d'or*, je devais rencontrer, venant d'une table voisine, l'un d'entre eux, Towarnicki, animateur culturel chez de Lattre de Tassigny. Le copain qui a pris la photo s'appelle Alain Resnais. »

Palmer, un jeune germaniste que Beaufret avait rencontré à Grenoble, se rend à Fribourg. Il se charge d'une lettre (j'en ai le brouillon sous les yeux) qui sera pour Heidegger d'un grand réconfort : « Avec vous, en effet, c'est la philosophie elle-même qui s'affranchit décidément de toute platitude et recouvre l'essentiel de sa dignité. »

Avec la première visite de Jean Beaufret, en 1946, se noue le dialogue que Martin Heidegger souhaitait dans sa réponse du 23 novembre 1945 : « La pensée féconde requiert, en plus de l'écriture et de la lecture, la *sunousia* de l'entretien et de ce travail qui est enseignement reçu tout autant que donné... »

Les pages qui suivent témoignent superbement d'une pensée qui s'accomplit par la pensée d'un autre.

ROGER KEMPF.

I

1

A PROPOS DE L'EXISTENTIALISME

(1945)

Kierkegaard

L'existentialisme se présente d'abord et avant tout comme une manière de philosopher. La philosophie a pour but essentiel d'exposer l'homme à lui-même, de telle sorte qu'il s'y reconnaisse authentiquement. Mais il existe deux races de philosophes. Les uns paraissent avant tout s'efforcer de tirer au clair la structure générale du tout de l'existence. S'ils parviennent finalement à l'homme, ce n'est qu'au terme de leurs recherches attentives. Ils ne le rejoignent qu'à travers des vues abstraites sur Dieu, l'être, le monde, la société, les lois de la nature ou celles de la vie. L'homme est, pour eux, un point d'aboutissement, ou, si l'on veut, le point de fermeture d'un système. D'autres, au contraire, ne cessent de se hérissier contre une méthode si terriblement indirecte, puisqu'elle se borne à recueillir, à titre de conséquences plus ou moins lointaines de principes généraux et abstraits, les vérités que chacun brûle de savoir. Ces philosophes, comme le Malraux de *La lutte avec l'ange*, s'attaquent directement à l'homme.

C'est en visant au vif même de son « exister » qu'ils essaient d'arracher à l'obscurité de sa condition une vérité qui soit d'emblée à la mesure de notre nostalgie fondamentale. Naturellement, on pourra toujours discuter pour savoir si tel philosophe appartient plutôt à la première ou à la seconde de ces deux catégories. Mais, pour prendre un exemple, on admettra qu'Aristote, préoccupé du problème de

l'Etre en tant qu'être, et Pascal, dans son effort pour tirer au clair l'énigme de la condition humaine, représentent assez bien ces deux modes de philosopher. Or, c'est au deuxième mode que se rattache ce qu'on appelle très généralement l'existentialisme. Il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir le premier des trois volumes de la *Philosophie* que Jaspers publia il y a environ quinze ans. La philosophie, nous dit Jaspers, est très différente de la science. Il est déplacé de lui demander de nous apporter le même genre de satisfaction que dispense la recherche scientifique. Etre philosophe, ce n'est pas faire la lumière sur l'objectivité des choses. C'est, par un coup d'audace (*Wagnis*), entrer à force (*dringen*) dans le fondement (*Grund*) encore inexploré de la certitude que l'homme peut avoir de lui-même. Voilà l'idée la plus générale que l'on peut former de l'existentialisme. Très généralement, nous appellerons donc existentialisme toute philosophie qui s'attaque directement à l'existence humaine en vue de tirer au clair, mais sur le vif, l'énigme que l'homme est à lui-même.

Ces principes généraux étant posés, faisons maintenant un peu d'histoire. Parmi les philosophes que nous pouvons situer comme nous avons situé Pascal, il en est un qui, par la profondeur des vues, par la justesse de l'attaque, par la réussite de certains dévoilements, par le génie de l'expression, occupe une place privilégiée, c'est Kierkegaard. Certains vont même jusqu'à faire de lui le héros de l'existentialisme. Il n'est certes pas question d'exposer en quelques lignes la pensée de Kierkegaard. Essayons cependant de préciser son attitude et le genre d'intérêt de ses enquêtes. De tous les philosophes, Kierkegaard est un de ceux qui ont le mieux senti quel écart infranchissable existe toujours entre les certitudes dispensées par un système et la réalité de l'homme. Un système n'est jamais qu'un moyen commode de se tirer d'affaire. Il contient d'avance toutes les réponses à toutes les questions possibles. Nous connaissons trop, par exemple, les explications risiblement inadéquates qu'un déiste de système, aussi bien qu'un athée de système, peut donner avec arrogance sur n'importe quoi, pour peu qu'on l'y provoque. Un système, cela signifie que plus rien n'est incertain. Mais, souligne Kierkegaard, l'homme, même s'il est philosophe, ne s'en tire pas à si bon compte. Même quand son système s'est fermé sur un point, il reste dans l'embarras. Mieux : quand il a à résoudre une question concrète, c'est généralement hors du système dont il se réclame qu'il puise l'inspiration. Il semble que les esprits systématiques aient deux sortes de principes : les uns sont ceux dont ils préconisent l'emploi à autrui ; les autres, ceux auxquels ils ont recours quand ils sont eux-mêmes dans l'embarras. En général, dit Kierkegaard dans son *Journal*, « tout se passe chez les philosophes (chez Hegel et les autres), comme chez tout le monde : dans leur existence quotidienne, les philosophes se servent de catégories

complètement différentes de celles qu'ils établissent dans leurs constructions spéculatives, et ce n'est nullement dans les principes qu'ils proclament solennellement qu'ils puisent leurs consolations ».

Où trouver alors les consolations et les inspirations nécessaires ? Dans la religion ? Non moins que la philosophie, la religion est vaine dans la mesure où elle n'est elle-même qu'un *système*. Aucun recours ne peut dispenser d'un coup de sonde direct dans l'existence même de l'homme — celui que Kierkegaard tente dans certains de ses essais, *Crainte et Tremblement*, par exemple, ou le *Concept d'angoisse*. Ce qui fait la valeur exceptionnelle de tels essais, c'est que leur lecture ne peut être anodine. Kierkegaard excelle à retourner l'homme en lui-même pour le placer soudain face à la singularité formidable de sa condition. Ainsi, nul traité de philosophie, mieux que l'étude sur le *Concept d'angoisse*, ne met l'homme aux prises avec le pathétique violent de la liberté. Toutes les doctrines ont exécuté sur ce thème des variations plus ou moins réussies, mais sans presque jamais réussir à l'extraire dans sa nudité du prétexte spéculatif qu'il fournissait à la ratiocination. Kierkegaard, au contraire, va droit à l'essentiel. Etre homme, c'est, au plus profond de moi-même, me sentir soudain et tragiquement en proie à une angoissante « possibilité de pouvoir » et de telle sorte que nul ne puisse se substituer à moi dans la responsabilité absolue que je vais prendre. Alors, mes actes m'engagent sans recours. Il y a de quoi donner le vertige. C'est bien un vertige qui s'empare en effet de l'homme quand il « fait naufrage dans la possibilité » où il découvre d'un coup mortel que « tout est également possible ». Mais ce vertige de l'angoisse est toutefois l'instrument même et unique du salut. Car cette seule épreuve permet à l'homme de se mesurer lui-même directement avec la vérité totale de sa condition. Dans sa liberté, authentiquement ressaisie comme possibilité, « il sombre absolument, mais il remonte du fond de l'abîme, plus léger que tout le poids effroyable de la vie ». Relisez le dernier chapitre du *Concept d'angoisse*, et voyez si vous pouvez en soutenir l'attaque sans ébranlement de fond en comble. Je ne résiste pas à citer ce passage qui est l'une des plus hautes leçons de Kierkegaard : « Quand un événement extraordinaire survient dans la vie, quand un héros fait pour le monde entier rassemble autour de lui des héros pour accomplir des exploits, quand une crise éclate et que tout prend de l'importance, alors les hommes veulent participer. Car ces événements forgent la nature humaine. C'est bien possible. Mais il est une autre manière beaucoup plus directe de l'éduquer beaucoup plus à fond. Prenez le disciple de la possibilité, mettez-le au milieu des plaines de Jutland où il ne se passe rien, car le plus grand événement y est l'envol d'un coq de bruyère : il vivra toutes choses avec plus de perfection, d'exactitude et de profondeur que l'homme

applaudi sur la scène du monde, s'il n'est pas formé à l'école de la possibilité ».

L'influence de Kierkegaard sur la pensée allemande est nettement perceptible avant la fin du XIX^{ème} siècle. Quant à la pensée française, elle ne consentira guère à connaître le philosophe danois que dans la période de l'entre-deux-guerres. Soulignons au passage cet étrange décalage. Il s'agit, d'abord et une fois de plus, d'un phénomène bien français, et que l'on peut nommer le retard à la traduction. Il s'agit aussi du plus coupable mélange de paresse et de vanité. Les Français se complaisent volontiers dans un état de suffisance intellectuelle qui les porte ridiculement à s'admirer eux-mêmes avec assez de fatuité pour n'éprouver que dédain a priori à l'égard des productions étrangères. La conséquence est, par exemple, que les idées fondamentales de la *Critique de la raison pure*, publiée par Kant en 1781, n'entrent de front comme thème de réflexion dans la philosophie française qu'en 1871, avec la thèse de Lachelier sur le *Fondement de l'induction*. De même, c'est de nos jours, c'est-à-dire avec un siècle au moins de retard, que les Français commencent à découvrir Hegel. A ce prix, Kierkegaard bénéficie d'un traitement de faveur. Quoi qu'il en soit, la méditation des philosophes allemands, depuis déjà plus de cinquante ans, se nourrit de l'étude d'un Kierkegaard complètement inconnu des Français. Et aujourd'hui deux philosophes célèbres reconnaissent leur dette : Jaspers et Heidegger. Notons à ce sujet que, bien que ces deux philosophes soient également célèbres, il s'en faut qu'ils soient également considérables. Jaspers n'a absolument pas la carrure, la puissance, l'originalité de Heidegger. Rien de plus conforme aux conventions les plus couramment reçues, que son attaque du problème philosophique. Le mot *situation* qu'il emploie pour caractériser le fait que l'homme « se trouve » dans le monde n'introduit guère qu'une banalité un peu usagée. Qui doute que l'homme soit, en effet, dans le monde, avec, derrière lui, des « profondeurs historiques » et devant lui, « l'évasive possibilité de l'avenir ». Les mêmes notions, reprises par Heidegger, ont une autre vigueur, un autre tranchant. Heidegger et non pas Jaspers, bien que tous les deux utilisent à peu près le même vocabulaire, nous sauve définitivement de la platitude. C'est donc à la philosophie de Heidegger qu'il convient de réserver le meilleur de notre attention.

Mais, ce faisant, ne nous écartons-nous pas de notre sujet ? Par son intention déclarée, en effet, Heidegger se défie des effets de pathétique à bon marché. Même dans Kierkegaard, il ne craindra pas de dénoncer quelque chose comme une incertitude des fondements. C'est pourquoi, dit-il, il y a plus de substance philosophique à tirer de ses écrits d'édification que de ses études théoriques, à l'exception

de l'essai sur le *Concept d'angoisse* (1). Le problème qu'il convient à la dignité du philosophe de poser n'est pas celui de l'homme. Il ne peut être que la reprise (*Wiederholung*) du problème posé déjà par Platon et par Aristote, au moment de la plus haute franchise (*Offenheit*) de la pensée philosophique : le problème de l'Être. Que peut bien vouloir dire ce mot *être* qui est implicite dans toutes nos tentatives d'explications ? Rien de plus simple que de désigner tel ou tel étant, cette table, par exemple, cet arbre, ou tout aussi bien cet homme que nous attendons. Mais autre chose est de désigner au passage un étant, même le pouvoir de qualifications empiriques ou logiques, autre chose le déterminer dans le vif même de son être. Il faut donc reprendre (*wiederholen*), et de fond en comble, le problème de l'*être*. Et Heidegger souligne fortement que le texte du *Sophiste* de Platon, par lequel il ouvre son livre sur l'*Être et le Temps* : « Depuis longtemps sans doute avez-vous une notion familière de ce que vous pensez au juste quand vous parlez de ce qui est ; jusqu'ici nous croyions le savoir, mais nous voilà maintenant dans l'embarras » — n'a rien d'un motif décoratif, mais indique qu'en effet, dans la métaphysique des Anciens, « un combat de géants s'est déchaîné au sujet de l'être de l'étant » (2). A cette gigantomachie déjà nommée par Platon, Heidegger se propose résolument de prendre part. Il se présente donc à nous de propos délibéré non pas comme un tenant de ce que Jaspers appelle *Existenzphilosophie*, mais comme reposant pour son compte le problème le plus classiquement central de la philosophie classique. Toutefois, dans sa tentative de résoudre le problème de l'*être de l'étant* posé ainsi dans sa plus haute généralité, Heidegger va être amené à s'intéresser si particulièrement à cette sorte d'étant qu'est l'homme, que toute la partie déjà publiée de *Sein und Zeit* se présente en apparence comme une analytique de la condition humaine. Imaginons un Aristote qui, par la force de la logique qu'il s'impose dans ses recherches, en viendrait à ne traiter que les problèmes pathétiquement débattus par Pascal ou Kierkegaard.

Comment se fait-il donc que, parmi tous les étants, l'homme occupe une position si privilégiée ? C'est qu'il est le seul étant pour qui quelque chose comme *exister* puisse avoir un sens. L'exister des étants, quel qu'il soit, n'est jamais accessible que dans un certain état d'intelligence à son égard, hors de quoi c'est la nuit obscure. Or cette *intelligence de l'être* — *das Seinsverständnis* —, dit Heidegger, est le propre de l'homme. Heidegger, exploitant à fond les ressources de la langue allemande, nomme *Dasein* cet étant à qui l'intelligence de l'être est essentielle. Ce mot de *Dasein* est assez généralement

1. *Sein und Zeit*, p. 235, note.

2. *Kant et le problème de la métaphysique*, § 44.

traduit par « réalité-humaine ». Rien n'est plus loin du sens précis et concret du mot *Dasein*, qui cherche au contraire à saisir sur le vif l'éclatement d'un acte de présence : Me voilà ! Mais si l'allemand a ses ressources, le français a ses limites. L'homme se fait donc présence humaine en faisant éclater dans le monde quelque chose comme l'intelligence d'y exister. Notons que la saisie ainsi à l'état naissant d'une rupture avec les ténèbres n'a rien encore de la détermination rigoureuse du concept. Reste à la mettre au point, à l'élaborer, à l'ouvrir à ses plus vastes horizons, à dégager tous les lointains que du fond d'elle-même elle comporte. Elle nous apparaît ainsi moins comme une *donnée* que comme la promesse d'une *possibilité*. C'est là que Heidegger recueille toute une partie de l'héritage kierkegaardien. L'homme, dans la mesure où l'intelligence de l'être lui est radicale, n'a pas le mode d'existence clos sur soi, effectif et achevé de ce que l'on appelle communément une « chose ». Il est un être de bondissement et de projet, un *être des lointains* (1), un pouvoir-être. Perpétuellement, il cherchera à tirer au clair la question de savoir où il en est au juste avec sa possibilité fondamentale (*Woran es mit ihm selbst, d.h. seinem Seinkönnen ist*) (2). Nous retrouvons là le disciple de la possibilité qui, même au milieu des plaines du Jutland éprouve cependant avec la plus indépassable exactitude ce que Bossuet appela un jour « le sérieux incompréhensible de la vie humaine ». Enfin, un dernier trait va compléter cette saisie de l'homme dans l'immédiateté du *Dasein* : les tentatives de faire la lumière sur l'être qui posent cooriginairement dans l'homme la *possibilité* comme sa détermination la plus radicale ne sont pas de simples caprices de sa part, mais des modes d'être de lui-même dans lesquels il s'engage tout entier et à fond. Nous rejoignons ici le *sun holê tê psuchê* de Platon. Dans son effort pour faire toujours plus de lumière, le *Dasein* se remet lui-même en question à chaque instant. Nous le définirons donc comme un étant tel qu'il y va sans cesse en lui de son être propre, c'est-à-dire un étant dont toutes les démarches impliquent un risque de perdition et une chance de salut.

Tous ces caractères, Heidegger les rassemble sous la désignation générale d'*existence* (Existenz). L'existence, au sens heideggerien, c'est tout simplement l'homme même en tant qu'émerge avec lui de la nuit quelque chose comme un état d'intelligence à l'égard de l'être en général. Mais alors, l'existence c'est aussi l'homme même en tant que la possibilité lui est radicale. L'existence, c'est donc enfin l'homme même en tant qu'il y va sans cesse en lui de son être propre. Toutes ces propositions reviennent en effet au même. Elles

1. *Ein Wesen der Ferne : Vom Wesen des Grundes*, dernier paragraphe.

2. *Sein und Zeit*, p. 144.

ne sont que trois manière différentes de dire la même chose. Si, par conséquent, on veut bien donner au mot existence le sens très précis que lui donne Heidegger, rien n'apparaît plus clair que la célèbre proposition de *Sein und Zeit* : « L'« essence » du *Dasein* réside dans son existence (1). » Si, au contraire, on laisse au mot existence le sens vulgaire et très indéterminé qu'on lui donne communément, cette proposition n'a plus aucun sens. C'est pourquoi nous ne saurions approuver Sartre lorsqu'il énonce, un peu brutalement, dans une « Mise au point » que si la croyance vulgaire admet généralement que l'essence des choses précède et conditionne leur existence, « l'existentialisme tient, au contraire, que chez l'homme — et chez l'homme seul — l'existence précède l'essence ». Pour que cette formule soit intelligible, il serait nécessaire de prévenir que le mot existence n'a pas du tout le même sens dans les deux cas. Sartre croit sans doute pouvoir le définir universellement comme « présence effective dans le monde ». Mais, précisément, la présence de l'homme dans le monde est une tout autre espèce de présence que celle d'une table, par exemple, ou d'une pierre. C'est sur l'ambiguïté fondamentale du mot présence qu'il faut décidément mettre l'accent, en se gardant, avant tout, de laisser l'impression que toutes les présences peuvent se ramener à une commune mesure. La présence de l'homme dans le *Da* du *Dasein* n'a rien à voir avec celle d'une chose — ou, pour reprendre un terme cher à Jaspers, « la *situation* n'est pas un cadre préalablement mis en place » (2).

Ces remarques ne tendent nullement à insinuer que Sartre n'a pas exactement compris la pensée de Heidegger dont il déclare s'inspirer. Nul, au contraire, ne l'a comprise mieux que lui, et je lui suis, personnellement, on ne peut plus reconnaissant d'avoir contribué à me donner le goût de mieux la connaître. Tout simplement, il s'est exprimé peut-être avec un peu de négligence. Le résultat est toutefois que sa *mise au point* ne peut guère que contribuer à aggraver la confusion. Voilà pourquoi il m'a paru utile de revenir sur le sujet. Avec l'agrément de mes lecteurs éventuels, je continuerai l'examen de ce que l'on peut appeler l'existentialisme heideggerien, afin de voir comment il se développe et jusqu'à quelles conséquences éthiques et politiques on peut le pousser.

1. *Sein und Zeit*, p. 42.

2. *Ibid.*, p. 299.

de l'homme, c'est-à-dire la condition sans laquelle il n'y aurait plus rien qu'on puisse encore se représenter comme une existence d'homme, alors nous repoussons de ce fait tout mirage d'une autre vie dans un autre monde dont ce monde-ci ne serait que l'expression *in speculo et ænigmate*. Nul plus que Heidegger ne tient ferme sur ce point. C'est seulement sur la base de l'être au monde que l'homme peut être dit exister (1). L'étude intitulée *Vom Wesen des Grundes* confirme ici *Sein und Zeit* : « Ce n'est pas parce qu'il existe en fait, ni pour cette raison seule que le *Dasein* est un être-dans-le-monde, mais tout au contraire, il ne lui est possible d'être comme existence, c'est-à-dire comme *Dasein*, que parce que sa constitution essentielle consiste à être-dans-le-monde » (2). En un mot, il n'y a de réalisation humaine de présence (*Dasein*) que sous la forme de l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*). Entre l'un et l'autre, par conséquent, pas la moindre fissure par où pourrait se glisser l'espérance d'une autre condition. Non moins irrévocablement que le matérialisme, bien que dans un cadre essentiellement différent puisqu'il s'agit ici d'une détermination phénoménologique et non d'une hypothèse métaphysique, l'analytique heideggérienne liquide tout ce qui peut bien faire de l'homme un « halluciné de l'arrière-monde ». Cette irruption du *Dasein* en forme d'être-au-monde qui est le fondement même de l'homme en son humanité, Heidegger, pour la désigner, reprend un très vieux mot qu'il ranime en lui infusant un sens nouveau : le mot transcendance. N'avons-nous pas, en effet, dans l'être-au-monde, *émergence* et *dépassement*, qui tranchent « avec l'éclat du feu » (3) sur l'obscurité fondamentale de l'étant brut ? C'est donc de la transcendance, au sens spécial du mot, que l'homme tient « comme une investiture » (4) sa possibilité la plus interne. Reste, maintenant, à soumettre cette notion, régressivement conquise, à l'épreuve de l'analytique (5).

La fonction de la transcendance, telle que nous venons d'en introduire la notion, est de faire éclater au grand jour quelque chose qui, sans cette condition, demeurerait fondamentalement en retrait (*grundverborgen*). Pour caractériser cette éclosion (*Aufbruch*), la

1. *Sein und Zeit*, p. 53.

2. Traduction Corbin, p. 68.

3. *Qu'est-ce que la métaphysique*, Corbin, p. 24.

4. *De l'être essentiel du fondement*, Corbin, p. 65.

5. Heidegger, auparavant, soumet à l'analyse eidétique ce phénomène du monde qu'il vient de dégager à partir du *Dasein*. Il montre qu'il convient de le déterminer comme un « attirail d'usage » ou, comme il dit, par le caractère de *Zuhandenheit*. Mais, note-t-il lui-même dans *Vom Wesen des Grundes* (traduction Corbin, p. 86, note), une telle analyse « n'occupe qu'un rang subordonné ». On peut y voir, si l'on veut, une brillante digression. C'est pourquoi nous nous abstiendrons volontairement d'en faire état dans cette vue à vol d'oiseau de la philosophie de Heidegger.

philosophie traditionnelle introduirait volontiers ici le mot de *conscience*. Heidegger, au contraire, de peur d'être victime de douteuses affinités favorisant dans la pensée certaines importations mal contrôlées, l'écarte soigneusement. Il ne veut garder en effet, de la conscience, que ce en quoi elle est lumière de part en part, abstraction faite de toute présupposition étrangère. Il lui paraît alors que le mot qui convient le mieux à ce qu'il veut exprimer est le mot *Erschlossenheit*. Littéralement cela veut dire *état d'être ouvert*, par opposition à ce qui serait d'abord clos sur soi, claquemuré en soi, fermé comme une boîte (*verkapselt*). Il faut se libérer une fois pour toutes de la métaphore à laquelle ont trop souvent eu recours les philosophes « décrivant » la conscience comme un sujet d'abord voué au solipsisme, et dans la « sphère intérieure » duquel le monde ne tomberait qu'accidentellement. En réalité, comme Husserl l'avait déjà très bien vu, la conscience ne fait qu'un avec sa propre ouverture au monde et aux autres hommes. C'est en cela qu'elle est lumière. Mais alors une telle lumière, un tel état d'illumination (*Gelichtetsein*) lui est radical. S'il faut se débarrasser à tout prix de la métaphore de l'emboîtement, rien de plus valable au contraire que la vieille image de l'homme comme *lumière naturelle*. C'est de lui-même, non par l'intervention d'autre chose, que l'homme fait lumière de son être au monde. La conscience ne vient pas du dehors se poser sur le *Dasein*, mais tout au contraire, le *Dasein* est conscience de fond en comble et radicalement : « *Das Dasein ist seine Erschlossenheit* » (1).

Faisons maintenant l'analyse de cette *Erschlossenheit* dont nous venons de voir qu'elle pénètre de fond en comble l'homme défini par l'être-au-monde. Sous quelles formes s'éclaire à elle-même cette existence de base sans quoi il n'y a plus rien qui puisse encore être dit exister ? Pour répondre à cette question, il convient de se rappeler d'abord que l'être-au-monde, loin d'avoir l'existence figée de la *chose*, est essentiellement un *pouvoir-être*. A ce titre, il est de son essence de se révéler à lui-même dans l'essor (*Aufsprung*) ou le bondissement (*Absprung*) du *projet*. De ce point de vue, l'homme se laisse déterminer comme l'étant qui constamment cherche à savoir où il en est au juste avec la possibilité qui lui est radicale. Cet effort pour faire le point de soi-même dans l'axe de sa possibilité, Heidegger le nomme *Verstehen*. *Verstehen* — comprendre — c'est essentiellement se tirer soi-même au clair en tant que possibilité. Mais l'homme comme être-au-monde n'est pas qu'un être de possibilité, c'est-à-dire un être de bondissement pur. Caractérisé au contraire par une certaine impuissance à n'être que possibilité, il est, pourrait-on dire, dans un état de bondissement englué. Dans l'étude sur l'*Etre*

essentiel du Fondement, les métaphores se pressent pour signifier cet aspect de notre condition. *Investi* par autre chose que lui et qu'il ne peut jamais maîtriser complètement, *accordé au ton d'un étant étranger, traversé par son rythme*, voilà l'homme (1). Ainsi l'être-au-monde est à la mesure d'un certain *retrait de possibilités*, et non seulement d'un *essor en possibilités*. Cette condition limitative d'un pouvoir pourtant fondamental, elle nous est attestée dans l'expérience par un sentiment on ne peut plus familial : le sentiment abrupt de *se trouver là* sans y avoir été pour rien. Nommons-la donc *Be-findlichkeit*. L'homme est là comme s'il y avait été jeté : c'est le thème de la *Geworfenheit*. Autrement dit encore, l'homme est là *comme ça*. Telle est, dit Heidegger, l'existence de fait ou la facticité de sa nature. Ces trois caractères qui signifient à peu près la même chose interviennent comme autant de correctifs, ou mieux de restrictifs à la liberté. Ils signalent l'autre aspect, également irréductible, de la condition humaine, sans toutefois détruire le premier. Somme toute, la facticité ne porte pas préjudice à l'existentialité. « *Dasein existiert faktisch* » (2). Mais notre description n'est pas encore complète. L'être-au-monde, du point de vue de l'*Erschlossenheit*, c'est-à-dire de l'illumination qui lui est radicale, n'est pas seulement bondissement d'un projet par ailleurs englué dans la facticité. Il présente encore un troisième caractère. C'est un lieu commun de la religion et de la philosophie que de noter que l'homme n'est pas nativement de niveau avec sa vérité. Il est d'abord le prisonnier de la caverne platonicienne, le jouet du divertissement pascalien, le sujet de ce que Spinoza nomme connaissance du premier genre. Loin donc de naître d'emblée à la conscience authentique de sa condition, l'homme commence par s'égarer dans le dédale de son propre destin. Heidegger fait sienne cette remarque en déterminant initialement l'être-au-monde comme *chute (Verfallen)* dans l'inauthentique. Perdu dans ses besognes, diverti de lui-même par les échéances auxquelles il doit faire face, l'homme reçoit machinalement sa règle de vie d'une discipline faite de conformisme anonyme : la dictature du *On*. Cette fois le tableau est complet : être de projet, mais jeté *comme ça* et tombé à l'inauthentique par la perte de soi-même dans le *On*, tel est l'étant à qui son être-au-monde est radicalement lumière, tel est l'homme comme *existant*.

Si toutefois il est légitime de reconnaître dans l'être-au-monde trois aspects fondamentaux — *Verstehen* (se mettre au clair avec sa possibilité), *Geworfenheit* (être jeté) et *Verfallen* (chute) — de telle sorte qu'on puisse le définir comme un projet dont s'emparent un

1. Traduction Corbin, pp. 99-100.

2. *Sein und Zeit*, p. 179.

déjà et une chute — *ein verfallend geworfener Entwurf* (1), il faut aussi noter que ces trois caractères ne se rencontrent pas sur le même plan. Les deux premiers sont essentiels à la nature même de l'exister humain. Le troisième, au contraire, n'a pas la même invariance. Il n'est pas incurable. L'homme, originairement déchu, peut se tirer de sa déchéance par un *ressouvenir* lucide de sa condition. « L'inauthenticité comprend en son fond une authenticité possible (2). » Que l'homme soit déchu, c'est ce qui a lieu la plupart du temps et même toujours, mais non pas de toute nécessité et à titre définitif. Quant à l'instrument du salut, il est entre nos mains. « Reviens à toi... réveille-toi ! » Heidegger reprend pour son compte les sommations de Marc-Aurèle. Mais ici, ce qui sonne le réveil, ce n'est pas d'abord l'intelligence, c'est d'abord un sentiment : le sentiment de l'*angoisse*. Il est de fait que l'homme est sujet à l'*angoisse*. Parfois elle surgit en nous comme remonte une vague de fond. Alors les points d'appui sur lesquels nous croyons pouvoir compter nous font soudain défaut. L'homme est ébranlé de fond en comble par le sentiment de cette carence inexplicable qui a pour effet de le dépayser radicalement. Mais ce dépaysement a la portée d'une révélation fondamentale. Ce qui nous est révélé dans l'*angoisse*, c'est la précarité de notre condition originelle, l'état de facticité où nous sommes nativement. Dans la catastrophe d'un naufrage total, seule est sauvée je ne sais quelle stupeur de « se trouver là » — cette butée inexplicable du *Dasein* contre lui-même alors qu'après tout, pourquoi pas le néant absolu ? Mais ce sentiment qui nous éprouve à fond est aussi celui qui nous arrache à la platitude et à la banalité de la vie quotidienne. L'*angoisse*, disait Kierkegaard, purifie l'âme en en extirpant toutes les petitesse. Dans la « nuit claire » de l'*angoisse*, dira Heidegger, notre vie, subjuguée par la dictature du *On*, aliénée dans le train des affaires courantes, radicalement divertie de son sens fondamental, recouvre son authenticité perdue. Il faut que l'homme se fasse capable de regarder en face et résolument la vérité de sa condition pour porter en conséquence cette résolution et cette vérité dans toutes ses entreprises. A ce prix seulement, il sera authentiquement un homme. Sinon nous n'aurons qu'un pantin ballotté au gré des circonstances (*ein Spielball der Umstände und Ereignisse*) (3). C'est donc par l'*angoisse* que le salut de l'homme est possible. Non, sans doute, que lui soit révélé par là quelles tâches il convient d'accomplir. L'*angoisse* ne nous renseigne en rien sur les règles de la volonté bonne. Elle ne fonde aucune éthique au sens kantien du mot. Sa fonction est, sans

1. *Sein und Zeit*, p. 406.

2. *Ibid.*, p. 259.

3. *Sein und Zeit*, p. 382.

plus, de ramener énergiquement l'homme à la rencontre de lui-même. A lui ensuite de définir une motivation qui lui permette de s'orienter à bon escient dans le dédale du pratiquement possible. Même la vertu la plus scrupuleuse n'est pas authentique si celui qui la pratique n'a pas passé par l'épreuve de l'angoisse. Même la conduite la moins reçue échappe à l'inauthenticité, si elle est pénétrée par l'angoisse. « A la conscience résolue appartient nécessairement l'indétermination (1). »

Arrêtons-nous un peu sur cette remarque. Si la conscience résolue est une conscience indéterminée, l'existentialisme heideggérien ne fonde aucun impératif. La révélation fondamentale qui fait de l'homme un homme éclaire moins le choix d'une conduite définie à tenir que le caractère singulier de notre condition. A ce sujet, complétons notre analyse de la facticité par l'assignation du terme final de toute existence déchuée : la mort. Que le lecteur se reporte tout simplement aux *Morceaux choisis* de Corbin qui présentent justement, traduits en français, les paragraphes de *Sein und Zeit* relatifs à la mort. Il lui apparaîtra facilement que, tout au contraire de ce qu'enseigne Spinoza qui, disait Alain, nous apprend à reconnaître en nous-mêmes « une santé parfaite et un pouvoir de durer sans fin que l'événement seul peut troubler » (2), la mort, selon Heidegger, n'a rien d'un accident qui surviendrait du dehors. Toujours mûrissante en l'homme, elle le pénètre d'un sens fondamental. On ne la connaît pas que d'une certitude empirique. Il faut aller jusqu'à reconnaître en elle un *a priori* de notre condition qui, s'il est bien compris, confère sa portée définitive à l'élément de facticité que nous avons déjà assigné en nous. Le *Dasein* en proie à la facticité est donc non seulement *être là comme ça*, mais *être-là-comme-ça-pour-rien*. L'homme comme être au monde, c'est la mort qui ne cesse de mûrir en lui comme le triomphe à peine différé du néant à venir. Etre résolu ce sera par conséquent non seulement se bien tenir face à la situation, mais face à celle-ci jusqu'à la mort — ce sera, dans l'angoisse salutaire, vivre dans chaque instant le néant de sa propre mort. Evidemment, il n'y a là rien qui puisse lever l'indétermination de la conscience authentique. Toutefois, c'est certainement par le biais d'une telle méditation et non comme l'affirme assez légèrement Sartre (3), par manque de caractère, que Heidegger a pu adhérer à un certain moment au national-socialisme. Peut-être à travers je ne sais quelle imagerie d'origine rilkéenne — celle que nous propose, par exemple, la Sixième Elégie

1. *Sein und Zeit*, p. 298.

2. *Les Idées et les Ages*, tome II, p. 122.

3. *Action* du 27 déc. 1944 : « Heidegger n'a pas de caractère, voilà la vérité. »

à Duino où même le mot de *Dasein* est prononcé par Rilke — avait-il cru naïvement trouver dans le fascisme une authentique philosophie de la résolution face à la mort. Cette « naïveté » nous n'en ferons d'ailleurs nullement le trait d'un intellectuel exposé à la distraction, mais bien plutôt un trait d'inconscience foncièrement petit-bourgeois. Heidegger choisissant le nazisme ne manque pas nécessairement de caractère. Tout au plus omet-il d'être attentif à l'infrastructure. Mais peut-être l'existentialisme heideggerien est-il tout aussi bien capable de marxisme. Je n'y verrais pour ma part aucune contradiction, pour peu que le marxisme consente à se défaire enfin d'une métaphysique sommaire, et dont on se demande vraiment en quoi elle peut bien consolider la positivité que par ailleurs il revendique à juste titre.

Existentialité ou projet de soi-même dans le sens de sa possibilité, *facticité* ou conscience de se trouver jeté là comme ça, *chute* en soi-même jusqu'à la perte de soi dans l'anonymat du *On*, mais réversible en vie authentique par l'ascèse de l'angoisse, tel est donc l'homme comme être-au-monde. Cette mise en place des éléments fondamentaux de notre condition ayant été menée à bien, reste à en opérer analytiquement l'interprétation. A cette fin, il est indispensable d'établir une notion qui les rassemble tous dans l'unité d'une seule formule. Or, selon Heidegger, une telle formule, nous la lisons à livre ouvert dans une expérience on ne peut plus familière : l'expérience du souci (*Sorge*). L'homme, en effet, n'est pas un être d'entendement pur, mais un être besogneux et affairé (*besorgend*). Loin que son attitude devant le monde soit celle d'une « contemplation bouche bée » (1), elle est fondamentalement souci. Mais qu'est-ce qu'être en souci, sinon recréer en soi-même à chaque instant l'unité fondamentale de l'existentialité, de la facticité et de la chute (2) ? L'homme en proie au souci cherche bien, en effet, à faire le point de ses possibilités, mais dans un certain état d'impuissance à n'être que possibilité, et entre les deux pôles de l'inauthenticité et de la résolution. En ce sens, le souci n'est pas une qualité empirique du *Dasein*, mais l'expression d'une nécessité *a priori* de sa condition. Nous le rencontrons non pas au hasard d'une description circonstancielle, mais dans l'axe de l'analytique *existentielle*, c'est-à-dire de la démarche régressive selon laquelle nous essayons de tirer au clair l'exister même du *Dasein* humain. Cette conviction de la portée ontologique du souci s'est historiquement « déposée » dans certains récits mythiques,

1. *Ein starres Begaffen. Sein und Zeit*, p. 61.

2. *Sein und Zeit*, p. 284.

comme cette fable latine du V^e siècle qu'avec une joie visible, cite, traduit et commente Heidegger (1) et où, non sans une certaine grâce un peu gauche, nous est contée la création de l'homme : la Terre a donné le corps, Jupiter l'esprit, mais c'est le Souci qui a pétri l'argile. Si donc le corps doit légitimement retourner à la terre et l'esprit au souverain des dieux le souci sera maître du composé aussi longtemps qu'il vivra :

Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit...

Ainsi en a décidé Saturne, c'est-à-dire le Temps, qui, par une coïncidence prophétique apparaît ici comme la suprême autorité. D'ailleurs la philosophie confirme les intuitions de la poésie, si l'on en croit Sénèque, mis lui aussi à contribution. C'est donc comme souci qu'il convient de déterminer l'homme en son humanité. C'est le souci qu'il faut se représenter oscillant entre les deux pôles fondamentaux de l'inauthenticité et de la résolution.

Posons donc que l'homme comme être-au-monde est fondamentalement souci, soit qu'il se laisse aller à la platitude de l'existence inauthentique, soit qu'il se sauve par l'angoisse lucide devant la facticité et la mort. Pouvons-nous remonter encore plus haut ? Le souci ne recèle-t-il pas en lui-même une condition qui, dégagée par l'analytique, sera illuminante du souci, comme le souci était illuminant de l'être-au-monde ? Hardiment Heidegger répond par l'affirmative. Plus hardiment encore, il va dégager du souci, comme condition *a priori* qui rend le souci possible, l'essence même au sujet de laquelle ont eu lieu dans l'histoire des idées les débats les plus passionnés : le temps, ou plutôt, comme il dit, la *temporalité*, c'est-à-dire l'*état d'être temporel*. C'est le moment le plus pathétique de la régression heideggérienne. Écrivons donc la formule complète de l'existant dont l'être est souci. Nous savons que le souci rassemble en lui les trois caractères de l'existentialité, de la facticité et de la chute. Cela donne à peu près, pour peu qu'on développe : *être - en - avant - de - soi - déjà - jeté - dans - un - monde - où - on - s'est - laissé - accaparer - par - des - objets - de - rencontre*. Or, il suffit de se faire attentif à la formule ainsi développée pour voir avec évidence affleurer en elle les trois moments fondamentaux du temps : avenir, passé, présent. A quelle condition, en effet, est-il possible qu'un étant comme l'existant du souci se porte à l'extrême pointe de soi-même en faisant projet de son pouvoir être, sinon à la condition que cet existant, dans son exister le plus intime, soit fondamentalement *à venir* ? Comment d'autre part est possible la facticité de la nature humaine, sinon à la condition que, partout où il se trouve, l'homme se heurte à soi-même comme *déjà-là* ? *Etre embarqué*, et se réveiller en plein voyage : il est

impossible à l'homme de revenir *derrière* ces servitudes déjà assignées par l'angoisse de Pascal. Le passé, c'est l'homme encore se réveillant à soi non plus dans l'essor et le bondissement du projet, mais dans la nécessité de toujours se trouver implacablement soi-même déjà derrière soi, comme un défi à sa prétention de fonder le tout de son être sur sa liberté. Enfin comment est possible la pesanteur qui nous entraîne et nous disperse dans la chute, sinon par la *présence* de ce monde-ci, laquelle suppose comme condition l'aptitude de l'homme à faire *rencontrant de soi*, donc *présent* à soi, « ce qu'en agissant il empoigne » ? (1).

Avenir, passé et présent, ces trois « moments » fondamentaux de la temporalité, nous les surprenons ainsi à l'état naissant au plus vif de l'exister humain. Le temps c'est donc l'homme même porté à la pleine élucidation de son être le plus intime. S'il en est ainsi, l'accès de l'homme au temps ne suppose nullement l'entrée de l'homme dans un milieu extérieur à lui et où il aurait à s'insérer pour y faire carrière, mais simplement que l'on essaye à fond, en la soumettant à l'épreuve de l'analytique, l'expérience élémentaire que chacun a naturellement de sa condition. On ne saurait trop souligner l'originalité et la profondeur de cette présentation. Jusqu'à Heidegger, la notion de temps était inséparable de la métaphore d'une sorte d'emboîtement de l'homme dans un milieu homogène que l'on concevait plus ou moins sur le modèle de l'espace. Tout au plus le temps, réduit à une seule dimension, se distinguait-il de l'espace par sa pauvreté en déterminations. Quant à sa structure propre, la loi d'homogénéité qu'on lui appliquait instinctivement exigeait qu'elle fût définie par un entassement (*Anhäufung*) de moments identiques entre eux. Le bergsonisme s'était bien débarrassé de la servitude du nivellement du temps dans l'homogénéité de ses moments, mais il avait conservé implicitement la métaphore fondamentale de l'emboîtement, se bornant à liquéfier pour ainsi dire l'un dans l'autre le milieu emboîtant et l'objet emboîté. Il en était résulté une durée en quelque sorte gélatineuse où l'homme a peine à se reconnaître, même si elle se fait annoncer comme « création continue d'imprévisible nouveauté » (2). Pour Heidegger, au contraire, si les moments du temps ne sont pas des instants homogènes, ce n'est pas en tant qu'ils se laissent noyer dans la richesse équivoque d'un flux imprévisible, mais dans la mesure où, disjonctivement, ils se *font écart* les uns par rapport

1. Notons ici que la langue allemande soutient mieux l'élan de la pensée heideggerienne que la langue française. Avenir, *Zukunft*, dérive de *zukommen*, venir à. De même, le présent, en tant que *Gegenwart*, éveille l'idée d'une *action* de rencontre, exprimée par la particule *gegen*, dont le mot français *présent* ne porte nullement la trace. Cf. *Sein und Zeit*, p. 325.

1. Bergson : *Le Possible et le Réel*, p. 132.

aux autres au sein toutefois d'une indivisible unité. Heidegger emprunte au grec le mot *extase* pour désigner ce processus d'extériorisation réciproque par lequel les moments du temps se dégagent activement (1) les uns des autres en des sens fondamentalement divergents. Cette éclosion dans l'unité d'une divergence active dont les facteurs vont s'extériorisant sans rompre jamais le fil qui les rassemble, tel est le temps à l'état naissant, dimension de la liberté, présupposition de la facticité déchue, condition enfin de la présence du monde dans la rencontre constitutive du présent (*Gegenwart*). L'envoûtement dont était victime le temps « *von Aristoteles bis über Bergson hinaus* » — d'Aristote jusqu'à Bergson et au-delà — est enfin levé. La voie est libre pour une conception authentique de la temporalité.

Bien que les trois extases du temps soient également co-originares (*gleichursprünglich*), l'une joue cependant, aux yeux de Heidegger, un rôle privilégié. Si le temps va se temporalisant, c'est essentiellement, dit-il, à partir de l'avenir. C'est seulement en effet dans la mesure où, par le projet, l'« étant nommé homme » se porte à l'extrême pointe de son être que le temps prend vie. Négliger le futur, c'est décapiter le temps. Le passé et le présent n'ont de sens que pour un être tout gonflé de possible, c'est-à-dire pour un être qui n'en a jamais fini de venir à lui-même par le bondissement du projet. Cette idée que Sartre écarte un peu rapidement dans *L'Être et le Néant* pour conférer au présent le privilège réservé par Heidegger à l'avenir (2), nous en comprendrons toute la portée si nous suivons l'auteur de *Sein und Zeit* dans ses développements sur la signification nécessairement historique de la temporalité humaine. Si l'homme et l'histoire sont liés l'un à l'autre, au point qu'il n'y a d'histoire que là où l'homme est présent, c'est parce que l'homme est fondamentalement temporel. Sans doute convient-il de définir l'histoire comme une révélation (*Erschliessung*) du passé. Mais cette révélation du passé a-t-elle du sens autrement que pour un *Dasein* en train de faire son avenir ? A la lumière de l'avenir, le passé c'est d'abord l'élément de facticité qui, radical à la condition humaine, est tel qu'il est impossible à l'homme de revenir derrière lui (3). C'est donc la servitude qu'il est nécessaire d'assumer si nous voulons, sans faux-fuyant, élever notre existence à la plénitude de son authenticité. Mais le passé, c'est aussi la somme des conquêtes qui se proposent comme héritage à tout homme venant en ce monde. Il faut, pour

1. *Sein und Zeit*, p. 329.

2. *L'Être et le Néant*, p. 188. On est d'autant plus surpris que l'auteur, dans des articles sur Faulkner parus en 1939 dans la *N. R. F.*, avait, au contraire, développé on ne peut mieux que l'homme est essentiellement avenir.

3. *Sein und Zeit*, pp. 284, 383.

accéder à la vie authentique, savoir faire sienne cette condition qui mesure exactement la distance de l'homme héritier à l'animal héréditaire. Or, à y regarder de près, l'héritage ne prend un sens qu'en fonction d'une théorie, d'une philosophie, d'une politique, c'est-à-dire d'une attitude vitale tournée vers l'avenir. Comme l'écrit très bien Raymond Aron dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire* : « Chaque époque se choisit un passé, chaque existence nouvelle transfigure l'héritage qu'elle en reçoit en lui donnant un autre avenir, en lui rendant une autre signification. » C'est donc dans la mesure seulement où il cherche à se donner un avenir que l'homme anime d'une signification son passé et devient capable de s'y *choisir des héros* (1). Bien que la matière historique, considérée en elle-même, reste « équivoque et inépuisable », la résolution avec laquelle l'être *à venir*, revenant sur son passé, en assume l'héritage, engendre alors le phénomène résurrectionnel de la répétition (*Wiederholung*). Toutefois cette répétition, qui suppose toujours quelque choix dans le passé d'un héros exemplaire, n'a pas pour effet de nous enfermer dans le cadre d'une tradition morte. La répétition authentique, dans sa solidarité avec l'avenir, est à la mesure d'une *réplique* (*Erwiderung*), donc d'une *révocation* (*Widerruf*) de tout ce qui, dans le présent, tend à se scléroser en passé révolu. Le genre de *fidélité* qu'elle enveloppe enveloppe aussi le futur. Concluons avec Heidegger : « Même la révélation *historique* se temporalise *à partir de l'avenir* (2). »

Ainsi donc nous avons établi, par une suite d'équations prenant successivement en compte, à partir du *Dasein*, d'abord l'Être-au-monde, puis le Souci, que l'être-au-monde de l'existant consiste essentiellement dans la temporalité. Remonterons-nous plus haut ? Comme dans l'être-au-monde était présupposé le souci, et dans le souci la temporalité, faut-il soumettre la temporalité à l'épreuve de l'analyse pour en faire sortir une essence qui la conditionnerait ? Ne formerons-nous pas plutôt l'idée que le temps est le concept par lequel est définitivement tirée au clair la condition de l'homme comme être au monde ? N'avons-nous pas enfin égalé l'homme, cet « être des lointains », à ses plus extrêmes lointains ? Ici, les questions fusent, mais le philosophe croit pouvoir prendre congé sur cette « compréhension de l'être par le temps » (3). Peut-être d'ailleurs s'agissait-il, dans son intention, autant que de tirer au clair l'être de l'homme, de faire la lumière sur l'être du temps. Quoi qu'il en soit, cette coïncidence si brillamment conquise, cette réciprocité maintenant établie entre les deux concepts les plus fondamentaux, peut-être, de la

1. *Sein und Zeit*, p. 385.

2. *Sein und Zeit*, p. 395.

3. *Kant et le problème de la métaphysique*, § 44.

philosophie, nous engage à faire halte. Platon lui-même ne recevait-il pas des Orphiques l'idée qu'il est un moment où il convient de « cesser nos chants » ? Que le temps soit l'être essentiel de l'homme, contentons-nous de cette évidence si éclairante aussi bien pour l'être que pour le temps. A la lumière de l'analytique heideggérienne, le temps cesse d'être quelque chose d'extérieur qui fondrait sur nous du dehors pour nous imposer sa loi, nous mutiler au besoin. Le temps, c'est en réalité l'homme même comme être-au-monde — entendons par là l'homme englué dans la facticité et déjà possédé par la mort, mais tout aussi bien l'homme dans le bondissement glorieux du projet et l'exaltation de l'essor. En un mot, c'est la *finitude* même de l'homme, c'est-à-dire à la fois son existence comme pouvoir-être et son impuissance à n'être que pouvoir-être. L'avenir, comme dimension interne de la liberté, constitue, pourrait-on dire, la part divine de notre nature ; celle qui, si elle venait à remplir toute la place disponible ferait de nous des dieux. Le passé, entendu comme condition *a priori* de l'état d'engluement où nous nous éveillons à nous-mêmes, est en nous la part proprement *coupable*, c'est-à-dire incurablement affectée d'impuissance et de négativité. Le présent enfin aggrave cette culpabilité foncière, qui est le vrai péché originel, d'un élément de chute dans l'anonymat du *On* — chute qui n'est cependant pas irrémédiable, car l'angoisse peut toujours nous dispenser le salut. Tel est le statut de l'homme sous l'horizon du temps, statut de finitude radicale : « Plus originaire que l'homme est la finitude du *Dasein* en lui (1). »

Quant à cette finitude qui éclate dans la nature originairement temporelle de l'homme, elle ne nous est pas plus extérieure que le temps lui-même ne nous est extérieur. Sans doute la philosophie traditionnelle l'a-t-elle volontiers considérée comme un statut imposé du dehors. C'est une idée que la philosophie hérite visiblement de la religion. Le dogmatisme religieux propose en effet une « explication » de l'homme dans le cadre d'une création divine qui ne le réalise qu'à la condition de mutiler en lui le pouvoir être. Que je ne sois pas, disait Descartes, l'auteur de mon être, la preuve en est dans ce fait qu'ayant l'idée de perfection, je ne suis pas moi-même parfait. Car si je m'étais donné l'être, à plus forte raison me serais-je conféré toutes les perfections que je puisse concevoir. Il faut donc me faire à l'idée que mon être relève d'une causalité infiniment plus puissante que la mienne, et qu'il est plus sage de remercier à cause de ce qu'elle m'a donné que de blâmer à cause de ce dont elle m'a privé. Il n'en reste pas moins que je ne suis qu'un Dieu manqué, et ceci du fait de la volonté de Dieu. La finitude de l'homme n'est donc pas intrinsèque

à son essence. Elle exprime notre dépendance à l'égard d'une essence en laquelle toute finitude est foncièrement abolie et vaincue. Mais, aux yeux de Heidegger, le schéma proposé à l'homme par le dogmatisme religieux paraît constituer le triomphe de la pensée inauthentique, car l'idée de Dieu, dont on s'autorise ainsi l'appui, n'est-elle pas en réalité l'instrument d'une fuite devant l'angoisse ? L'angoisse, nous l'avons vu, naît directement de la finitude de l'homme comme être-au-monde englué là et projetant. Or, rien n'est plus intolérable à l'homme que le climat de l'angoisse. Pour échapper au malaise qu'elle dispense, tous les stratagèmes seront tentés. Un des plus classiquement pratiqués est de la faire avorter en *peur*. Il suffit pour cela de lui ôter son anonymat en la dérivant sur un objet défini. D'où l'invention des dieux. Sitôt que l'humanité prend conscience de l'angoisse, elle fomenté instinctivement des dieux pour s'en faire peur. Ils sont une première machine à exorciser l'angoisse. Puis, créés par l'homme pour se distraire déjà de sa détresse naturelle, ils se prêtent naturellement au second temps de la dialectique rassurante, qui s'applique alors à les rendre soit favorables, soit du moins inoffensifs. Ce seront, pour Lucrèce par exemple, de beaux indifférents, hôtes lointains des intermondes, hors de nos prises autant que nous sommes hors des leurs. Ainsi l'angoisse originaire, une fois travestie en peur des dieux, disparaîtra par la relégation des dieux. La pensée chrétienne est non moins réconfortante dans ses réductions. Sous l'implacable puissance des « maîtres de la nature » qu'inventèrent les Anciens terrorisés, elle découvre la paternité divine, paternité si aimante que la chute de l'homme, depuis longtemps déjà, est compensée par une salutaire rédemption. Pour le philosophe enfin, l'idée de Dieu libère l'homme de l'angoisse absolue en exprimant que, quelque part au moins, la finitude est surmontée. Mais la conscience résolue dénonce le stratagème. L'« étant nommé homme » reste fondamentalement aux prises avec une finitude qui ne se laisse liquider nulle part. Elle constitue radicalement son être en tant qu'il fait irruption comme être au monde. L'homme est sa propre finitude, et au-delà il n'y a rien. Répétons l'admirable formule de *Kant et le problème de la métaphysique* : « Plus originaire que l'homme est la finitude du *Dasein* en lui. »

Une « compréhension » de l'être par le *temps* dont l'autre nom est *finitude*, puisqu'il s'agit d'un temps essentiellement fini, condition originaire de l'incontournable et espace interne d'une maturation de la liberté jusqu'à la mort, tel est l'apport fondamental de la philosophie heideggérienne. A-t-elle réussi dans sa tentative d'exposer l'homme à lui-même de telle sorte qu'il s'y reconnaisse authentiquement ? C'est au lecteur d'en juger. Son attrait vient certainement de ce qu'elle s'attache à retrouver, sur le plan de la phénoménologie

et dans l'axe d'une analytique rigoureuse, certains concepts fondamentaux dont la révélation religieuse s'était un peu trop complaisamment arrogé le monopole : le concept de chute, par exemple, celui aussi de faute ou encore de salut. Quoi qu'il en soit, elle est à coup sûr l'effort le plus authentique de la pensée contemporaine, par la « violence » avec laquelle elle s'emploie à arracher la conscience de l'homme aux domaines « sans troubles et sans dangers » de la banalité quotidienne, à recréer en elle la source tarie de l'étonnement platonicien. Rien, par ailleurs, de plus *audacieux* qu'un tel effort. Heidegger, comme en poésie Apollinaire, a nettement conscience de s'engager dans une aventure de pensée et d'expression pour laquelle il n'existe encore ni de vocabulaire, ni même de *grammaire* (1). Il en fut de même pour Platon. C'est pourquoi il m'a paru indispensable de retracer, « à propos de l'existentialisme », les traits de cette philosophie qui paraît bien être le platonisme de notre temps.

1. *Sein und Zeit*, p. 39.

Jean-Paul Sartre

Etudier à fond l'existentialisme de Jean-Paul Sartre exigerait que l'on fit sérieusement l'analyse de son livre sur l'*Etre et le Néant*, ce qui, à ma connaissance, n'a pas encore été fait. Telle n'est cependant pas aujourd'hui notre intention. Si en effet Sartre est un philosophe envers qui aucun philosophe contemporain ne peut refuser de reconnaître une certaine dette, son originalité la plus singulière consiste en ce que l'existentialisme est chez lui non pas seulement une forme de méditation philosophique, mais tout aussi bien un objet d'expression littéraire. Il en résulte qu'entre la littérature de Sartre et sa philosophie, il y a circulation continue. Un roman comme *La Nausée*, une pièce comme *Les Mouches* existent dans un climat philosophique dont il est important de préciser la nature. C'est à la fois un mérite et un défaut. Un mérite, car de telles œuvres sont pleines de sens et tout à fait aux antipodes d'une certaine forme de frivolité. Un défaut, car l'idéal serait que le lecteur pût se rendre présente la totalité de leur sens du dedans d'elles-mêmes, sans aucun secours extérieur. Or, tel n'est pas tout à fait le cas. J'ai connu des lecteurs très au-dessus du médiocre que *La Nausée* laissait un peu déconcertés et qui ne se jugèrent pleinement éclairés qu'après avoir pris connaissance des dernières pages de *L'Imaginaire*, qui traitent du type existentiel de l'œuvre d'art. Mais après tout, pourquoi voir là un défaut ? Au fond, peut-être *La Nausée* n'est-elle pas tout à fait un roman. De même, *Les Mouches*, ce n'est peut-être pas tout à fait une pièce de théâtre. Et tant mieux, car autrement, ne faudrait-il pas classer cette pièce, comme le fait Georges Neveux, dans le genre si contestable des pièces à thèse ? En présence de tels ouvrages, j'ai plutôt l'impression d'un genre de réussite très particulier, qui me plaît, et qui est l'irruption de la philosophie dans la littérature un peu comme, selon Malraux, *Sanctuaire* de Faulkner est l'irruption de la tragédie grecque dans le roman policier.

Mais dans ce domaine d'échanges et d'osmose qui est si bien celui de Sartre, peut-être n'est-il pas inutile de faire un peu la lumière, ne fût-ce que pour prévenir certaines confusions. Tel sera notre propos. Ce serait une erreur que de rattacher exclusivement à l'existentialisme la somme des patronages philosophiques dont pourrait se réclamer Sartre, car, si nous percevons distinctement chez lui la présence d'une méditation de Heidegger qui est bien, si l'on veut, un existentialisme malgré lui, nous y trouvons tout aussi bien la trace d'une influence de Hegel ou de Husserl qui ne sont pas existentialistes du tout. J'ai même l'impression que Husserl est la première importante découverte de Sartre. C'est du moins ce qui ressort de son premier livre sur *L'Imagination*, où il salue la publication des *Ideen* comme le « grand événement » de la philosophie d'avant 1914, et aussi d'une remarquable note parue dans la N.R.F. du 1^{er} janvier 1939 sur *l'intentionnalité*. Si Sartre parle de Husserl avec tant d'enthousiasme, c'est qu'en effet Husserl est un héros. Avec la plus merveilleuse désinvolture, il nettoie définitivement la conscience philosophique d'une masse énorme et pieusement transmise de conventions qui formaient un écran compact entre les choses et nous. Par lui, la table est nette, la voie est libre, l'homme retrouve son image et le monde son visage. Ce que Sartre doit à la phénoménologie de Husserl, c'est essentiellement deux choses. D'abord, la prise de conscience de la *méthode éidétique* et de son incontestable fécondité. Ensuite, l'idée fondamentale de *l'intentionnalité*. Ces deux acquisitions sont capitales. Nous parlerons d'abord de la première.

On a parfois défini la phénoménologie husserlienne comme une restauration du platonisme. C'est vrai et faux à la fois. Vrai en ce que les *Logische Untersuchungen* ou les *Ideen* contiennent en effet une restauration, contre l'empirisme universellement à la mode à la fin du siècle dernier, de la notion platonicienne d'*essence*. Faux en ce que Husserl repousse formellement le réalisme métaphysique par quoi toute une tradition définit — peut-être d'ailleurs à tort — le platonisme. L'essence (*das Wesen*), selon Husserl, n'implique en effet aucune exigence métaphysique qu'elle aurait pour fonction de satisfaire en dépit de l'expérience. Si elle intervient, c'est tout au contraire dans le cadre d'un parti pris de description exacte. Pour l'empirisme, qui a longtemps paru le dernier mot de l'esprit positif, l'observation scientifique ne saisit jamais que des données individuelles. Toute réalité est fondamentalement astreinte aux dimensions purement empiriques du *hic et nunc*. Elle n'est jamais autre chose que *ein Dies da*. Quant à l'idée, il faut la réduire à une construction après coup. Peut-être, à la limite, n'est-elle qu'une façon de parler. Or, remarque Husserl, rien n'est moins conforme aux faits réellement observables qu'une telle théorie. Un triangle, par exemple, c'est bien

d'un certain côté la butée de la conscience contre une perception empirique. Mais tel n'est pas le triangle dont parle le mathématicien. Le triangle mathématique n'est pas triangle du fait d'un écrasement de la pensée par un objet externe. S'il est triangle, c'est tout entier du dedans de lui-même, par l'égalité à deux droits de la somme de ses angles ou par la rencontre en un seul point de ses trois hauteurs. Sans doute un triangle aussi réduit à ce qu'il peut y avoir en lui de nécessité interne n'est pas de ce monde. Disons-nous alors qu'il existe dans un autre monde qu'on se figurera par exemple, avec certains platoniciens, comme un ciel intelligible ? Quelle chimère ! En ferons-nous plutôt un simple mode de la pensée entendue comme pure subjectivité ? Comme nous reconnaissons peu, dans une telle subjectivité, cette idée qui nous résiste de tout son *Gedachtsein* ! Renonçant à toute topologie, nous avouerons tout simplement qu'il s'agit d'un triangle de *nulle part*. Il est le dedans d'une *essence* qui n'a pas de dehors en ce monde.

Osons donc reprendre conscience, au sein même de toute détermination empirique, de quelque chose comme une *suffisance interne de conditions* qui fonde *a priori* la possibilité même de l'objet sensible, dans la mesure où, loin d'avoir besoin d'être éclairée du dehors, elle est au contraire éclairante de cet objet par la qualité de lumière qu'elle déploie du dedans d'elle-même. Ainsi, disait déjà Spinoza, la sphère de *nulle part* obtenue en idée par la rotation supposée d'un demi-cercle autour de son diamètre est fondamentale à toute sphère perceptible empiriquement, bien que cette sphère-ci, cette boule de bois travaillée et vernie, ce n'est absolument pas ainsi qu'elle a été obtenue. Il a fallu, au contraire, pour qu'elle soit là enfin, le travail de l'arbre qui peut à peu se faire bois, puis celui du bûcheron par la hache et la scie, du menuisier par la scie et le tour, etc. De proche en proche, nous comprenons ainsi en cette boule de bois non, comme tout à l'heure, une *essence*, mais disait Alain, un rassemblement des quatre coins de l'horizon. Disons, si l'on veut, que l'essence est plutôt vraie que *réelle* au sens de la chose empirique. Mais cette vérité n'est-elle pas positivité ? Le *phénomène* si l'on entend par là la positivité des choses, le non chimérique, celui qui *se montre* vraiment, dépasse donc la somme des apparences empiriques et enveloppe les essences. En fait, dit très bien Husserl, les nombres, les figures, les propositions sont des choses réellement existantes et* « les sept solides réguliers sont sept objets aussi réels que les sept sages de la Grèce » (1). La recherche de l'essence ne nous fait pas sortir du monde phénoménal. D'où le bien-fondé d'une phénoménologie qui, au lieu de restreindre l'expérience à cet aspect du phénomène qu'est l'empirique, s'efforce

1. *Logische Untersuchungen* II, p. 101.

de ressaisir l'autre aspect, celui sous lequel il est non moins fondamentalement *essence*.

Mais alors, la méthode de ce ressaisissement ne peut pas être l'induction du physicien qui se borne à constituer en objet des particularités recueillies au hasard des expériences. Ce qui est ici cherché, c'est au contraire un point de vue d'où une certaine qualité de lumière se fasse sur l'objet empirique lui-même, l'animant ainsi d'une signification. Certains esprits s'obstinent à ignorer cette qualité d'illumination. C'est elle cependant qui se fait jour dans les dialogues platoniciens, lorsque l'interlocuteur croit soudain pouvoir, comme Adimante, répondre à Socrate qui lui parle de Dieu comme il faut : « C'est ainsi que la chose m'apparaît à moi-même aussi en t'entendant parler ». L'adhésion, remarque Rudolf Otto dans son livre sur le *Sacré*, a ici la valeur d'une constatation. Adimante ne croit pas Socrate sur parole, « il voit lui-même ». C'est que Socrate a su lui faire trouver dans le plus intime de sa pensée, exactement comme à l'esclave de Ménon, le point juste où jaillit l'évidence. Jusque-là, il ne disposait encore que d'un amas de faits « muets et confus ». Les voilà maintenant devenus, grâce à un réveil intérieur, « éloquents et clairs » (1). Cette forme de réveil, Heidegger reprenant à sa manière un terme platonicien, l'appellera *Erinnerung*. Il consiste, dit-il, à « faire revenir la chose à la rencontre d'elle-même dans sa possibilité la plus intime ». C'est là recréer dans l'esprit un certain état d'intelligence dont l'énergie de signification n'a rien à voir avec la connaissance que peut nous procurer le collationnement des faits donnés. Il s'agit plutôt ici de l'élucidation d'un savoir implicite que de la constitution d'une connaissance empirique. Par opposition à l'*induction* scientifique, Husserl nomme *idéation* cette opération qui transfigure la lumière même dans laquelle nous comprenons les choses et la reconduit jusqu'à ce point d'évidence absolue qu'est l'intuition de l'essence (*die Wesensschau*).

Il y a donc, sur le plan de l'expérience la plus positive, une vision intuitive de l'essence, c'est-à-dire une réalité de lumière qui, loin d'être dispensée par les leçons de l'expérience, a pour effet au contraire de rendre *parlantes* ces leçons en les animant d'une signification qu'elles n'ont pas par elles-mêmes. Loin qu'une telle opération soit introuvable, comme le prétendent les empiristes, rien de plus familier, rien de plus offert à la description, rien qui franchisse moins les limites de la phénoménalité. Apprenons donc méthodiquement à nous ressouvenir, c'est-à-dire, comme nous l'avons indiqué plus haut, à nous instruire sur les choses plutôt par l'explicitation d'un savoir *a priori* que la constitution d'une science *a posteriori*.

1. Jean Hering : *Phénoménologie et philosophie religieuse*.

Alors nous risquons fort, à la suite de Husserl et de Heidegger, de faire sur l'homme et sur le monde bien des découvertes remarquables dont il serait on ne peut plus sot de se priver par dépréciation *a priori* de la connaissance *a priori*. Peut-être est-ce au contraire de l'*a priori* que nous avons le plus à apprendre. Au lieu donc de nous laisser fasciner par les impressions sensibles pour chercher vainement à leur dérober un secret qu'elles ne nous livreront jamais, pourquoi ne pas tenter une exploration du réel selon la dimension de l'essence ? Telle est l'ambition de l'*eidétique* que, autour de Husserl, avant Husserl, les Allemands pratiquaient déjà — cherchant à ressaisir, comme Tröeltsch par exemple, l'essence du christianisme, ou, comme Otto, l'essence du sacré. S'arracher hardiment à l'oubli de l'essentiel, à la perte de soi dans l'empirique, c'est tout le programme de la phénoménologie husserlienne tel qu'il s'exprime dans la célèbre maxime : « *Zu den Sachen selbst.* »

Ayant eu le courage de se faire le lecteur de Husserl à un moment où la plupart des philosophes français, fidèles à leurs traditions indigènes, l'ignoraient avec un ensemble assez touchant, Sartre comprend soudain l'extraordinaire portée de la méthode nouvelle. Soulignons bien, une fois de plus, qu'il s'agit moins d'une nouveauté absolue que de la transformation en un procédé conscient et systématique d'une démarche couramment pratiquée, souvent à leur insu, par maints auteurs. Se figurant faire de la science, ils faisaient en réalité de la phénoménologie (1). J'irai même jusqu'à croire que, dans le *Capital* de Marx, bien des difficultés de l'épineuse théorie de la Valeur-Travail sont des difficultés artificielles qui disparaîtraient si l'on voulait bien comprendre qu'il s'agit là, non point tant d'une théorie scientifique, que d'une *eidétique de la valeur*, comme semblent l'avoir soupçonné depuis longtemps Georges Sorel ou Benedetto Croce, qui cependant n'avaient certainement pas lu Husserl, ce qui ne simplifie rien. Il n'est pas jusqu'à un économiste comme M. François Perroux à qui manque, visiblement, la perspective selon laquelle tout devient beaucoup plus clair dans la célèbre équation marxiste. D'où sa conclusion que Marx « raisonne dans une zone indéterminée et par des moyens indéterminés » (2). L'indétermination, ici, n'a rien de définitif. Elle n'existe que du point de vue d'une certaine méthode. Autant dire que la température d'une pièce est indéterminée parce qu'on ne dispose, pour la mesurer, que d'une balance ou d'une horloge. Mais assez sur ce sujet, sur lequel je me réserve de revenir

1. Il y a quelques années, un ami m'assurait avoir vu, à l'étalage d'un libraire berlinois, un livre intitulé *das Bordellwesen*. C'était, somme toute, un essai d'*eidétique*...

2. *La Valeur*, p. 52.

plus tard. Ce n'est pas en effet dans le domaine de l'économie, c'est dans celui de la psychologie que Sartre va demander à la méthode eidétique de faire ses preuves. Et là, il s'attaque au problème de l'image. D'où en 1936, un petit livre libérateur, *L'Imagination* et en 1940, une très remarquable continuation de la même étude, *L'Imaginaire*. Entre-temps, en 1939, Sartre avait essayé de tirer au clair, toujours à la lumière de l'eidétique, le problème psychologique de l'émotion.

De quoi s'agit-il exactement ? La psychologie classique résolvait *a priori* les problèmes qu'elle se posait dans le cadre d'une métaphysique. Les psychologues modernes s'efforcent au contraire de substituer aux théories métaphysiques des déterminations positives qu'ils demandent à l'observation et à l'expérimentation. Toutefois, dans leur soif de positivité, ils omettent l'essentiel qui est de se demander d'abord ce que l'on veut dire au juste quand on parle, par exemple, d'une image ou d'une émotion. Le recours aux expériences, nous le savons, tant qu'il n'est pas guidé, animé, contrôlé par un certain ressaisissement interne du sujet qu'il doit enrichir, livre tout au plus un amas de faits disparates. En réalité fût-ce à leur insu, les tenants les plus résolus de la psychologie expérimentale importent plus ou moins dans leurs recherches certaines idées *a priori*. Si, en effet, ils n'avaient pas implicitement recours à quelque essence de l'image ou de l'émotion, comment sauraient-ils que c'est bien à cela qu'ils ont affaire ? Or pourquoi cette démarche, fondamentalement incluse dans toute recherche, ne serait-elle pas d'abord rendue explicite ? Pourquoi ne pas tenter, en psychologie, le même genre de réductions que pratiquaient déjà, sur le modèle des mathématiciens, Troeltsch à propos du christianisme ou Otto à propos du sacré ? On y gagnerait au minimum de ne plus être dupe d'importations non contrôlées — c'est-à-dire de toute une marchandise métaphysique qui continue à circuler à l'insu de chacun. Sans doute, nous ne nous priverons pas des enseignements expérimentaux, mais nous n'attendrons pas d'eux qu'ils nous livrent le mot de l'énigme. Avant de se laisser instruire par l'expérience, il faut donc d'abord ressaisir du dedans la nature propre de l'objet à étudier ? Et certes, note Sartre, il faut bien encore parler ici d'expérience. « Mais c'est une expérience qui précède toute expérimentation (1). » Nous nous efforcerons donc premièrement de constituer une eidétique de l'image ou de l'émotion, c'est-à-dire de déterminer l'ensemble des conditions qu'un état psychique doit d'abord réaliser pour être reconnu avec évidence comme image ou émotion. Ensuite seulement, et à la lumière de l'eidétique, nous examinerons comment les phénomènes se présentent concrètement dans une conscience donnée.

1. *L'Imagination*, p. 143.

Il est indubitable que l'application de la méthode eidétique a permis à Sartre de renouveler de fond en comble l'intérêt de certains problèmes psychologiques qui, du fait de la psychologie expérimentale, avaient coulé à pic au fond de la plus morne insignifiance. Que le lecteur se reporte à *L'Imaginaire*. Au lieu du magma des faits disparates — les faits « muets et confus », dont parlait Jean Hering — voilà qu'en effet tout devient « éloquent et clair ». L'image naît devant nous telle que nous sentions confusément qu'elle avait toujours été, malgré les psychologues, et selon un savoir dont nous n'avions jamais manqué, avec au plus intime d'elle-même, cette étonnante vertu de nier radicalement l'objet qu'elle présente : « Si vive, si touchante, si forte que soit une image, elle donne son objet comme n'étant pas. Cela n'empêche pas que nous puissions réagir ensuite à cette image comme si son objet était présent, était en face de nous... Mais l'état ambigu et faux auquel nous arrivons ainsi ne fait que mieux mettre en relief ce qui vient d'être dit : en vain cherchons-nous par notre *conduite* envers l'objet à faire naître en nous la croyance qu'il existe réellement ; nous pouvons masquer une seconde, mais non détruire la conscience immédiate de son néant (1). » Cette fois l'essentiel est dit, la phrase est parfaite, le courant passe, rien ne fait plus écran entre la chose et nous.

Il n'est peut-être pas de plus détestable pédantisme que de vouloir à tout prix trouver, dans une méthode philosophique, le secret d'une réussite littéraire. Toutefois, en lisant telle page de Sartre romancier ou auteur de nouvelles, je ne puis m'empêcher d'admirer combien l'exigence eidétique est parfois satisfaite par l'art avec lequel il sait évoquer, à travers un individu, un type complet et parfait. Sans doute est-ce une des fonctions de l'écrivain que d'incarner dans une création particulière une vérité universelle, et Molière n'a pas attendu de connaître Husserl pour écrire *Le Tartuffe* ou *L'Avare*. Pourtant, la venue au monde de personnages tels que l'Autodidacte de *La Nausée* ou Lucien Fleurier, dans *L'Enfance d'un chef*, jusqu'à quel point n'est-elle pas liée à la méditation de certaines pages où Husserl affirme des essences qu'elles peuvent s'explicitier non seulement dans des perceptions, mais dans des fictions ? Mieux : la fiction lui paraît être un si excellent procédé d'explicitation intuitive de l'essence qu'il va jusqu'à voir en elle « l'élément vif de la phénoménologie comme de toute science eidétique... la source d'où la connaissance des vérités éternelles tire sa nourriture » (2). L'idée est déjà dans Kierkegaard. Il ne faut pas hésiter, dit Kierkegaard, à « inventer hardiment » des exemples, car les fictions « quoique manquant de l'autorité

1. *L'Imaginaire*, p. 26.

2. *Ideen*, p. 132.

qui appartient aux faits seront d'une vigueur démonstrative beaucoup plus grande que ces faits même matériellement démontrés ». Il semble à ce propos que Sartre ait eu assez particulièrement à cœur d'expliciter par la fiction une essence qui ne manque pas en effet d'intérêt, celle de *l'élite bourgeoise*. L'évocation qu'il en fait à plusieurs occasions ne nous apprend rien à proprement parler, mais plutôt nous rend présent un savoir dont nous n'avions jamais été privés, bien qu'il fût toujours resté en nous à l'état implicite. Il ne s'agit pas d'une récolte d'observations empiriques. C'est la chose même ressaisie du dedans.

Dans la visite au musée de Bouville, par exemple, qui est l'une des meilleures réussites de *La Nausée*, une telle essence ressort directement, avec l'évidence supérieure de l'ironie, des portraits édifiants devant lesquels nous sommes conviés à nous recueillir jusqu'au « Salauds ! » final qui, d'un coup, crève toutes les toiles. Dans *L'Enfance d'un chef*, où au contraire les saintes apparences du respect sont froidement maintenues jusqu'au bout, nous entrons dans la « chose » selon la dimension du devenir. Mais la métamorphose dont il s'agit n'est pas moins *essentielle* que celle qui conduit de la larve à la nymphe et de la nymphe à l'insecte parfait. Elle est ressaisie selon sa loi de génération interne. A part l'intervention du poète surréaliste (dont l'homosexualité me paraît être un contresens eidétique), nous ne pouvons pas ne pas reconnaître, à travers les « inquiétudes » de la « philo », l'inévitable retour à la « santé morale », le refus des « amours ancillaires », le noviciat chez les camelots (« comme c'est sain... »), le matraquage à plusieurs du Juif, le premier couchage, la décision de « laisser tomber Maud » pour épouser une « vraie jeune fille », jusqu'au « *J'ai des droits* » qui clôt triomphalement la série, une montée vers l'essence, dans ce qu'elle a de définitif. Au terme de la nouvelle, tout le chemin est fait. Lucien Fleurier existe « tel qu'en lui-même enfin... ». Dans un café, « une heure plus tôt, un adolescent gracieux et incertain était entré ; c'était un homme qui en sortait, un chef parmi les Français ». Ainsi la préoccupation héritée de Husserl qui avait inspiré à Sartre toute une remise en chantier de la psychologie n'est nullement absente de son œuvre littéraire.

A côté de la *méthode eidétique* dont il a remarquablement exploité les ressources à propos des problèmes psychologiques de *l'image* et de *l'émotion*, Sartre doit à la méditation de la phénoménologie husserlienne une autre idée fondamentale, celle de *l'intentionnalité*.

Elle a été présentée aux lecteurs français, et peut-être révélée à la plupart, dans une brève note écrite pour le numéro du 1^{er} janvier 1939 de *La Nouvelle Revue Française*. Il est, à mon avis, essentiel que l'on se rapporte à ces trois pages où l'intelligence du sujet traité n'a d'égal que le bonheur de l'expression. Si l'on me demandait de choisir dans l'œuvre de Sartre le texte le plus représentatif de son talent, je proposerais certainement ces pages denses et profondes. Il m'est arrivé parfois de les lire à des jeunes philosophes en proie aux difficultés de l'initiation. Ce ne fut jamais inutilement, et j'en sais plus d'un qu'une lumière souhaitée éclaira soudain au cours de cette lecture. Mais pour comprendre toute la portée de ce texte, peut-être un minimum de préparation historique n'est-il pas inutile. Commençons par là.

L'une des découvertes capitales de la philosophie est le *Cogito* de Descartes. Jusqu'à Descartes, en effet, nul philosophe n'avait su très correctement assigner l'élément de conscience qui est radical à tout donné certain. Montaigne lui-même, malgré toute sa pénétration psychologique, n'y avait vu qu'une mobile occasion de désespérer de toute certitude : « Si, de fortune, vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ne plus ne moins que qui voudrait empoigner de l'eau (1). » Descartes, le premier, s'aventure dans la profondeur de cette eau transparente sans crainte ni risque de s'y noyer, et c'est en toute sécurité qu'il prononce l'axiome fondamental de la pensée contemporaine : *Je pense*. Nul objet ne peut donc être donné que dans l'éclairement de cette lumière qui ne brille que pour elle-même et que l'on nomme *Conscience*. Par là seulement le monde sort de la nuit. Acquisition fondamentale : à partir de Descartes, en effet, loin de rattacher naïvement l'existence à l'indice d'extériorité dont est pourvue la perception, le philosophe la mesure franchement et, d'un bout à l'autre, selon la dimension d'intériorité ou de présence à soi qui caractérise la conscience. Mais aussi, puissante et dangereuse tentation que l'on peut nommer la *tentation de l'intériorité* : restreindre tout donné à la mesure d'un acte de conscience, n'est-ce pas être sur le chemin de ne faire plus de ce donné qu'un flux de « modifications subjectives » où viendront se dissoudre et finalement s'effondrer en une sorte de bouillie psychique les robustes arêtes et la puissance carrure du monde où nous vivons ? Déjà Berkeley nous guette avec ce monde d'idées qu'il nous affecte comme résidence immatérielle ; déjà le paysage n'est plus qu'« un état d'âme » — et voici à l'horizon le bergsonisme qui ne peut guère plus garantir des choses qu'un arc-en-ciel de nuances, un flux de valeurs hétérogènes, une mélodie en devenir. C'est le triomphe de la *vie intérieure* avec sa

complaisance ordinaire dans l'informe, l'évanouissant, le refuge secret, l'extase indéfinie... Bref, tout ce que Husserl repousse avec énergie en le qualifiant assez curieusement de *psychologisme transcendantal*. Car, selon Husserl, la description de la conscience par la « vie intérieure » est radicalement fautive. Ne nous sentons-nous pas, en effet, pris de malaise devant une telle liquéfaction ? Qui de nous consent à reconnaître son visage et le visage du monde dans le miroir magique que nous propose Bergson ? Fluence sans arêtes, onde déjà perdue dans une autre onde, état d'âme plus qu'à demi noyé, non, à coup sûr, ce n'est pas, dit Sartre, l'arbre que je vois « au bord de la route au milieu de la poussière, seul et tordu sous la chaleur, à vingt lieues de la côte méditerranéenne » (1). Après la dissolution des choses de ce monde-ci dans l'arc-en-ciel de l'impressionnisme qui ne voulut connaître des robustes meules céréales que de vagues météores flottants ou de la cathédrale de Rouen qu'une proie rongée et à demi déglutie, pour aboutir enfin à la fastueuse noyade de l'étang de Giverny, il fallut un Cézanne pour rendre au monde sa forme, son relief, sa plastique, sa carrure. Il fallait un Cézanne à la philosophie. Alors parut Husserl.

Bien sûr, il ne s'agissait nullement de retrouver, comme E. Gilson, dans le giron accueillant du thomisme, la ressource d'un réalisme étrangement périmé. Les thomistes ont certainement très bien vu que l'existence réelle du monde ne se laisserait jamais équilibrer par des poids immatériels dans les balances de Berkeley, fût-ce avec la grâce de Dieu. Mais les thomistes n'ont su faire de leur légitime protestation contre les témérités de l'idéalisme qu'un argument contre le *Cogito*. Là est la faiblesse radicale de la thèse réaliste. Descartes ne peut être traité par prétérition. Il ne se laisse pas non plus supprimer d'un trait de plume. Rien de plus puéril que de s'acharner à détruire les difficultés de la philosophie en se bornant à reconstituer en soi l'état d'esprit d'un homme du XIII^e siècle. Il faut passer par Descartes et poser hardiment avec lui son axiome fondamental : « Il n'est de réalité donnée que pour une conscience. » Mais cette proposition admise, l'idée géniale de Husserl est de la compléter en lui adjoignant sa réciproque : « Il n'est conscience possible que d'un certain objet », ou, comme il le dit encore avec une admirable sobriété : « Toute conscience est conscience de quelque chose. »

Il n'est que de bien comprendre toute la portée de cette formule. La découverte cartésienne de la conscience comme condition fondamentale de tout donné avait, comme nous l'avons vu, incité les philosophes à se figurer la connaissance comme une sorte d'absorption des choses par l'esprit, ou, si l'on veut, une transformation des choses

de ce monde en je ne sais quelle matière psychique en voie d'être digérée. C'est là que Husserl redresse hardiment la marche de la recherche. L'arbre que je vois, pour être objet de conscience, n'est pas pour autant absorbé et digéré par la conscience qui fonctionnerait à la manière d'un estomac fantastique. *Arbre-pour-la-conscience*, il n'en reste pas moins arbre, perçu en lui-même, là où il est, dans l'espace, hors de moi. Car le rapport authentique de la conscience à ses objets n'est pas du tout un rapport de contenant à contenu. Il faut se le représenter comme un mouvement en quelque sorte centrifuge, une fuite vers une autre chose que soi, un *éclatement*. « Connaître, c'est *s'éclater vers*, s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas près de l'arbre et cependant hors de lui, car je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne peut se diluer en moi : hors de lui, hors de moi (1). » Nous lisons encore, dès l'Introduction de *L'Être et le Néant* : « La première démarche d'une philosophie doit donc être pour expulser les choses de la conscience (2). » Husserl, empruntant à son maître Brentano un terme déjà emprunté par Brentano au vocabulaire scolastique, nomme *Intentionalität* ce rapport essentiel de la conscience à ses objets. Il dit encore très volontiers qu'un tel rapport n'est pas un rapport d'*immanence*, mais de *transcendance*, ce qui implique, en effet, un mouvement de s'arracher à soi et de se dépasser soi-même vers... Tenons donc ferme cette idée que prendre conscience n'est pas une opération en *Herein*, mais en *Hinaus*, ou, si l'on veut, que rentrer en soi revient très exactement à sortir de soi. Nous aurons alors exorcisé à tout jamais le louche fantôme de la « vie intérieure ». Nous aurons compris que la vie authentique n'est pas le repliement de soi sur des refuges privés, car il est précisément de l'essence de ce qui est le plus intérieur en nous de refuser l'intériorité, en nous jetant « sur la grand-route, au milieu des menaces, sous une aveuglante lumière..., chose parmi les choses, homme parmi les hommes (3) ».

Délices de la vérité enfin dite telle qu'elle est ! Je me souviens encore de l'enivrement joyeux que je ressentis à lire, il y a des années déjà, les pages de Husserl, qu'à travers Sartre, je viens de résumer. Pages simples, naïves, honnêtes, bienfaisantes. Jusque-là, ce que j'avais pu étudier de philosophie n'avait engendré en moi que le malaise de flotter entre les exténuelements de l'idéalisme et les grossières machineries du réalisme traditionnel. Bergson, engageant le lecteur à « oublier » cette opposition pour retrouver tout simplement les épaisses certitudes du « sens commun » (4), n'avait guère fait qu'aggraver

1. *Ibid.*

2. p. 18.

3. *Ibid.*

4. *Matière et Mémoire* : avant-propos.

l'inquiétude. Mais voici qu'un homme, enfin, énonce les choses comme elles sont réellement, comme au fond, nous avions toujours pensé qu'elles étaient sans avoir su nous le dire. Tel est le propre de la phénoménologie. Avec une autorité infiniment plus sûre que le bergsonisme, qui n'est souvent qu'un discours captieux aux fondements indéterminés, la phénoménologie nous libère d'un envoûtement séculaire. Comme dans *Parsifal* ou dans *Renaud et Armide*, c'est le soleil enfin levé qui fait s'évanouir le jardin des maléfices. En lisant Husserl et Heidegger, dit très bien Maurice Merleau-Ponty dans l'avant-propos à sa *Phénoménologie de la perception*, « plusieurs de nos contemporains ont eu le sentiment, bien moins de rencontrer une philosophie nouvelle, que de reconnaître ce qu'ils attendaient ». En lisant surtout, dirions-nous volontiers, Husserl l'honnête, tout droit, tout simple, pur de toute ruse, Husserl qui, sans rompre le fil des vérités cartésiennes, rend aux choses de ce monde leur carrure et leur densité ! Purifié par ma lecture, le paysage, frappé jusque-là de suspicion par l'idéalisme ou posé en porte-à-faux par le réalisme, redevenait solide. Enfin le monde était à nouveau respirable, même après un voyage hors des havres du sens commun. Un monde lié à l'homme dans une synthèse indissoluble, face à lui cependant avec sa dignité d'objet, inépuisablement réel, prodigue en révélations émouvantes. Car l'émotion ayant elle aussi récupéré l'intentionnalité qui lui est radicale, vise son objet, se transcende vers lui, lui confère des qualités nouvelles, le modifie de fond en comble. D'où les paysages de *La Nausée* qui, bien qu'ils se réduisent souvent à quelques brèves notations, nous mettent au monde avec la même puissance que cette belle image de *l'Eternel Retour* où, après le départ d'Iseult, seule la ligne inexorable d'un horizon de montagnes pose sans phrases le désert des cœurs déchirés.

Mais attention : par cette idée de l'*intentionnalité* ou de la *transcendance*, la voie est ouverte vers l'une des acquisitions fondamentales de l'existentialisme, à savoir *l'être-dans-le-monde*. Ici, la pensée de Heidegger se greffe sur celle de Husserl et la prolonge en toute richesse. Au fond, *l'être-au-monde* de Heidegger n'est que la reprise d'un thème que Husserl avait lui-même reçu de Brentano. Reprise d'ailleurs singulièrement approfondissante. Pour Brentano, l'intentionnalité n'est encore qu'une révélation de la psychologie, entendue « du point de vue empirique ». Husserl transpose cette donnée empirique en détermination eidétique. L'intentionnalité, c'est l'essence même de la conscience — ce sans quoi plus rien ne pourrait s'apparaître encore comme conscience, donc un *a priori*. Mais cette découverte fondamentale, Husserl se borne encore à la déployer sur l'éventail de l'essence dont l'homme aux prises avec son destin d'homme est remarquablement absent. Or, le propre de l'existentialisme est de pousser et de développer les conquêtes de la

phénoménologie, jusqu'à les ancrer dans la profondeur même où se joue le drame de l'existence. L'*être-au-monde* de *Sein und Zeit*, c'est bien sans doute l'*intentionnalité* de Husserl, mais c'est aussi et avant tout la découverte bouleversante, sous le rapport ainsi posé, de notre irrémédiable *facticité*. C'est l'homme englué là sans son consentement et impuissant devant cette part *coupable* de lui-même qui limite inexorablement ce qu'il y a en lui de bondissement et d'essor. Somme toute, Heidegger transpose les découvertes husserliennes dans une lumière tragique. En ce sens, dit encore très bien Merleau-Ponty, la phénoménologie n'est plus seulement, comme pour Husserl écrivant ses *Ideen*, une étude des essences, elle est aussi et surtout « une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur facticité ». Si, pour Husserl, l'*intentionnalité* est déjà une détermination *a priori* de la *conscience*, pour Heidegger, l'*être-au-monde* est un *a priori* de la *condition humaine*, et ici Sartre se laisse guider par Heidegger.

D'où, par exemple, *La Nausée*, qui est d'un bout à l'autre et de part en part l'expression de cet engluement de l'homme dans son *être-au-monde*, dont l'idée d'intentionnalité n'est guère qu'une notification encore abstraite. *La Nausée*, c'est l'homme pataugeant dans sa détresse originaire, où il est abandonné non pas tant, selon Sartre, à l'angoisse kierkegaardienne qu'à une sorte d'écœurement fondamental. Tous masques rejetés, rejetés aussi « la signification des choses, leurs modes d'emploi, les faibles repères que les hommes ont tracés à leur surface », reste un « affalement gélatineux », une « ignoble marmelade » qui est là, « posée sur le jardin, dégringolée dans les arbres, toute molle, poissant tout, tout épaisse, une confiture » (1). Tout cela, qui est si horriblement, si dérisoirement *de trop*, renvoie soudain à l'absurde interrogation classique de la philosophie : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » Quel remède à cette déficience transcendante ? Les dernières pages posent le thème de l'art. Agir, créer, écrire une histoire qui soit « belle et dure comme de l'acier » et qui « fasse honte aux gens de leur existence » (2). Ce rappel de l'homme au meilleur de son émergence, certains ont cru devoir l'entendre comme un « esthétisme » et n'y voir que la piètre solution des désabusés. Sachons au contraire y reconnaître la sonnerie matinale qui nous réveille d'entre les morts, et faisons confiance à Jean-Paul Sartre. L'heure d'Oreste approche à grands pas.

1. p. 161 sqq.

2. p. 222.

Existentialisme et Marxisme

« Quand une fois la liberté a explosé dans une âme d'homme, les Dieux ne peuvent plus rien contre cet homme-là (1). » Impuissance de la toute-puissance devant la liberté ! « Mon libre-arbitre, avait déjà dit Epictète, Jupiter lui-même ne peut me l'ôter. » *Les Mouches*, c'est en effet la défaite de Jupiter devant l'homme qui, pour s'être choisi dans un acte libre, s'en va chargé désormais d'une responsabilité absolue — entraînant avec lui, énonce Oreste en un plaisant anachronisme, comme le joueur de flûte de Maëlzelt fit des rats qui infestaient la ville, la nuée des mouches bombillant sur Argos. Que la souffrance et le malheur s'emparent de l'homme qui s'est ainsi changé en lui-même par une décision au-delà de tout donné, qu'importe ? Par l'éclat d'un acte libre, il échappe à la dimension de l'écœurement. Il transcende son abandon à l'existence dont le fléchissement mou pénètre d'un ratage les vies humaines en y rendant impossible la rigueur, la netteté, la dureté aussi — tout ce qui au contraire, nous enseigne *La Nausée*, triomphe à plein dans cette énergique néantisation du réel qu'est par exemple l'œuvre d'art. Tout cela est dit dans *Les Mouches* — et fort bien dit. Peut-être eût-on préféré que la leçon ressortît davantage du drame lui-même, et que le mot *liberté* fût le mot informulé de l'énigme ou ne vînt éclater qu'à la fin, comme dans le poème d'Eluard. Quoi qu'il en soit, telle est, pour « l'étant nommé homme », l'unique voie du salut. Entendons par là la réussite enfin d'une rupture avec ce qu'il y a dans la vie de lâche, d'ignoble et d'affalé, c'est-à-dire ce qu'avait si bien assigné *La Nausée* — ce sentiment fondamental de l'être-au-monde étant moins, comme l'angoisse de Heidegger, l'annonce de la facticité que l'appréhension en elle d'une abjecte veulerie redondante et douceâtre. *Fadeur*, disait déjà Hegel.

1. *Les Mouches*, II, 5.

Ainsi l'existentialisme se présente comme une tentative résolue de réintégrer la liberté dans le fondement même de la condition humaine. De nouveau faire du temps la dimension de la liberté, quel programme ! Et le mot ne sonne pas ici comme dans le bergsonisme, qui réduit la liberté à n'être que l'affleurement dans l'homme d'une contingence cosmique, mais comme chez Platon, Descartes, Pascal ou Kierkegaard. Il ne s'agit pas d'une irrépressible liberté reçue toute faite du courant de conscience, mais de la positivité d'un choix par lequel l'homme se fait l'auteur responsable de son propre destin. Assigner au plus profond de l'homme une instance souveraine qui ne doit rien à rien d'extérieur, telle est, dans la ligne d'une tradition illustre, la prétention actuelle de Sartre. Or une telle prétention, il ne lui suffit pas de s'affirmer comme telle. Il lui faut encore, par surcroît, se mesurer avec l'argumentation déterministe dont la forme la plus positivement actuelle est sans nul doute à chercher dans la sociologie marxiste. Existentialisme et marxisme, voilà les deux composantes fondamentales de notre temps. Si le fort de l'existentialisme est d'ordonner l'homme à lui-même selon l'axe d'une liberté radicale, le fort du marxisme dissipateur de nuées est au contraire de le ramener énergiquement à ras de terre et au plus près de la situation concrète où il se trouve engagé. Car si les hommes font l'histoire, ce n'est pas par des décisions arbitraires, mais dans le cadre d'un ensemble de nécessités contre quoi on ne peut rien. Aux profondeurs *abyssales* que Heidegger pressent dans la liberté humaine et qui font de l'homme un *pouvoir-être en possibilités multiples, béantes devant son choix* (1), le marxisme substitue une succession de phases dans un processus nécessaire. Pour Marx, l'avenir n'a plus rien d'évasif. L'humanité marche vers la société sans classes avec la lente sécurité des phénomènes obéissant à des lois. Tout au plus convient-il de restituer à ces lois leur dignité dialectique au lieu d'en faire, comme tant de plats auteurs, la transposition sur le plan de la société humaine des lois qui régissent les aspects partiels de la nature auxquels se limite l'étude des physiciens.

La critique la plus radicale que les marxistes croiront devoir faire aux existentialistes, en qui ils voient volontiers des adversaires larvés, est donc par là-même définie. Ils vont leur reprocher de décoller du réel pour chercher dans le vide et l'arbitraire des concepts un espace à la mesure de leur « idéalisme » inavoué. C'est là qu'il faut se faire attentif et serrer au plus près le sens des mots, car la confusion nous guette. Que l'existentialisme, dans sa façon de ressaisir l'homme, implique un certain décollement ou « désengluement », c'est-à-dire se donne un certain champ par rapport à l'élément objectif du donné

1. *Vom Wesen des Grundes*, in fine.

— nommons cet élément *milieu* ou *monde* — cela ressort à chaque page de *L'Être et le Néant*. Toutefois, l'homme ainsi représenté, s'il décolle du monde, ce n'est pas au sens d'une évasion dans l'imaginaire, mais en ce sens que son *être-au-monde* s'éclaire tout autrement que l'être-en-cage d'un oiseau ou l'être-en-bouteille du vin dans la cave. Nous avons établi dans les pages précédentes que, dans l'interprétation heideggerienne du rapport de l'homme au monde, la métaphore de l'*emboîtement* cède à une métaphore d'éclosions (*Aufbruch*), ou, dit Sartre, d'*éclatement*. Nous dirions volontiers que, pour l'existentialisme, l'homme n'est pas *dans* le monde, il est *être-dans-le-monde*. En d'autres termes, c'est de fond en comble — *von Hause aus* — et au plus vif de son *exister*, et non par son insertion dans un cadre préexistant, que l'homme *s'éclate-conscience-dans-le-monde*, à tel point que, hors de cet éclatement au monde, il n'est plus rien en soi que l'on puisse désigner encore du nom d'homme. *L'être-au-monde*, ou la *situation* est ainsi une qualification a priori de la condition humaine, et non le résultat d'un emboîtement. Mais ce n'est pas négliger la positivité de la *situation* que de l'approfondir en *être-en-situation*. Ce n'est pas minimiser le monde réel que le réintégrer dans la *transcendance*. Ce n'est pas détourner l'homme des tâches qui lui incombent dans ce monde-ci que se refuser à comprendre son *être-au-monde* au sens « banal et préphilosophique » de « faire partie de tout le reste de l'étant ». Tout au plus renoncerons-nous par là à ne voir dans l'homme comme être-au-monde que le produit d'un déterminisme matériel qui serait posé avant toute réflexion par un acte de foi exactement symétrique de celui qui pose à l'origine des choses une création divine. Certains « marxistes », qui s'imaginent naïvement être par là « orthodoxes », n'hésitent pas à exécuter de cabriolants passages de la matière à la conscience qui, à les entendre, serait un « produit » de la matière. Qu'en savent-ils ? Nous n'en demandons pas tant ! Aborder le réel par une description qui serre au plus près le phénomène dans le contact naïf que nous avons avec lui, cette démarche modeste suffit à notre premier dessein. Si nous savons le mener à bien, peut-être comprendrons-nous ensuite que rien n'est plus artificiel que de vouloir faire à tout prix de la philosophie une alternative entre l'idéalisme et le matérialisme, comme s'il y avait là les termes extrêmes de toute réflexion possible alors que, précisément, tout le travail de la philosophie est de remettre en question ces catégories de la pensée dont aujourd'hui l'insuffisance éclate. Le propre de la phénoménologie, comme de l'existentialisme auquel elle donne une méthode, est justement de refuser l'alternative au nom d'une meilleure description du donné que celle qui l'avait jusque-là autorisée.

Si donc l'homme n'est pas dans le monde au sens vulgaire de l'emboîtement, mais si au contraire il appartient à son essence de « s'éclater-conscience-dans-le-monde », alors nous voilà désenglués

du matérialisme vulgaire sans cependant qu'en rien soit affaiblie la positivité de la conjoncture concrète avec laquelle nous faisons corps. Mais il y a plus. Cette rectification du point de départ qui fait d'autant mieux ressortir le lien de l'homme à la situation réelle où il est engagé, va peut-être pouvoir fournir sa base à une restauration dans l'homme de la liberté dont l'exclusion a toujours été pour le marxisme une sorte de diminution, un appauvrissement essentiel. Que répondre en effet à qui dira : « Je ne vois pas le lien entre la doctrine et la pratique car, enfin, si je ne veux pas ! Je serai brisé ? Et après ? L'honneur de l'homme n'est-il donc que de se tirer d'affaire en faisant le jeu des causes universelles ? » D'ordinaire, on bâcle une solution en ayant recours à un vague utilitarisme : « Il est conforme à l'intérêt bien entendu d'agir dans le sens des choses. A bon entendeur, salut ! » Quelle platitude ! Suffira-t-il donc d'énoncer comme un fait empirique : « Nous sommes dans un combat » ? Quel refus d'horizon ! Car enfin, quand la réflexion revient sur cette lutte où le travailleur se jette d'instinct — biologiquement en quelque sorte — encore faut-il qu'elle puisse la reprendre à son compte, ce qui exige qu'elle trouve à s'y représenter autre chose qu'une agressivité animale. La Révolution n'est pas seulement une bonne affaire ou une affaire de force. Elle est avant tout une affaire de conscience et de dignité. Et le marxisme, n'est-il pas lui-même dans son fond, d'un bout à l'autre et de part en part, l'affirmation de la dignité de l'homme ? De quelle oreille faudrait-il donc entendre ce texte du *Capital* où Marx énonce que les véritables lois de la valeur ne pourront jouer que dans une société où l'idée de l'égalité des hommes prendra racine avec la vigueur d'un préjugé populaire ? (1) Et cet appel d'Engels à la destruction de tous les rapports sociaux où l'homme se trouve exploité, humilié, aliéné, abaissé ? (2) Mais une telle affirmation de dignité est-elle bien compatible avec le déterminisme par ailleurs posé ? Peut-il y avoir dignité sans liberté ? Car enfin si la bourgeoisie, ayant à son insu « forgé les armes qui la mettront à mort »... « produit » par surcroît « les hommes qui manieront ces armes » (3) avec la même nécessité que le pommier produit des pommes, alors j'aurai beau nommer *dialectique* cette nécessité et l'opposer à la nécessité simplement mécanique, en sera-t-elle moins nécessité ? Et les prolétaires n'auront-ils

1. *Le Capital*, Livre 1.

2. Ce prétendu texte d'Engels, que je me suis laissé aller à citer de mémoire, est en réalité de Marx (*Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*) : « La critique de la religion aboutit... à cette doctrine que *l'homme est, pour l'homme, l'être suprême*. Elle aboutit donc à l'impératif catégorique de renverser toutes les conditions sociales où l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable. »

3. *Manifeste du parti communiste*.

pas en dernière instance, devant la révolution qui sortira de leur masse, l'innocence fondamentale de l'arbre devant ses fruits : « Je n'ai pas le choix, c'est plus fort que moi » ?

Bien sûr, au contraire de ce qui a lieu dans le cas du pommier, la prise de conscience peut avoir ici une incidence positive sur le mouvement comme facteur d'accélération. Tous les marxistes lui reconnaissent ainsi une valeur certaine. Mais nous suffira-t-il de ce genre de valeur ? Nous reconnaitrons-nous authentiquement dans le miroir d'une responsabilité ainsi réduite ? Les prolétaires n'ont pas, devant la révolution, l'innocence végétale de la souche productrice. Ils en font *leur* révolution. Ils la proclament juste. Ils se *choisissent* en elle. Or le contraire est non moins possible. Ils peuvent tout aussi bien s'intéresser moins à la révolution et chercher à aménager le présent plutôt qu'à préparer l'avenir. Que leur dire alors ? Comment leur demander de se sacrifier pour « des lendemains qui chantent » ? Est-ce en les convoquant à l'espoir égoïste d'y participer ? Pas du tout ! Pas plus que le vrai chrétien ne pratique la charité dans l'espoir du salut — ce qui serait, dit Diderot, prêter à Dieu à la petite semaine — le vrai révolutionnaire ne songe à sa part de félicité future. Son sacrifice, il l'offre par générosité pure et sans retour. Il lui suffit de lucidement pouvoir se compter, comme les héros dont parle Stephen Spender, parmi « ceux qui, de leur vivant, luttèrent pour la vie ». Impossible de réduire la *vertu* que suppose un tel engagement à des considérations objectives de dynamique sociale. Il y a là une venue de l'homme à lui-même qui tend à l'égaliser à sa plus haute intégrité, un « projet libre et global de lui-même » (1) qui ne doit rien à rien d'extérieur. C'est dans ce dernier refuge seulement que les comptes se règlent à fond et qu'un homme fait l'épreuve intégrale de ce qu'il vaut. Etre révolutionnaire, ce n'est pas avoir été par la force des choses jeté dans un combat, c'est se choisir combattant par une décision que rien d'extérieur ne peut forcer, quelles que soient les chances prochaines, car, dans une telle décision, ce qui se joue, c'est la dignité de l'homme tout entier. La lutte, à ce degré d'adhésion, n'est plus seulement une exigence objective de la situation, mais la conscience d'être celui par qui la victoire sera tentée. Car je puis tout aussi bien déposer les armes, remettre à plus tard, m'abandonner à la fatigue, me faire moi-même vaincu. Nous pouvons dire, comme Sartre de l'alpiniste, que la façon dont le militant vit son combat « demande nécessairement, pour être comprise, une analyse régressive qui nous conduit jusqu'à un projet initial » — projet en lequel se reflète « le rapport originel que le *pour soi* choisit avec sa facticité et avec le monde » (2). Un tel ressort, qui est le vif même de l'homme, ou, si l'on veut, sa « possibilité ultime », ne se laisse récupérer

1. *L'Etre et le Néant*, p. 537.

2. *Ibid.*, p. 534.

par aucun déterminisme. Il s'enracine à fond dans la *subjectivité*. Il est la « possibilité où tout est également possible ». Ici triomphe Kierkegaard.

Toutefois sur le point précisément de ce triomphe, sommes-nous si loin du marxisme ? Où a-t-on vu que Marx ait jamais cherché à résoudre par la matière les problèmes de l'homme, par l'objet les problèmes de la subjectivité ? Nulle pensée, au contraire, plus que le marxisme ne comporte plus énergique mise en garde contre une certaine intempérance d'objectivisme qui retournerait l'homme sur le monde comme on ferait d'un sac. L'obsession de l'objet qui se prend naïvement pour positivité, c'est ce que Marx n'a jamais cessé de reprocher à ce qu'il nomme très bien le « matérialisme contemplatif » d'un Feuerbach par exemple. « Le défaut principal de tout le matérialisme existant jusqu'à nos jours — celui de Feuerbach y compris — est que le donné (1), la réalité, le sensible, est conçu seulement sous la forme de l'objet ou de l'intuition, et non comme activité sensible de l'homme, comme *praxis*, non subjectivement. » Ainsi débute la première des célèbres *Thèses sur Feuerbach*. Or, considérer le réel comme *praxis* et sous l'angle de la subjectivité, n'est-ce pas déjà faire à peu près, comme plus tard les existentialistes, de l'homme « en situation » le fait de base qu'il s'agira seulement de tirer au clair. Pour Marx, si l'homme tient au monde de tout son être, ce n'est pas comme à une « chose donnée de toute éternité » et dont il aurait à subir du dehors la nécessité. Il se fait homme-dans-le-monde en agissant. Et qu'est-ce qu'agir, sinon répondre à la situation à laquelle on a à faire face en tirant de soi le déploiement et l'exécution d'un projet ? « Cette activité, ce travail, cette création sensibles et constants sont si bien les *fondements de tout le monde sensible* (2) tel qu'il est que, s'ils interrompaient ne fût-ce qu'une année..., tout le monde humain et son propre pouvoir d'intuition, son existence même, seraient très vite supprimés. » On ne peut être plus clair. Sans doute Marx se hâte-t-il d'ajouter que « la priorité de la nature extérieure n'est pas affectée par ces considérations. » Mais une telle nature n'existe plus alors que comme un résiduum, une sorte de limite à peine accessible, car on ne la trouve plus nulle part « excepté peut-être sur quelques îlots coralliens d'Australie nouvellement apparus ». Reste donc que l'entrée en scène de l'homme, loin de n'ajouter au monde qu'un témoignage passif, est à la mesure d'une irruption et d'une éclosion par quoi la face des choses ne cesse de se transfigurer. Sommes-nous si loin de l'« *einbrechender Aufbruch* » du *Dasein* heideggérien ? Et si l'on se coupe définitivement du matérialisme vulgaire, n'y sommes-nous pas tout à fait ?

1. *Gegenstand*.

2. C'est nous qui soulignons.

A partir de cet être-au-monde qui se réalise par l'action, l'analyse de Marx est ensuite d'une merveilleuse sûreté. Mais là encore, elle ouvre le champ de la phénoménologie et annonce l'existentialisme. La *praxis humaine*, comme fait « empirique » (1) fondamental, se ramène en son fond à la production des moyens de satisfaire les besoins de la vie. Cette « grossière et matérielle production terrestre », il faut bien en effet l'assigner comme la « condition fondamentale... qui... doit être remplie jour par jour, heure par heure, simplement pour que les hommes puissent continuer à vivre (2) ». Dans cette recherche de la *condition*, ne retrouvons-nous pas, par-delà tout collationnement de faits empiriques, la démarche d'analyse régressive si familière à Kant, à Husserl ou à Heidegger ? Continuons avec Marx. La *praxis*, comme production matérielle, n'est pas en son fond un fait d'isolement individuel, mais de corrélation humaine, donc un fait historique et social. L'erreur de Feuerbach est de n'avoir su apercevoir son objet que « dans un fantastique isolement, dans une fantastique immobilisation ». En réalité, loin que l'être humain se réduise à « une abstraction inhérente à l'individu isolé », il est de fond en comble « l'ensemble des rapports sociaux (3) ». Quant à la société, il lui appartient de ne se laisser tirer au clair que dans et par l'histoire. L'être humain, comme être social, n'a rien d'une vérité éternelle, il est de part en part historique. Encore un pas, et voilà découverte dans une dernière condition, celle que pose enfin la première phrase du *Manifeste communiste* : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a jamais été que l'histoire de la lutte des classes. » Par là nous atteignons, sans jamais avoir lâché le fil de la *praxis* réelle qui est le « lieu natal de l'histoire », et en remontant analytiquement de condition en condition, le terme dernier de toute « connaissance critique du mouvement historique ». L'analyse de la *praxis* donne avec une rigueur parfaite les éléments fondamentaux, et comme les *existentiels* de la condition humaine : matérialité, socialité, historicité, lutte. Aucune faille nulle part. On est tenté de dire au déclamateur anti-marxiste, comme Dortous de Mairan à Malebranche déclamant contre Spinoza : « Attaquez-le dans son fort et avec ses propres armes ! Qu'il vous suffise de marquer précisément, et à la manière des géomètres, l'endroit de son premier paralogisme. » La lutte des classes, si radicale au marxisme, nous la rencontrons ainsi non comme un fait parmi d'autres et dans le cadre d'une récolte simplement empirique, mais avec la dignité d'une condition en quelque sorte *eidétique*

1. N'y a-t-il pas lieu d'entendre le mot au sens de la *phénoménologie* plutôt que de l'*empirisme* ?

2. Textes tirés de *Die deutsche Ideologie*.

3. *Thèses sur Feuerbach*.

de l'humanité réelle. A la lumière seulement d'une telle analyse, l'histoire « cesse d'être un amas de faits morts comme chez les empiristes abstraits, ou l'action imaginaire de sujets imaginaires comme chez les idéalistes (1) ». Dans cette double répudiation, ne reconnaissons-nous pas la préoccupation même, et réaliste, du *Zu den Sachen selbst* qui animera Husserl et Heidegger ? Comment échapper à cette sensible analogie si nous voulons bien ne pas oublier que, pour le « matérialisme pratique » de Marx, la véritable méthode de fidélité à l'expérience — *die echte Empirie* dirait Heidegger — n'est pas celle qui colle à la matière, mais à l'activité, et que la pensée « idéaliste », c'est-à-dire en proie à la chimère des concepts, n'est pas tant la pensée isolée de la matière prise objectivement que la pensée isolée de la *praxis* ?

Si donc, comme le disent les communistes, l'homme est dans un combat, ce n'est pas accidentellement, mais du plus profond de son existence d'homme. C'est en effet par une raison qui tient à la structure essentielle de l'humanité, telle que peut la découvrir l'analyse eidétique, qu'on y est d'abord jeté. L'éveil de la réflexion, ajoute-t-on aussi, ne peut modifier en qualité cette situation fondamentale. Tout au plus donne-t-elle aux combattants des armes supplémentaires, soit en réalisant en eux, par la vertu d'une *conscience éclairée*, une meilleure adaptation au mouvement réel dans lequel ils sont engagés, soit en fomentant, par le détour de la *conscience mystifiée*, des obstacles insidieux à la marche des choses. Nous avons vu toutefois que ce second schéma ne se referme pas sur lui-même sans quelque difficulté. Aucune métaphysique de la nécessité universelle ne peut résoudre à fond les problèmes du sujet. L'option qui fait le militant contient plus en elle et exige plus de lui qu'une simple reconnaissance du déterminisme même dialectique. Impossible de liquider Kierkegaard, dont Sartre s'est fait parmi nous le prospecteur — mieux, le multiplicateur — avec une richesse de nuances dont il convient de le louer sans réserve.

On se fait du philosophe une idée bien inexacte quand on se laisse aller à attendre de lui des révélations inédites. Sa fonction n'est pas tant d'apporter toujours du nouveau que d'exprimer adéquatement, en serrant au plus près son époque, en en épousant la culture et le langage, en la provoquant au vif de ses possibilités actuelles, des inquiétudes, des intuitions, des pressentiments de toujours. L'humanité n'en aura jamais fini avec le phénomène de la réminiscence qui est, dit très bien Heidegger, « ressaisissement de soi ». Il s'ensuit qu'aucune vérité n'est définitive. En un sens donc, philosopher n'aboutit à rien. Mais philosopher permet des découvertes d'importance

quant à ce que Jaspers nomme le « fondement de la certitude que l'homme peut avoir de lui-même » — et à qui vous demandera : « A quoi sert la philosophie ? », répondez seulement : « A quoi servez-vous vous-mêmes ? » D'un certain côté, bien sûr, nous n'en savons pas plus que Platon. Tout le problème est d'être le Platon de notre temps — ce qui exige d'abord une méditation de Platon. De Marx aussi. De Heidegger non moins. Car il s'agit de savoir si le marxisme authentique n'exige pas du dedans de lui-même quelque chose comme l'existentialisme. En d'autres termes, il s'agit de savoir si le marxisme authentique sera une liquidation de la liberté, ou l'affirmation la plus résolue de la liberté. Craignons de clore trop tôt les systèmes. Il ne peut en résulter rien de bon, ni pour la pensée, ni pour l'action. Que l'on ne se hâte pas trop de voir dans l'existentialisme je ne sais quelle insidieuse prétention à « dépasser » le marxisme. Peut-être alors sera-t-il possible d'y apercevoir le mouvement même du marxisme pour s'égaliser, sans sortir de soi, à la plénitude de sa richesse propre. La vérité ne manquera pas d'y trouver son compte, si tant est que, comme nous avons essayé de le montrer, il n'y a rien de plus dans l'existentialisme qu'une manière spécifiquement moderne de ressentir et de dire des choses en leur fond « éternelles ».

LA PHILOSOPHIE EXISTENTIALISTE

(1963)

Quand on dit *existentialisme*, ce que l'on entend d'abord, c'est le mot *existence*. Le suffixe *isme* signale une doctrine. On dit en effet encore, au lieu d'existentialisme, philosophie de l'existence. Mais en quoi le fait d'être philosophe de l'existence peut-il bien singulariser ou spécifier la philosophie en général ? Toute philosophie, même le nihilisme, n'est-elle pas une philosophie de l'existence ? Oui et non. Le mot existence implique en effet une très ancienne contrepartie que dit un autre mot : le mot essence. En réalité, c'est même plutôt le mot essence qui est premier. *Essentia*, c'est la transposition directe sur le plan nominal du verbe *esse* : être. Les Latins, quand il leur arrivait de philosopher, c'est-à-dire de méditer sur ce qui est, parlaient, nous le savons par Sénèque, d'essence plutôt que d'existence. En latin, le mot *existentia* est un vocable très tardif. Non pas sans doute le verbe *existere* ! Mais il ne signifie pas du tout exister. *Existere*, c'est d'abord sortir : sortir d'un domaine, d'une maison, d'une cachette — c'est, ensuite et par extension, se montrer. Au XVII^e siècle, Descartes prend encore le mot en ce sens, lorsqu'il parle du théâtre du monde dans lequel, dit-il, « je n'ai jusqu'ici *paru* que comme spectateur (*« in quo hactenus spectator exstiti »*) ». Pour un Latin, être existentialiste, c'eût été sortir beaucoup, et même se manifester, au sens de donner dans l'ostentation ou dans l'exhibition. Néron était, en ce sens, assez existentialiste...

Mais si aujourd'hui être existentialiste n'est pas nécessairement prendre pour modèle Néron ou si l'on veut Caligula, qu'est-il donc arrivé dans l'intervalle ? Quelque chose d'assez invisible et de très lent. Le mot *essentia*, qui, à l'origine, disait l'être lui-même, s'est de plus en plus spécialisé dans la tâche de dire *ce que* sont les choses, par opposition au fait *qu'elles* sont. Ce qu'est une chose, c'est la manière dont on peut en donner une définition qui la distingue spécifiquement des autres choses en l'identifiant à elle-même. Mais, quelque parfaite que soit la définition, elle paraît généralement laisser en suspens l'existence de ce qu'elle définit. Elle nous laisse, comme on dit, au niveau du possible. Reste à passer du possible à l'être. C'est dans ce contexte que va se faire jour la nécessité d'un autre terme dont la fonction sera de dire ce que celui d'essence dit de moins en moins, et cet autre terme sera de plus en plus celui qui, à l'origine, voulait seulement dire sortir, provenir de, se montrer, se manifester, c'est-à-dire le mot *existence*. Mais ce n'est guère qu'au XVII^e siècle que la situation est nettement stabilisée. Lorsqu'un philosophe scolastique au contraire entendait le mot existence, il pensait *d'abord* à tout autre chose qu'à ce que nous nommons aujourd'hui existence — quelque chose d'encore assez proche de ce que pensait Aristote, disant que c'est le changement qui est existence ou encore *ek-stase*, c'est-à-dire *sortie* d'un état vers un autre état.

Ces remarques, qu'en France, E. Gilson fut, je crois, le premier à faire, nous permettront peut-être de comprendre quelque chose à une formule maintes fois répétée, et même rabâchée — formule lancée par Sartre en 1946, et qui présente l'existentialisme comme une philosophie dans laquelle *l'existence précède l'essence*. Cette priorité de l'existence sur l'essence n'a pourtant rien de mystérieux. Elle dit d'abord que ce que nous avons devant nous est toujours plus que nous n'en pouvons immobiliser dans un système de définitions arrêtées une fois pour toutes. Le tort de la philosophie, depuis Platon, est d'avoir cru pouvoir *essentialiser* ce qui est. Ce fut son illusion. L'essence n'est jamais que seconde, et c'est l'existence, Aristote le disait déjà, qui est première. Sartre faisait suivre sa proposition d'un exemple emprunté à la culture maraîchère. Il s'agissait, je crois, des petits pois dont l'existence, paraît-il, est un défi à l'essence. Ne nous plaignons pas, en tout cas, de l'humilité de la référence. Pourquoi les petits pois n'auraient-ils pas un rôle à jouer en philosophie, vu que les haricots, dextrogyres qu'ils sont et non pas lévogyres, ont été historiquement l'un des appuis, au moins, sur lesquels repose l'Esthétique transcendante ? — car, comme Kant l'a vu, c'est dans ce fait apparemment si simple que se tient déjà en retrait tout le mystère d'a priori que contient la synthèse pour laquelle, dit-il, *die Ganze Kritik da ist*.

Mais alors lorsque Hamlet, prince de Danemark, en vient à déclarer : « Il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre que dans toute votre philosophie », il serait donc existentialiste, lui Hamlet plutôt que Néron ou Caligula ? Pas exactement, car, pour l'existentialisme, ce n'est pas dans le ciel et sur la terre, c'est exclusivement dans l'homme qu'il y a plus que dans la philosophie, quand elle se borne du moins à essentialiser.

Dès lors le sens de l'existence, ce ne serait pas Shakespeare, mais bien plutôt Sophocle qui le ferait paraître lorsque, dans *Antigone*, le chœur proclame, au moment où Créon vient d'apprendre que des mains *humaines* ont osé rendre les honneurs funèbres au corps de Polynice qu'il avait condamné à demeurer privé de sépulture :

*Multiple est dans l'étant ce qui répand le trouble,
Mais rien de plus troublant que l'homme ne se dresse.*

Mais quelle est cette puissance d'inquiétude et de trouble qui se saisit de nous, c'est-à-dire du chœur tragique, à chaque apparition de l'homme ? Nous pourrions répondre avec le premier des penseurs et des écrivains qui sut faire retentir avec une sonorité à la fois insolite et familière le mot très indéterminé d'existence : Ce qu'il y a de troublant, dans l'homme, c'est qu'il *existe*. Il est même le seul à avoir la particularité d'*exister*.

Ainsi parlait Søren Kierkegaard. Non seulement le Danemark, mais le monde tout entier, célèbre cette année (1963) le cent cinquantième anniversaire de sa naissance. C'est donc en hommage à Kierkegaard que notre réunion d'aujourd'hui pourra peut-être commencer à prendre un sens.

L'homme existe. Il est même le seul à exister, et ce qui, dans l'homme, est plus troublant que tout, c'est précisément qu'il existe. Exister ne peut pas se dire de n'importe quoi. Dans le monde, *il y a* sans doute bien des choses. Il y a des pierres et des arbres, il y a des montagnes et des mers, il y a des grottes dans la montagne et il y a des îles dans la mer. Mais les pierres et les arbres, les montagnes avec leurs grottes et les mers y compris leurs îles, bien qu'elles ne soient pas rien, n'existent pas. Dieu lui-même est inexistant. Contre les philosophes qui s'appliquent à prouver l'existence de Dieu, Kierkegaard le dit hardiment : « Dieu n'existe pas, il est éternel (1). »

Mais que veut donc dire *exister* ? Exister, c'est ce qui différencie l'homme, d'une part de tous les autres êtres de ce monde, et d'autre part de Dieu qui en est le commencement et la fin. Ce n'est pas cependant de la même manière que, par l'existence, l'homme se différencie des choses et qu'il se différencie de Dieu.

Il se différencie des autres choses, et en particulier des animaux à qui, pourtant, il ressemble le plus, par ceci que les choses et les animaux sont surtout les représentants d'une espèce, alors que, dans l'homme, c'est l'inverse. « L'homme ne se distingue pas seulement des autres espèces par les supériorités que l'on mentionne habituellement, mais par la supériorité de nature qu'a l'individu, le singulier, sur l'espèce (1). » Avec l'homme, dit-il encore, « c'est l'individualité qui est l'axe de tout (2) ». C'est donc par ce renversement des rapports espèce-individu, que l'homme est tiré du tas, qu'il existe.

Mais si l'homme existe en se distinguant comme individu des choses et des animaux qui, eux, n'existent pas, son existence est aussi ce qui le distingue de Dieu. A ce titre, l'individualité ne suffit plus à caractériser pleinement l'existence. Mais alors vers quoi nous tourner ? Rappelons-nous l'étrange affirmation : « Dieu n'existe pas, il est éternel. » Si l'homme, à la différence de Dieu, existe, c'est donc dans la mesure où il n'est pas éternel. Exister signifie dès lors : appartenir à la dimension du temps. Mais les autres choses de ce monde appartiennent aussi à la dimension du temps. Les pierres et les arbres, les montagnes et les mers, les animaux et les végétaux ne sont pas sans durée ni sans âge. Ils sont soumis à la loi de la succession. Ils existent donc ? Non, car le temps de l'existence n'est pas le temps universel qui englobe tout ce qui dure et que mesurent les chronomètres. Le temps de l'existence n'est pas celui qui ne cesse de s'égrener de moment en moment, mais celui qui comporte secrètement la longue préparation et la soudaine *précipitation* de l'*instant*. Dans la langue de Kierkegaard, le *moment* et l'*instant* font deux. La philosophie et la science connaissent bien le moment, cet *atome de temps* toujours plus petit que toute durée, si petite soit-elle, et qui entre comme paramètre dans tous les calculs. Mais l'*instant* lui échappe. Car l'instant, celui que le danois nomme *øjeblikket* (3) et l'allemand *Augenblick*, le référant ainsi à l'œil et à son regard, c'est la prise en vue, l'« œillade », la possibilité de faire, d'un coup d'œil, le point de la situation. L'instant, c'est ainsi le présent qui, soudain, prend un sens, c'est l'existence elle-même, soudain mobilisée, qui s'illumine présentement dans ses possibilités les plus propres, devenant par là et de fond en comble affrontement ou résignation, résolution ou abandon, libération ou servitude, face à l'alternative qui la met en demeure de décider d'elle-même en se choisissant. Si l'on regardait au vieux sens des mots, la meilleure traduction du danois *øjeblikket* ou de l'allemand *Augenblick*, serait le français *choix*, car le sens ancien de *choisir* est *voir*.

1. *Traité du désespoir*, (cf. éd. de l'Orante, T. XVI, p. 274).

2. *Journal I*, p. 206.

3. *Concept d'angoisse* (Alcan, 1935), p. 139.

L'existant est ainsi celui à qui quelque chose est *instant*, et qui se sent dès lors pressé, interpellé, réclamé par l'*instance*. Celui à qui rien n'est instant n'existe pas. Mais l'homme existe toujours car, même s'il devient oublieux de lui-même, c'est-à-dire de ce qui lui est réellement instant, l'*instance* n'en est pas moins là, dans un arrière-plan, d'où elle trouble insidieusement la sécurité de ce qui est au premier plan, corrodant l'insouciance, transformant même l'innocence en angoisse, et de telle sorte que l'angoisse devient d'autant plus pressante que l'on cherche davantage à s'en *divertir*. Pascal en savait quelque chose. Mais le rappel de l'homme à la profondeur en lui de l'existence ne consiste pas cependant à assombrir sa vie, à l'appesantir de tristesse, à la rendre insociable et morose. Il y a, disait Kierkegaard, un *savoir-vivre* de l'existence (1) qui, extériorisant pour autrui ce qu'elle intériorise, est comme un masque de légèreté sous lequel seulement elle devient pleinement elle-même. Ce savoir-vivre de l'existence (2) fut, il y a bien des siècles, l'ironie de Socrate et ce si insolite *Connais-toi* qui devait en effet si mal réussir à celui qui prétendit le prendre jusqu'au bout comme ligne de conduite. L'ironie de Socrate, c'est la légèreté de la profondeur, celle que tenta d'abord d'analyser Kierkegaard en soutenant en 1841, à Copenhague, sa thèse sur le *Concept d'ironie* — la même année que Marx qui, à Iéna, soutint aussi une thèse sur les philosophes matérialistes de l'antiquité. Cette rencontre n'est-elle pas, par elle-même, un comble d'ironie ? Mais l'ironie n'est pas le dernier mot. Plus radical encore que l'*ironie* est l'*humour* qui comporte un excès que ne connaît pas l'ironie, car il ne commence qu'avec l'entrée en scène du paradoxe et de l'absurde. Si, dans la vie, c'est l'ironie qui est le sérieux, on peut dire de l'humour qu'il est le sérieux de l'absurde. Seul l'humour sait ne pas se scandaliser de l'absurde et le vivre avec naturel. Quant à l'absurde, il est indépassable dans le christianisme avec son Dieu qui se fait homme, ce qui est bien aux yeux des hommes la manière la plus absurde d'être Dieu. L'ironie socratique ne suffit pas au christianisme qui requiert, dans l'humour, un autre savoir-vivre (3). Inutile d'ajouter que le personnage de Kierkegaard, on pourrait presque dire, avec Baudelaire, son dandysme — fut assez insupportable aux évêques danois qu'il aimait tant prendre pour cible.

Disons donc : la pensée de l'existence qui porte la parole de Kierkegaard à son éloquence singulière, nous pouvons la caractériser comme une méditation de l'instant. Mais de l'instant éprouvé dans

1. *Journal* I, p. 119.

2. *Concept d'angoisse*, p. 129.

3. Montesquieu disait : « La difficulté de l'humour consiste à vous faire trouver un sentiment nouveau dans la chose, qui vient pourtant de la chose. » (*Cahiers*, Grasset, 1941, p. 72.)

son *instance* plutôt que dans sa mobilité instable et dans sa fuite — l'ouverture d'une telle *instance*, dans laquelle c'est tout le passé et tout l'avenir qui deviennent cohérents l'un à l'autre, étant à son tour la fondation et l'éclosion d'un unique présent. Seul *existe* l'homme d'un tel présent dans la mesure où il en est capable. L'existence est ainsi correspondance à la simplicité énigmatique d'un *appel*, celui d'où ne cessent, disait Nietzsche, de naître, dans le monde des hommes, « des oreilles nouvelles pour une musique nouvelle, des yeux nouveaux pour les choses les plus lointaines, une conscience nouvelle pour des vérités restées muettes jusqu'ici ». Quand dans les *Méditations* de Descartes, la première vérité s'impose au philosophe sous la forme singulière de ce *J'existe* qui précède même son explication en un *Je pense*, c'est là disait Valéry, inaugurant en 1937 les réunions qui célébrèrent à Paris le tricentenaire du *Discours de la méthode*, non pas simplement la constatation d'une première vérité, à laquelle d'autres vérités viendront s'ajouter ensuite de telle sorte que leur ensemble puisse former un système, mais quelque chose de bien plus immédiat et de bien plus décisif. *J'existe*, disait Valéry, cela n'a guère de *sens*, mais beaucoup de *valeur*. Cette façon de dire a bien moins l'objectivité d'une constatation qu'elle n'apparaît comme un cri, une exhortation, une provocation, un de ces coups de poing sur la table qui, d'après les historiens, furent souvent l'origine assez impatiente et un peu théâtrale de grands changements. *J'existe*, cela veut dire : Cette fois cela suffit, le moment est venu de commencer, il va y avoir du nouveau, l'heure a sonné où l'ancien monde doit céder la place. Non pas *à cause de moi* qui suis né quelque part au bord de la Creuse et entre Touraine et Poitou. Mais *à travers moi* qui viens d'entendre sonner l'heure d'une décision où il y va du destin de tous. Le *J'existe* par lequel Descartes se réveille à lui-même, il l'éprouve comme la correspondance à un appel qu'il n'est là que pour répercuter. *J'existe* éclate comme un vocatif. Et c'est ainsi que Kierkegaard, qui paraît si souvent « se rouler en lui-même » comme aimait à le faire Montaigne, transforme à son tour sa rêverie en un insolite vocatif, celui qui éclate par exemple tout à la fin des *Étapes sur le chemin de la vie* (1845). Il vient de parler de l'esthète, comme de l'homme dont l'existence n'est qu'un trompe-l'œil. Et soudain : « Mais vous, qui êtes des vivants et des enfants du temps, ne sentez-vous pas que l'existence tremble, n'entendez-vous pas la musique guerrière qui appelle, ne percevez-vous pas la précipitation de l'instant qui fait que même l'aiguille des heures ne peut plus le suivre ? » Ce temps à la fois plus rapide et plus lent que le temps des horloges, c'est le temps de la mutation qui est le temps de l'existence (1).

Ce que nous venons de dire, un peu brièvement, à propos de Kierkegaard pourra peut-être contribuer à éclairer en quelque façon ce qui vient après lui, et en particulier ce que Sartre pouvait bien vouloir dire dans la formule lancée un peu au hasard il y a déjà plus de quinze ans : *l'existence, dans l'homme, précède l'essence*. Il faut entendre, je crois : le coup d'éclat de l'existence, celle en laquelle la précipitation de l'*instant* et de son *instance* fait que même « l'aiguille des heures ne peut plus le suivre », voilà qui fait toujours éclater les systèmes dans lesquels la pensée tend à fixer la destinée de l'homme. Et là, ce dépassement de toute *essence*, c'est-à-dire de tout système, que ne cesse d'être l'existence, Sartre va soudain lui donner un très vieux nom, un nom chargé de tant d'antécédents philosophiques qu'il avait fini par ne vouloir plus rien dire : celui de *liberté*. On ne s'empêcher ici de penser à André Breton, écrivant au début du premier *Manifeste du surréalisme* : « Le seul mot de liberté est tout ce qui m'exalte encore. Je le crois propre à entretenir indéfiniment le vieux fanatisme humain. » On ne peut s'empêcher non plus de penser à un poème d'Eluard, qui nous fut si lisible aux heures les plus sombres, car il était le chant d'un amour qui ne renonce pas, d'un cœur qui n'accepte pas, d'un espoir qui refuse de mourir. Que Sartre ait réussi à réveiller en philosophie un tel sursaut, à faire sonner d'une manière si neuve un mot si usé, cela suffirait, sans plus, à le situer décidément hors de la platitude et de l'insignifiance.

Si donc, pour l'existentialisme, l'existence précède l'essence, c'est, précise Sartre, pour l'homme et pour lui seul que cette priorité a un sens. L'existentialisme est un humanisme. Il l'est par l'homme « condamné à être libre (1) ». C'est seulement en assumant jusqu'au bout cette condamnation que l'homme « surgit » pleinement à lui-même. La liberté humaine ne traîne pas à travers le monde et dans la vie pour se concentrer finalement dans l'homme. L'existentialisme ne veut pas être bergsonien. Mais une telle liberté n'est pas non plus le libre-arbitre narcissique à la hauteur duquel se guinde le Stoïcien qui est plutôt libre en marge du monde que dans le monde. Être libre dans le monde, disait Merleau-Ponty, ne consiste pas à lui « céder tout l'extérieur... pour nous confiner dans nos pensées, toujours libres, même chez l'esclave (2) ». La liberté n'est liberté qu'« en situation ». Ce que dit le mot « situation » qu'avait déjà privilégié Jaspers, un autre mot qui eut aussi sa vogue le dit tout aussi bien. C'est le mot « engagement », à condition de le comprendre, comme eût aimé le faire Auguste Comte, dans la plénitude de son équivoque. L'engagement suppose à la fois liberté et situation. Car, écrivait Merleau-Ponty,

1. *L'Être et le Néant*, p. 515.

2. *Sens et non-sens*, p. 298.

« l'idée de situation exclut la liberté absolue à l'origine de nos engagements (1) ». L'engagement est la liberté se constituant en restriction d'elle-même. Écoutons encore Merleau-Ponty : « La philosophie de l'existence n'est pas seulement, comme le croirait un lecteur pressé, la philosophie qui met dans l'homme la liberté avant l'essence. Ceci n'est qu'une conséquence frappante ; et, sous l'idée du choix souverain, il y avait chez Sartre même, comme on le voit dans *L'Être et le Néant*, l'idée autre, et à vrai dire antagoniste d'une liberté qui n'est liberté qu'incorporée au monde, et comme travail accompli sur une situation de fait. Et dès lors, même chez Sartre, exister n'est pas seulement un terme anthropologique : l'existence dévoile, face à la liberté, toute une nouvelle figure du monde, le monde comme promesse et menace pour elle, le monde qui lui tend des pièges, la séduit ou lui cède, non plus le monde plat des objets de science kantienne, mais un paysage d'obstacles et de chemins, enfin le monde que nous « existons », et non pas seulement le théâtre de notre connaissance et de notre libre-arbitre (2). »

Cette « idée autre et à vrai dire antagoniste » par laquelle naît, dans les choses, une « profondeur » qui ne peut être comprise « comme pensée d'un sujet acosmique, mais comme possibilité d'un sujet engagé (3) », c'est elle qui va devenir, pour l'existentialisme, l'occasion d'un dialogue avec le marxisme, ou plutôt d'une condamnation assez brutale de la philosophie de Sartre par les marxistes. Car, disaient les marxistes de 1945, la situation se suffit à elle-même, et c'est en elle-même qu'elle porte la rigueur de sa propre loi. Mettez-vous par exemple en face d'un triangle. C'est là, en un sens, vous mettre en situation. Mais c'est dès lors la situation et elle seule qui commande. Car vous avez beau faire : la somme des angles du triangle est égale à deux droits. Où y a-t-il place ici pour la liberté existentialiste ? Dira-t-on que l'égalité à deux droits de la somme des angles du triangle suppose une géométrie euclidienne que nul n'est contraint de choisir ? La réponse serait un peu faible, car l'approfondissement non-euclidien de la géométrie est bien plutôt un élargissement de la nécessité géométrique qu'une découverte de la liberté. Mieux vaudrait dire qu'il s'agit là d'une situation abstraite qui ne se concrétise que si je me choisis géomètre. Certes. Mais le concret, aux yeux des marxistes, est encore bien plus strict. Un ouvrier d'usine se choisit-il vraiment ouvrier et salarié ? Oui, répondrait encore Sartre : en devenant marxiste ! Non, disent les marxistes, il n'y a pas de choix, c'est déjà tout choisi. Avec votre existence libre qui précède l'essence, c'est-à-dire

1. *Phénoménologie de la perception*, p. 518.

2. *Signes*, p. 196.

3. *Phénoménologie de la perception*, p. 309.

la structure dialectique de l'histoire, vous vous réservez simplement la possibilité de trahir, ou du moins le privilège tout bourgeois de continuer à végéter dans l'irréalité de l'inexistence. Tel est le sort des « mouchérons de la subjectivité », comme les nommait déjà Hegel, et dont les mutations tératologiques iront jusqu'à faire d'eux — il n'est que d'attendre — aussi bien des vipères lubriques que des rats visqueux.

La fascination du marxisme, dont Sartre aime rappeler qu'il est « indépassable » dans son analyse de la « situation », explique aisément que, dans les années qui suivent 1945, la philosophie existentialiste va exiger de ses adeptes une prise de position pour ou contre les communistes qui, de leur côté, tantôt se laisseront courtiser, tantôt fulmineront des excommunications majeures. C'est le phénomène bien connu en France de la « politisation » de la pensée, qui n'est, dans son fond, qu'une simplification barbare du platonisme. Dans les années qui suivirent l'avant-dernière guerre mondiale, le même phénomène s'était déjà produit entre le surréalisme et le communisme, avec les mêmes revirements et règlements de comptes. Mais l'indépassable marxisme n'est que l'une des figures de l'Indépassable. Une tout autre figure, bien plus ancienne que le marxisme, est celle que les marxistes nomment assez dédaigneusement l'« idéologie religieuse », qui, dans les sociétés occidentales où sont apparus aussi bien le marxisme que l'existentialisme, les précède cependant de deux millénaires. Nous avons reconnu le christianisme et son Eglise.

Avec le christianisme, la philosophie existentielle ne peut pas en effet ne pas se sentir dans la même affinité de structure qu'avec le marxisme. N'est-il pas, lui aussi, un « engagement » ? Ne prétend-il pas lui aussi, fonder dans le monde un « humanisme », voire un « humanisme intégral », en réclamant du fidèle qu'il invente l'art difficile de se tenir comme il convient dans une « situation » qu'il est impossible à l'homme de méconnaître sans omission ni de désertier sans lâcheté ? Il s'agit, bien sûr, d'une situation essentiellement « métaphysique ». Dès lors, Sartre n'aura pas trop de peine à l'éluder « phénoménologiquement » comme fictive, ou plutôt, selon une locution plus plaisante de *L'Être et le Néant*, à la « court-circuiter » (1). En réalité, le système que Sartre propose « phénoménologiquement » sous le titre *L'Être et le Néant*, est un pur et simple retournement de la théologie chrétienne. Au Dieu créateur de l'être à partir du néant se substitue l'homme créateur du néant dans le plein de l'être. Cette création proprement humaine du néant est, expliquait Sartre en faisant sien sans l'analyser un concept toujours à la mode, l'apparition de la « valeur ». Par l'apparition du néant de la valeur, l'homme « se

1. *L'Être et le Néant*, p. 718.

désenglué » de l'être au sens où l'Oreste des *Mouches* pousse le désengluement jusqu'au meurtre de Clytemnestre, inaugurant par là le nouveau monde de la liberté qui est celui de l'existence. Il est permis de ne pas trouver spécialement original ce retournement dialectique ou polémique de la théologie. Mais c'est là une tout autre histoire. Nous bornant donc à supposer que le problème métaphysique de la « totalité » ne soit pas totalement court-circuité par Sartre, et que la « transcendance », comme on dit, du « Sacré », survive encore aux offensives de l'« immanence », comme on dit aussi, il nous reste à sauter, du côté où l'indépassable marxisme déploie sa fascination, au tout autre côté, celui où se situe le christianisme, et où nous attend l'« existentialisme chrétien », ou plutôt le problème des rapports de la « philosophie chrétienne » et de l'« existentialisme ».

Là, il y aurait bien des nuances à marquer, d'autant plus que l'existentialisme a été l'objet, il y a quelques années, d'une condamnation pontificale — mais assortie de « définitions » telles qu'il est bien difficile de savoir qui, au juste, est condamné. Disons cependant que, parmi les chrétiens, certains se sont approchés de l'existentialisme comme du fruit défendu, ou d'un miroir dangereux qui leur réfléchissait une image d'eux-mêmes en laquelle ils se reconnaissaient, non sans délices et à la dérobée. D'autres au contraire, beaucoup plus avisés, ont dit : mais c'est nous qui avons été les premiers à inventer tout cela. Pour de tels analystes, il s'agissait dès lors bien moins de faire prévaloir une critique que de revendiquer un droit de priorité. Mais là, il faut encore faire une distinction. Les uns — les plus naïfs — se sont bornés à faire remonter l'invention ou la découverte en question à un passé encore récent, que ce soit au luthérien Kierkegaard ou au catholique Maurice Blondel. Plus original a été E. Gilson, quand, dans un livre récemment réédité (1), il entreprit de dévoiler, fût-ce dans l'existentialisme finalement athée de Sartre, le dernier terme d'un devenir qui se déploie à travers l'histoire des idées à partir de saint Thomas, et qui consiste dans l'oubli croissant de la découverte proprement thomiste de l'existence. Si en philosophie, écrit E. Gilson, « de Platon jusqu'à Descartes, tout se passe comme si la crainte de l'existence était le commencement de la Sagesse », c'est à la lumière du thomisme seulement que nous pourrions échapper aujourd'hui à la crainte de la Sagesse, telle qu'elle se manifeste depuis déjà un siècle dans les excès de l'existentialisme ou dans ses accès, par le retour à la seule méditation vraiment authentique de l'existence.

Ici, la philosophie chrétienne se fait historique et récupérante. Elle ne repousse rien. Elle se borne, du moins en apparence, à laisser couler une source en cherchant à surprendre le mouvement du flot.

1. E. Gilson, *L'Etre et l'Essence* (Vrin, 1948).

De là sa supériorité évidente sur les manifestations beaucoup plus naïvement improvisées de l'existentialisme-humanisme-athéisme de Sartre. Mais la démarche rétrospective, ou mieux rétrocessive qu'ébauche M. Gilson, ne doit-elle pas remonter encore plus haut ? En posant cette question, nous rencontrons inévitablement la pensée de Heidegger qu'il faut bien évoquer enfin.

De l'existentialisme, Heidegger n'a guère parlé que dans de brèves incidentes et pour préciser que, bien que le nom de Kierkegaard et celui de Jaspers soient cités à plusieurs reprises dans *Sein und Zeit*, rien n'est plus loin de sa pensée que la problématique que l'on peut référer à l'un comme à l'autre, et qui se développera sous le nom de *philosophie de l'existence*. Ma question, dit Heidegger, celle que pose *Sein und Zeit*, n'est pas celle de *l'existence de l'homme*, mais de la *vérité de l'être*. Une telle question, dit-il encore, « n'est pas plus traitée par Kierkegaard que par Nietzsche, et Jaspers passe tout à fait à côté (1) ». Mais alors pourquoi *Sein und Zeit* demande-t-il tant à Kierkegaard et bien plus encore qu'à Nietzsche ? On pourrait presque dire : ce qu'il lui demande est essentiellement documentaire. Contrairement à Nietzsche et à Jaspers, Kierkegaard, aux yeux de Heidegger, n'est pas un philosophe. Il est, comme il le dit lui-même, un « auteur religieux ». Mais ici, la littérature religieuse de Kierkegaard va, à sa façon, plus loin que la parole philosophique. Quand Kierkegaard s'essaie à philosopher, il ne fait que prendre le contrepied de Hegel, dont il garde d'ailleurs les interprétations fondamentales en ce qui concerne l'histoire de la philosophie, celle en particulier de la philosophie grecque qui est la naissance même de la question de l'être. Kierkegaard voit en effet, comme Hegel, le judaïsme « en progrès » (2) sur l'idée qu'il se font l'un comme l'autre de l'hellénisme, et le christianisme « en progrès » sur le judaïsme (3), c'est-à-dire qu'il ne voit pas autrement le monde grec que ne l'avait vu Hegel. Tout cela ne peut guère que corroborer des lieux communs qui sont le bien commun de la philosophie. Mais lorsque Kierkegaard, au lieu de philosopher, interroge plus directement la parole de l'Écriture et s'interroge lui-même à l'occasion sur des situations qu'elle décrit, il lui arrive d'aller beaucoup plus loin dans la révélation de l'essentiel. Par exemple le phénomène de l'*angoisse*, dont saint Augustin et Luther avaient déjà entrevu la portée, il en déploie l'analyse *am weitesten* (4),

1. *Bulletin de la Société française de philosophie* (séance du 4 déc. 1937). 37^e année, n^o 5, p. 195.

2. *Concept d'angoisse*, p. 159.

3. *La raison dans l'histoire*, p. 58. « Dans la religion juive l'Esprit n'est encore représenté qu'abstraitement. Dans le christianisme seul, Dieu se révèle comme Esprit. »

4. *Sein und Zeit*, p. 190 (note).

en l'opposant à celui de la *crainte*, ce que n'avaient fait clairement ni saint Augustin, ni Luther, bien que son analyse demeure relative au cadre de la foi chrétienne qu'elle présuppose. De même, Kierkegaard a bien pris en vue d'une manière décisive le phénomène de l'*instant* comme fondement essentiel de la *temporalité*, comme il dit, mais à l'intérieur toujours des mêmes limites, et relativement à l'*éternité*, c'est-à-dire sans que s'ouvrent encore avec lui les libres perspectives d'une percée plus radicale. C'est pourquoi, si Kierkegaard demeure philosophiquement dans la « mouvance » (1) de Hegel, il s'étonnera cependant devant la dépréciation hégélienne de l'édification et de sa « fadeur » — c'est le mot de Hegel dans la préface au *Système de la Science* : « Curieuse, cette aversion de Hegel pour l'édifiant, telle qu'elle perce partout ; mais loin d'être un narcotique qui vous assoupit, l'édifiant est l'*amen* de notre esprit temporel, et un côté de la connaissance qui n'est pas à négliger (2). »

On a parfois cru pouvoir caractériser la pensée de Heidegger, celle en particulier de *Sein und Zeit* comme *sécularisation* de Kierkegaard. Autant dire que les *Leçons sur la conscience interne du temps* de Husserl sont la *sécularisation* des *Confessions* de saint Augustin, auxquelles en effet Husserl renvoie expressément dans la première phrase de son Introduction, ou que le livre de Scheler sur le *Formalisme en Ethique*, où l'auteur se réfère à Pascal, est la *sécularisation* des *Pensées* de Pascal !

Si cependant Heidegger a peu parlé de l'existentialisme, cela n'empêche nullement qu'il soit couramment classé comme existentialiste. C'est vrai, bien sûr, en gros, au sens où l'on peut dire en gros de Platon, par exemple, qu'il est un philosophe des *Idées*, ou de Marx qu'il est un philosophe *matérialiste* — ce qui est non moins vrai de bien d'autres philosophes qui ont les rapports les plus lointains avec Platon et avec Marx. Une locution toute faite devint même à la mode en France aussi bien qu'en Allemagne. On a dit en effet, et beaucoup continuent à dire : Jaspers et Heidegger, avec la même conviction que quand on dit : Réaumur-Sébastopol. On pourrait dire non moins légitimement : la comtesse de Noailles et Paul Valéry. Les deux en effet ont parlé poétiquement, en parlant souvent des mêmes choses : Parques et palmes, serpents et platanes, Pythies et cimetières. Il n'en reste pas moins qu'un certain rapport intérieur de Valéry à Mallarmé le situe sur un tout autre plan que celui de la vocifération instinctive. Il ne s'agit ici nullement d'un jugement de valeur, mais d'un simple constat. On pourrait dire également qu'un certain rapport de Heidegger à l'histoire secrète qu'est peut-être la philosophie depuis son origine

1. *Sein und Zeit*, p. 235 (note).

2. *Journal* I, p. 114.

le situe, et lui seul, essentiellement en retrait de ce festival de l'actualité dont Jaspers, parmi d'autres et par exemple Sartre, est une vedette justement prisée.

Mais si Heidegger, à propos de l'existentialisme, se borne généralement à de brèves incidentes, il en a cependant parlé avec plus de développement dans la *Lettre sur l'Humanisme* qui parut en Suisse en 1947. Ce texte fut le premier qu'il publia au terme d'un silence d'écrivain qui durait depuis dix-huit ans et que chacun est libre d'interpréter à sa guise. Sartre venait alors de faire paraître, sous le titre : *L'Existentialisme est un humanisme*, une mise au point qui fut l'un des gros succès de librairie de l'époque. Le titre de Sartre est ici ambigu. Car si le mot *existentialisme* est à éclairer, le mot *humanisme* qui prétend l'éclairer est en réalité bien plus obscur. Il est exactement ce que la vieille rhétorique nommait, avec son ironie toute latine, un *lucus a non lucendo*.

Le mot *humanisme*, qui n'apparaît que dans le *Supplément* du *Littre* est, au sens où l'entend Sartre, une création du XIX^e siècle. Il ne désignait d'abord que la « culture des belles-lettres, des *humanités* (*humaniores litterae*) ». Ce n'est, semble-t-il, qu'avec Marx que le mot prend une signification proprement philosophique (1). Les comptes rendus de l'année 1926 des *Entretiens d'été de Pontigny*, sans cependant se référer à Marx, le définissaient ainsi : « Un *anthropocentrisme réfléchi* qui, partant de la connaissance de l'homme, a pour objet la mise en valeur de l'homme ; — exclusion faite de ce qui l'aliène de lui-même, soit en l'assujettissant à des vérités et à des puissances *supra-humaines*, soit en le défigurant pour quelque utilisation *infra-humaine*. » M. E. Leroux, qui rappelle cette définition à l'attention de la Société française de Philosophie et à l'intention de son *Vocabulaire*, conclut avec beaucoup de sens : « L'on aperçoit aisément que cette tendance fondamentale peut conduire à des doctrines assez différentes... suivant que l'« anthropocentrisme » est simplement adopté comme méthode ou bien érigé en système, et que l'« exclusion » du supra-humain est tenue soit pour provisoire, soit pour définitive. » Dès lors, le titre de Sartre : *L'Existentialisme est un humanisme* signifie en toute rigueur : *l'existentialisme peut conduire à des doctrines assez différentes* — ce qui n'était certainement pas ce qu'avait voulu Sartre. Mais il arrive parfois à la pensée des mésaventures avec le langage quand, dans sa précipitation, elle se contente, disait Leibniz, de prendre « la paille des termes pour le grain des choses ».

Contrairement à Sartre, c'est sur l'*humanisme* que Heidegger s'interroge d'abord, et de là sur l'essence même de l'homme. Car

1. Cf. *Economie politique et philosophie* (1844), *passim*.

la question de l'humanisme au sens philosophique, c'est : comment promouvoir une figure de l'homme telle que l'homme soit véritablement, selon le mot de Marx : *ein menschlicher Mensch* (1), un homme humain. La solution marxiste du problème ainsi posé est bien connue. Il s'agit de « donner à chacun l'espace social dont il a besoin pour le déploiement essentiel de sa vie (2) ». Ce qu'il y a ici de frappant, c'est que ce n'est nullement Sartre, pour qui le marxisme deviendra « indépassable », mais Heidegger qui se réfère explicitement à Marx et à sa métaphysique. Mais que vient faire ici la métaphysique ? Marx est-il donc un métaphysicien ? Certes. Sinon, comment aurait-il pu se donner pour tâche de « retourner », comme il dit, la dialectique hégélienne ? Pas plus pour Marx que pour Hegel, le mot de dialectique ne désigne une simple manière de penser, mais l'essence de ce qui est. Ainsi l'humanisme de Marx est la contrepartie d'une « thèse sur l'être », dira Heidegger, dont la portée est métaphysique. Dès lors, la question de l'humanisme rebondit pour devenir la question même de la métaphysique. Ce n'est pas seulement l'humanisme de Marx, c'est tout humanisme qui est, dans son fond, explication métaphysique. Une telle explication définit l'homme à partir d'un trait fondamental qui répond à son tour à une « thèse sur l'être », mais sans que l'être même soit jamais questionné au-delà de la thèse qui le pose. L'homme peut dès lors apparaître à la métaphysique comme « animal raisonnable », où l'animalité est en lutte avec la raison. Mais il est aussi le « Je pense » de Descartes, le « Je veux » de Nietzsche et, pour Marx, le « porteur de la production », producteur à son tour de lui-même, grâce à un « développement des forces productives » qu'ignore le simple animal. Aucune de ces propositions n'est fausse. Chacune a même son droit relatif. Mais dans toutes « l'être demeure encore en attente de devenir en lui-même digne de question (3) ».

Sartre appartient à cette « époque de l'être » où la métaphysique, parvenue à son terme, paraît n'avoir plus d'autre issue que les « formes les plus élémentaires » que lui sont « le retournement brutal et l'opposition massive (4) ». C'est ainsi que, selon lui, tout se renverse et que *l'existence précède l'essence*, en quoi consiste l'existentialisme. Mais là, c'est le langage qui prend les devants. La distinction d'essence et d'existence demeure pour Sartre, comme pour les scolastiques, Descartes et Spinoza, un « cela va de

1. *Economie politique et philosophie. Die Frühschriften* (Stuttgart, 1953), p. 235. *Oeuvres philosophiques*, tome VI (Costes), p. 23.

2. *Frühschriften*, p. 334. O.P. tome II, p. 235.

3. *Lettre sur l'humanisme* (Aubier, 1957), p. 50.

4. *Questions II*, pp. 52-53.

soi » de la philosophie qui utilise cette distinction sans nullement se mettre en peine de la provenance d'où peut-être elle tient son sens. Essence et existence, dit Descartes, sont deux *modi essendi* qui, par conséquent, se rapportent aussi bien l'un que l'autre à l'*esse* lui-même. Mais que signifie l'*esse*, l'être lui-même ? Sinon ce à quoi il appartient de se diviser en ces deux *modi essendi* ? Ici, la pensée tourne sur elle-même. *Cogito ergo sum*, dit Descartes. Mais qu'entend-il au juste par *sum* ? « Descartes, à qui on attribue la découverte du *cogito-sum*, comme base de départ pour la problématique de la philosophie moderne, examinait bien, entre certaines limites, le *cogitare* de l'*ego*. En revanche, il laisse le *sum* à une absence totale de site, bien que celui-ci soit posé par lui aussi originellement que le *cogito* (1). » C'est pourquoi les exégètes contemporains de Descartes, peu familiers avec le questionnement de Heidegger, feront de la découverte cartésienne du *sum* ce qu'ils nommeront un « dévoilement ontologique » (2), voire une « expérience existentielle » (3). Montaigne disait : « Et que le gascon y arrive, si le français n'y peut aller. » La devise de la philosophie contemporaine paraît être : « Et que le langage avec son verbalisme y parvienne, si la pensée n'y peut aller. »

La distinction de l'essence et de l'existence n'est quand même pas tombée du ciel. Elle a son origine dans la philosophie grecque où elle apparaît pour la première fois avec Aristote comme la distinction du *ti* et de l'*hoti* dans leur commun rapport avec *eînai* (4). Ce qui frappe est ici que, contre Platon, Aristote donne la préséance à l'*hoti*. « C'est lui qui marche en tête, l'*hoti* » (5). Il constitue même, avec le *ti*, « plus que la moitié du tout » (6), à savoir de l'être. Mais le mot être n'est pas, pour les Grecs, ce signe verbal qu'il a fini par devenir. Pour eux « être veut dire présence » (7). Est présent, pour les Grecs, ce qui, à découvert, se manifeste. Le *phainesthai*, *phainomenon*, est d'autre part pour eux le trait fondamental de la présence. C'est pour « sauver le phénomène » qu'est, dans la chose, sa présence, qu'Aristote donne à l'*hoti* la priorité sur le *ti*. Qu'apparaisse et que m'apparaisse un cheval est par là « plus que la moitié d'un tout » dont le concept de cheval n'est que l'autre partie, plus petite. Telle n'était nullement la pensée de Platon pour qui ce cheval qui se présente devant moi et, lui-même étonné, me regarde n'était qu'un négatif (*mê on*) et non la plus haute positivité.

1. *Sein und Zeit*, pp. 45-46.

2. H. Gouhier, *Descartes* (Vrin, 1949), p. 119.

3. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (P.U.F., 1950), p. 190.

4. *Éthique à Nicomaque*, 1095 b, 6.

5. Les Grecs seraient donc existentialistes !

6. *Éthique à Nicomaque*, 1098 b, 7.

7. Heidegger, *Essais et Conférences*, p. 168.

Ce n'est ni l'essence ni l'existence mais la corrélation des deux qui est l'énigme de l'être ! C'est-à-dire que je puis dire, le montrant : « Ce cheval que voici et qui me regarde ». En quoi je suis, pensait et professait Platon, indignement trompé. Car *ce*, dans « *ce cheval* », s'il n'est pas rien du tout (*ouk'on*), n'en est pas moins *mê on*, une séquelle *malencontreuse* de ce que dit d'abord le mot *cheval*, à savoir la chevalité elle-même ! Et de railler les palefreniers qui se croient occupés, alors qu'ils ne s'occupent à vrai dire de rien, ou presque. Il n'y a ainsi pour Platon d'autre *existence* que l'essence, ou plutôt il n'y a rien qui réponde à notre terme d'existence — sauf pour les Macédoniens comme Aristote. Le Macédonien disait en effet : le patron rêve les yeux ouverts ; rien n'est plus cheval que celui que voici, quand à son tour il me regarde. La chevalité ne l'est qu'en un second plan qui, sans le premier, se dissipe. Mais il n'est là, ce cheval que voici, que pour naître et périr ? Bien sûr, mais quoi de plus beau que la rose en sa fleur, fût-elle, à son tour, éphémère ? C'est en ce sens et en ce sens seul que « c'est la rose, l'important », comme dit la chanson. C'est elle qui est *en tô eîdei* — sans être l'*eîdos*, qui pourtant permet seul de la distinguer *eidétiquement* d'une citrouille, d'une brouette ou de n'importe quoi d'autre. Pour dire ce mode d'être de l'étant, Aristote se réfère d'instinct à l'œuvre telle que, sortant achevée de l'atelier du menuisier ou du sculpteur, elle est coffre ou statue, et non plus tas de planches ou bloc de marbre, bien que bois ou marbre continuent à habiter l'œuvre qui en sort. Il la nomme alors *energeïa*, où il entend le repos de l'œuvre (*ergon*), qui est à ses yeux la merveille de l'être et non pas l'« énergie » qu'aurait dû dépenser son auteur pour la mettre en route et l'amener à terme (*epitelein*). C'est pourquoi il nomme aussi l'*energeïa* : *entelecheïa* ! Les Romains traduiront par *actus*, qu'ils posent *ab agendo*, ne concevant l'œuvre (*opus*) que comme *id quod exstat ab agitato* ! Dès lors une page est tournée dans l'histoire du monde et la phrase de Balzac commence à être vraie : « *Nous avons des produits ; nous n'avons plus d'œuvres* ». A la différence de l'œuvre, le produit se mesure à la dépense de force qu'il a coûtée, et que Marx nommera tardivement : *la force de travail* — tandis que l'œuvre réfléchit plutôt l'*art* qui préexiste chez celui qui *tên technên echei en tê psuchêi*, de telle sorte que c'est celle-ci « qui lui tient les mains », plus secrètement que le jeu des muscles, la force du poignet ou l'huile de coude. Les Romains, comme on voit, sont déjà marxistes pour l'essentiel — ou plutôt c'est Marx qui, dès le départ, romanise. Non que le monde grec soit une pure idylle ; mais ses artisans sont plus près des artistes là où, dans la vision romaine des choses, les artistes eux-mêmes ne sont déjà plus que des *agents*.

Ce passage de la Grèce à Rome est irréversible. En quoi même les Romains restent pour les Grecs des Barbares, même là où ceux-ci se mettent davantage à l'école du Grec. Car les Romains auront beau s'exercer à helléniser, ornant de péristyles (cf. *Dialogues avec Heidegger* I p. 128) « leurs maisons, en décorer l'intérieur de peintures, construire

des temples à colonnes, les peupler ou les entourer de statues, ce n'est pas chez eux que Victor Hugo aurait jamais pu pressentir ce que, sans l'avoir vu, il a pourtant nommé dans les *Voix intérieures*

« *Quelque chose de beau comme un sourire humain
Sur le profil des Propylées.* »

Donc pour les Grecs, ni *essence* ni *existence*, mais la *mise en présence* de la chose, qui a lieu, pour Platon, au niveau de l'idée comme « commune à plusieurs » et, pour Aristote, au niveau du *ceci que voici*, où il est si clair que *le voici* ! qu'il n'y a plus à chercher au-delà : *hikanon... to hoti deïchthēnai kalōs* (E.N. 1098 b) comme partout où perce un commencement : *archē gar to hoti* — c'est le cas de l'*hoti* (E.N. 1095 b) : avec lui à vrai dire quelque chose commence à percer, mais *en tō eīdei* plutôt que *comme eīdos* ! N'importe quel cheval est plus cheval que le cheval en général, celui qui n'a pas besoin d'écurie ni de pâturage, vu qu'il n'existe nulle part.

Leibniz : l'essence de l'étant est la force, où l'existence entre comme « suite simple de l'être possible », le *possible* étant lui-même *conatus quidam*, à savoir *ad existendum*. Pour Platon au contraire l'*hoti* au sens d'Aristote n'est pas *archē*, mais plutôt *mē on*. *Das Ungriechische des Denkens Platons* [ce qu'a de contraire au grec la pensée de Platon] donne le pas au cheval en général sur le plus beau cheval du monde, fût-il Bucéphale lui-même. La pensée d'Aristote au contraire est, pour l'*energeia*, *eine Art Rückschwung in den Anfang* (Heidegger, *Nietzsche* II, 228 — « une sorte d'élan qui rejaillit en arrière jusqu'au commencement ») — mais dans la rémanence du platonisme. *N* II 409 : « Entre l'*energeia* et le déploiement original de l'être se dresse l'*idea* ». Dès lors tout est prêt pour la *distinctio essentiae ab existentia*, que la scolastique pense *a Deo* (Thomas, Scotus, Suarez) et comme marquant la dépendance des créatures à son égard, alors qu'en lui les deux ne font qu'un, étant celui *cujus actus est esse* ! Alors que dans les créatures, *in ente creato*, il y a distinction des deux, que cette distinction soit *réelle*, *modale* ou seulement *rationis*.

Mais l'interprétation grecque de l'être comme présence, celle qui porte la distinction aristotélicienne, disparaît avant même la disparition du monde grec. Elle disparaît au profit de l'interprétation romaine qui regarde à l'*action* plutôt qu'à la *présence*. L'interprétation romaine ne regarde, à vrai dire, plus à rien, n'ayant plus le « regard athlétique » que Hölderlin saluait chez les Grecs. Elle transporte plutôt l'activisme romain dans la traduction incompréhensive de la parole grecque et dans l'incompréhension de la problématique qui était intérieure à une telle parole. Ainsi ressemble-t-elle, selon Gœthe, ou plutôt selon son Méphistophélès, au philosophe tel que l'admirent les novices, et qui cherche avant tout l'exclusion de toute pensée :

*Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt leider ! nur das geistige Band* (1).

Essence et existence sont dorénavant de tels « morceaux », autrement dit les *Sprengstücke* (2), les éclats disloqués d'une unité interrompue. La philosophie se bornera longtemps à jongler avec eux, jusqu'au moment enfin où Leibniz, s'avisant du vide que le jeu recèle, cherchera à nouveau à rattacher les éléments du jeu à un concept général de l'être même. Mais là, ce qu'il mettra au jour c'est, dans l'être, le dépôt ou le *lais* proprement romain. C'est ainsi qu'il découvre un « avant-goût » de ce qu'il cherche dans la *notio virium seu virtutis (quam Germani vocant Kraft, Galli la force)* (3). Dans cette optique l'existence est l'exercice même de la force, à quoi l'essence, elle-même force, se rattache à son tour, mais comme simple *conatus ad existendum*. Cette fois, le mouvement est lancé, et c'est sur cette lancée que Nietzsche dira un siècle plus tard : « Ce concept victorieux de *force*, grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et le monde, a besoin d'un complément : il faut lui attribuer une volonté interne que je caractérise comme *volonté de puissance* (4). » Telle est « l'essence la plus intime de l'être (5) ». Mais quel est le rapport de cette essence à l'existence qui, plus que l'essence, est, pour l'être, *modus essendi* ? Que nous dit Nietzsche de ce que Kant appelait en 1763 l'« existence en général » ? L'« existence en général », le *Dasein*, lui apparaît, avant même qu'il en ait déterminé l'essence comme *volonté de puissance*, dans l'*Eternel Retour de l'Identique*. C'est pourquoi Heidegger pourra nous dire en un raccourci qui n'est énigmatique qu'en apparence : « Les deux paroles fondamentales de la métaphysique de Nietzsche, *Volonté de Puissance* et *Eternel Retour de l'Identique*, déterminent l'étant dans son être d'après les deux perspectives qui guident la métaphysique depuis l'antiquité, c'est-à-dire d'après l'*ens qua ens* au sens d'*essentia* et d'*existentia* (6). »

La référence à Nietzsche est, à coup sûr, bien étrangère à Sartre pour qui Nietzsche, à l'époque, n'était encore que le « fumeux Nietzsche », comme le nommait Alain. Pour Sartre, l'intelligence de l'existentialisme dans « ses ambitions présentes et sa fonction » (7)

1. Il a dès lors les morceaux en main,

N'y manque, hélas, que le lien spirituel (*Faust I*, vers 1938 et 39).

2. *Sein und Zeit*, p. 132.

3. Leibniz, Ed. Gerhardt, Phil. IV, p. 469 : « la notion de *vires* ou de *virtus*, que les Allemands appellent *Kraft*, les Français *la force* ».

4. *Der Wille zur Macht*, § 619.

5. *Ibid.*, § 613.

6. *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 196.

7. *Critique de la Raison dialectique*, p. 18.

suppose bien plutôt, comme nous l'avons vu, un retour à Kierkegaard. Mais un tel retour, pour être éclairant, a besoin à son tour d'être éclairé. On se contente un peu trop aisément de présenter Kierkegaard comme l'*antiphilosophe*, le philosophe étant Hegel. Cela donne : l'existence contre la philosophie. Ces deux termes ne répondent quand même pas à une opposition diamétrale. Faire, avec Sartre, de l'existence le vécu (1), ce n'est pas sortir du verbal. E. Gilson a bien raison de le noter : « Il n'est pas très aisé d'obtenir de Kierkegaard des indications spécifiquement philosophiques et précises touchant ce qu'il nomme l'existence (2). » Pascal n'avait quand même pas opposé à Descartes la *revendication d'« exister »* (3). Peut-être n'est-il pas ici sans intérêt de noter que, tandis qu'il s'éloignait de Hegel, Kierkegaard ne pouvait pas ne pas être du même coup attiré, un temps au moins, dans les parages d'un autre philosophe, celui dont la pensée se déployait alors dans une opposition à Hegel aussi et même encore plus ardente que la sienne. Écoutons-le en 1842, au cours de son voyage à Berlin : « Je suis si content d'avoir assisté à la seconde leçon de Schelling. Inexprimable ; dès qu'il eut prononcé le mot de « réalité », à propos du rapport de la philosophie à la réalité, l'enfant de mes idées tressaillit de joie comme dans le sein d'Elisabeth. Je me souviens presque mot pour mot de ce qu'il a dit depuis ce moment. Ici peut-être y verra-t-on plus clair. Ce seul mot m'a rappelé toutes mes souffrances et peines philosophiques... A présent j'ai mis tout mon espoir en Schelling (4). » Est-ce par hasard que Schelling est encore nommé, à trois reprises au moins, dans le *Concept d'angoisse* (1844) et avec une référence textuelle à l'essai de 1809 sur l'*Essence de la liberté humaine* qui, deux ans après la *Phénoménologie* de Hegel, inaugure une méditation de la philosophie moderne toute différente de celle de Hegel ?

Dans l'essai de 1809, Schelling, répondant, sans le nommer, à Hegel qui, dans une mémorable *Préface*, avait maltraité sans les nommer de prétendus disciples de Schelling, critique à son tour ce qu'à son sens comportait d'anodin l'interprétation hégélienne de l'existence, autrement dit de la manifestation de l'étant dans son être. « Entrer dans l'existence (5) » n'était pas autre chose pour Hegel que le développement d'un germe « d'abord » (6) replié sur lui-même. Ce n'était « d'abord » qu'une potentialité. La voilà maintenant réalisée concrètement grâce au travail de la dialectique. Le

1. *Critique de la Raison dialectique*, p. 18.

2. *L'Être et l'Essence*, p. 243.

3. *Als Existenzgeschichte* (WD ? 131).

4. *Journal I*, p. 140.

5. *Geschichte der Philosophie*. Ed. Jubilé, I, p. 50.

6. *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (Gallimard, 1954), p. 100.

propre de la pensée de Schelling est d'éprouver une tension antagoniste et comme une antipathie originelle là où Hegel ne voit qu'évolution. Ce que Hegel interprète superficiellement comme *Keim* (germe), dont le propre est de s'ouvrir de lui-même à l'existence, est plus radicalement *Grund*, fond obscur, dont le rapport à l'existence peut être plutôt comparé à celui de la pesanteur avec la lumière. Le propre du *fond* n'est pas de s'ouvrir comme un germe, mais de se retirer toujours plus âprement en lui-même. *Grund* et *Existenz* ne sont pas deux moments d'un même développement, mais répondent à « une distinction très réelle ». C'est seulement une telle distinction qui, comme distinction *réelle* et non pas simplement *logique*, peut nous éclairer sur la « possibilité universelle du mal » que Hegel se borne à dissoudre dans son interprétation prétendument dialectique de l'histoire comme « théodicée véritable ». Ici Schelling, à travers la « théosophie » de Jacob Böhme, se réfère plus essentiellement à Kant, dont Hegel prétend impudiquement retrouver et promouvoir le souffle. On peut dire dès lors que *son* concept de l'existence, avec l'angoisse dont elle est essentiellement revêtue, Kierkegaard le recueille de Schelling, qui lui avait donné une tout autre portée que n'avait le concept hégélien de l'existence. N'est-ce pas ainsi qu'il faut entendre la confidence de 1842 : « A présent, j'ai mis tout mon espoir en Schelling » ? Kierkegaard toutefois n'est pas un philosophe, mais, il le reconnaît lui-même, un « auteur religieux ». Comme Pascal, il n'approche la philosophie qu'avec « une pensée de derrière » (1). Le propre de ce que Pascal nomme « pensée de derrière » est de réduire à la « dogmatique » (2) ce que la philosophie découvre dans la tout autre liberté de sa méditation. D'où, note Heidegger, l'étrécissement kierkegaardien (3) du concept métaphysique d'existence au sens de Schelling. Le concept d'existence, c'est à l'homme devant le Dieu de la Bible que le restreint *dogmatiquement* Kierkegaard. Ce concept pensé sans la référence essentielle à la foi judéo-chrétienne, mais relativement à la « transcendance » donnera l'existentialisme de Sartre. Que l'existence précède donc l'essence pour fonder l'humanisme. A qui le prend ainsi, on ne peut que dire, comme Schelling à qui aurait eu envie de qualifier sa philosophie de panthéisme : « Grand bien lui fasse (4) ! »

Si les humanismes divers, y compris celui qui se donne comme existentialiste, ne sont, dans le monde des hommes, que l'ombre

1. *Pensées*, éd. Brunschvicg, § 336.

2. *Concept d'angoisse*, Introduction, *passim*.

3. *Nietzsche* II, p. 475.

4. *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*. Traduction de Georges Politzer (Rieder, 1926), p. 210.

portée et diversement conflictuelle d'une métaphysique aujourd'hui plus que crépusculaire, peut-être l'heure a-t-elle sonné que se pose enfin la question : qu'est-ce que la métaphysique ? Peut-être cette question ouvre-t-elle à son tour le passage à une pensée plus essentielle que la métaphysique. Ce passage est-il un dépassement, au sens où Nietzsche croyait pouvoir dépasser l'idée même de l'homme en formant l'idée dionysiaque du surhomme ? Peut-être est-il bien plutôt l'entreprise de se dégager de la métaphysique elle-même et de la marche en avant que fut sa longue histoire. Non sans doute en vue d'un retour en arrière qui permettrait de la renouveler de l'antique. Mais afin que s'éclaire à nouveau du fond des âges l'*instance* inapparente qui est l'énigme du présent, celle dont l'autre nom est celui d'*existence*. Mais dans la nuit où nous avons séjourné, quelle pensée viendra *délivrer* l'existence ? Relisons les dernières lignes de la *Lettre sur l'humanisme* :

« La pensée qui advient n'est plus philosophie parce qu'elle pense plus radicalement que la métaphysique, et que ce mot est synonyme de philosophie. La pensée qui advient ne peut pas non plus, comme Hegel le réclamait, déposer le nom d'amour de la Sagesse, étant elle-même devenue Sagesse dans la figure du Savoir absolu. La pensée s'apprête à descendre dans la pauvreté de son essence avant-courrière. Elle rassemble la parole dans la simplicité de son dire. La parole est ainsi la parole de l'être, comme les nuages sont les nuages du ciel. La pensée, de son dire, creuse dans la parole des sillons inapparents — de moins d'apparence encore que ceux qu'à pas lents le paysan trace à travers son champ. »

Ces quelques lignes sont énigmatiques. De l'homme en proie à l'humanisme, elles appellent à la possibilité en lui d'une humanité encore réservée. En proie à l'humanisme, l'homme l'est depuis le temps où il est l'animal métaphysique. Mais il l'est aujourd'hui d'une manière particulièrement dangereuse, car la métaphysique atteint aujourd'hui à la virulence de l'idéologie. Dans le combat des idéologies, c'est à chaque fois l'humanisme qui est le prix. C'est en son nom que l'homme est sous nos yeux un loup pour l'homme. L'humanisme est la convulsion d'un monde frappé d'étouffement métaphysique. Si, comme le veut Sartre, l'existentialisme est un humanisme, il est non moins convulsionnaire que les autres. Il prétend non moins que les autres, disait Nietzsche, « avoir raison d'une manière aussi absurde que ses adversaires (1) ». Sartre, depuis longtemps, nous promet même une « éthique » (2). Attendons-la, mais de pied ferme, en nous bornant à rappeler sans nul paradoxe que l'un des principaux

1. *Der Wille zur Macht*, § 457.

2. Entendons : une nouvelle « morale ».

reproches faits à la pensée de Heidegger est la dénonciation de son incapacité à fonder une « éthique ». L'« éthique » est en effet non moins métaphysique que l'humanisme. Elle l'est d'autant plus qu'elle prétend davantage se passer de métaphysique.

Mais si l'existence est, pour Heidegger, parole fondamentale, ce n'est nullement comme l'une des cartes d'un jeu à deux cartes dont l'autre est l'essence. Rimbaud disait : « Le jeu moisit. Il a duré deux mille ans. » Peut-être même, le jeu ayant moisi, sommes-nous aujourd'hui bien au-dessous de ce que fut la philosophie à sa naissance et dans son histoire. Peut-être l'existentialisme a-t-il moins été parole philosophique qu'un peu de bruit pour rien. Telle est du moins la pensée de Heidegger qui n'est pas plus existentialiste qu'elle ne prétend à l'humanisme. Le propre d'une telle pensée est même de n'être d'aucun « isme ». C'est bien pourquoi elle a contre elle tous les « ismes », même si Sartre réserve encore son verdict. Nous lisons en effet dans une note de la *Critique de la raison dialectique* : « Le cas de Heidegger est trop complexe pour que je puisse l'exposer ici (1). » Terminons-en sur cette bonne parole.

MARTIN HEIDEGGER
ET LE PROBLEME DE LA VÉRITÉ
(1947)

*lange haben
 Das Schickliche wir gesucht*

Hölderlin *Der Ister*

Il est dans la destinée de toute pensée philosophique, quand elle dépasse un certain degré de fermeté et de rigueur, d'être mal comprise par les contemporains qu'elle met à l'épreuve.

Rien de plus instructif à cet égard que certaines des polémiques qu'eut à soutenir Kant contre ceux de ses collègues et de ses lecteurs qui ne surent voir autre chose, dans la philosophie critique, qu'une réédition de l'idéalisme traditionnel, et lui firent le reproche de « transformer le monde et nous-mêmes en représentations (1) ». Nous devons à cette suffisance d'esprit, dont fait généralement profession toute élite, la publication des *Prolégomènes*, destinés à éclairer ceux qui avaient si mal lu la *Critique*. « Mon intention, écrit Kant dans l'introduction, est de convaincre tous ceux qui jugent utile de s'occuper de métaphysique, qu'il leur est absolument indispensable d'interrompre provisoirement leur travail, de considérer comme inexistant tout ce qui s'est fait jusqu'ici, et de soulever avant tout la question de savoir si, en général, quelque chose de tel que la métaphysique est seulement possible. » On peut penser que Heidegger ferait sien volontiers ce texte de Kant, pour qui il ne s'agissait nullement de méconnaître la valeur du travail séculaire dont il était l'héritier, mais bien de signaler, dans la philosophie telle qu'on l'enseignait autour de lui, une absence d'inquiétude relativement à ses propres conditions

1. Recension de Garve, revue par Feder, 1783.

de possibilité, ou, si l'on veut, une certaine carence du côté des fondements. Absence de fondement, *Bodenlosigkeit*, telle est aussi l'unique critique que fait Heidegger à ses devanciers ou à ses contemporains. Plus qu'aucun philosophe d'aujourd'hui, il nous apparaît comme extraordinairement sensible au poids dont pèse sur tout discours philosophique l'arrière-plan d'évidence vague, dont, « depuis Aristote jusqu'à Bergson et au-delà », la philosophie n'est pas arrivée à s'affranchir. La « mise entre parenthèses » de Husserl, déjà fatale à l'évidence vague, ouvrirait la voie à plus de rigueur dans la recherche. Encore restait-il à mieux dégager que ne l'avait encore fait Husserl, la nature du problème fondamental : le problème de la vérité.

Classer comme apôtre du pathétique, promoteur du nihilisme, adversaire de la logique et de la science un philosophe qui a eu pour préoccupation unique et constante le problème de la vérité, c'est bien l'un des plus étranges travestissements dont la légèreté d'une époque a pu se rendre coupable. De Heidegger, dont toute l'ambition s'exprime en ce triple précepte : rigueur de la pensée, scrupule de l'expression, épargne du vocabulaire (1), faire je ne sais quel amateur d'états d'âme dont la doctrine s'alimente aux seules pulsations de la « vie intérieure » et dont l'art personnel n'excelle qu'à nous rendre présentes les tonalités sourdes du sentiment, c'est un défi au bon sens. Bien des pages écrites sur ce thème relèvent simplement du sottisier. C'est pourquoi on ne peut lire sans vive reconnaissance quelques études déjà anciennes de Jean Wahl (2) ou, plus récemment, les pages souvent excellentes dans lesquelles Alexandre Koyré souligne, avec beaucoup de bonheur, ce qu'a de « parfaitement anti-existentialiste » la philosophie de Heidegger (3).

On peut dire, bien sûr, qu'un précepte ne suffit pas. Rigueur de la pensée, scrupule de l'expression, épargne du vocabulaire, est-ce bien ce dont la lecture d'un texte de Heidegger donne l'impression ? Certainement non. Mais peut-être est-ce l'impression qui est fausse. De même qu'un auteur concret n'est pas celui qui vous jette le concret au visage — Kant est un auteur concret — de même qu'un auteur clair n'est pas celui qui vous donne seulement la sensation de clarté — Descartes n'est pas un auteur clair — un philosophe rigoureux peut fort bien être malaisément pénétrable, en raison précisément de ce qu'il nous demande d'effort vers la rigueur. Tout le problème est de ne pas juger d'avance et en fonction de l'acquis une philosophie qui réclame de nous un dépassement de l'acquis dans son ensemble. Autrement — c'est toujours Kant qui parle — « le plus fade bavard

1. *Strenge des Denkens, Sorgfalt des Sagens, Sparsamkeit des Wortes.*

2. Jean Wahl : *Études kierkegaardiennes.*

3. Alexandre Koyré : Critique, nos 1 et 2.

pourrait braver en toute sécurité le cerveau le plus solide et lui tenir tête ». Le difficile n'est pas d'être héritier, mais de savoir accueillir et recueillir le véritable héritage, non pour s'en faire, comme le monstre Fafner, un lit commode au sommeil dogmatique, mais pour promouvoir l'esprit de recherche et d'invention qui ne demande qu'à se développer toujours davantage. Écoutons Kant encore une fois : « Quand on part d'une pensée bien fondée qu'une autre nous a transmise sans la développer, on peut bien espérer, grâce à une méditation soutenue, aller plus loin que l'homme pénétrant auquel on devait la première étincelle de cette lumière (1). »

L'absence de fondements que l'on peut reprocher aujourd'hui à l'exercice de la philosophie ne signifie donc pas qu'il la faille réinventer de toutes pièces, comme Bergson semble parfois nous inviter à le faire, mais qu'il nous faut porter à la clarté du concept les présuppositions encore implicites qu'elle renferme. C'était la méthode kantienne. Tout aussi bien celle de Hilbert en géométrie ou de Husserl en philosophie. Ce sera la méthode de Heidegger. Montaigne écrivait déjà : « Toute science a ses principes présupposés par où le jugement humain est bridé de toutes parts. » Mais dans ce phénomène de la « présupposition », Montaigne ne voyait encore qu'une occasion de scepticisme. Il faudra attendre l'époque contemporaine pour que l'implicite devienne le lieu privilégié de la recherche. L'idée même de présupposition est analysée avec profondeur dans *Sein und Zeit*. On peut lire à la page 310 : « La philosophie ne se donnera jamais pour tâche de contester ses présuppositions, mais elle n'a pas non plus le droit de se borner à y consentir. Elle porte le concept dans les présuppositions et promeut, en coïncidence avec elles, ce en vue de quoi elles sont présuppositions vers un déploiement dont la nécessité est plus instante. » Donc, élucider ce qui porte implicitement nos pensées, en vue de les libérer autant qu'il est possible, voilà la vraie méthode de la philosophie. Et là, il faut bien s'entendre : il ne s'agit pas de dégager les présuppositions qui pourraient faire écran entre notre pensée et la connaissance positive, mais bien celles dont la connaissance positive elle-même ne s'avise pas qu'elle les renferme comme conditions (2).

Mais quelles présuppositions peuvent bien être renfermées dans la simple notion de vérité, dont nous avons dit tout à l'heure qu'elle était exactement au centre de la méditation heideggérienne ? Pour élucider ce point, qu'il nous soit permis de partir de Descartes. Dans la deuxième partie du *Discours de la Méthode*, Descartes définit la vérité par l'ajustement de nos opinions au niveau de la raison. Il y

1. *Prolégomènes* (Introduction).

2. *Sein und Zeit*, p. 50.

a donc vérité chaque fois que se réalise l'adéquation de la pensée à un niveau, qu'il faut entendre ici au sens instrumental, bien connu des maçons, comme l'équerre ou, d'un mot plus abstrait, la norme qui « juge » de la rectitude du jugement. Mais comment est possible la production d'un tel niveau de référence ? Descartes se borne à nous dire quel il est. Dans le cas des choses matérielles, par exemple, la vérité exige de nous que nous nous représentions toute chose comme *res extensa, figurata et mobilis*. Chaque fois que nous sommes fidèles à ces déterminations, nous sommes assurés de ne pas nous tromper. Mais une telle « opinion » ne présuppose-t-elle pas quelque chose que Descartes ne souligne guère : en vertu de quoi les choses dont il parle peuvent-elles bien devenir manifestes, c'est-à-dire se laisser déterminer comme « choses étendues, figurées et mobiles » ? Sans doute, nous sommes dans le « monde » aux prises avec des « choses » ou, dira Heidegger, avec de l'étant, que nous tentons d'approprier à nos besoins par toutes les ressources de la culture et de la technique. Mais, encore une fois, comment cet étant peut-il se laisser déterminer comme un tel étant ? Comment se fait-il que nous soyons, par rapport à la manière dont il peut bien nous venir à l'encontre, dans un certain état d'attente ? Que signifie cette certitude a priori par rapport à l'étant ? Dans le cadre du platonisme, la nature de l'attente était toute différente. L'étant ne se laissait déterminer qu'à la lumière de l'idée, au sens de présence (*ousia*), régie elle-même de fond en comble par sa dépendance à l'égard du suffisant en soi (*to hikanon*). Mais alors, qu'en est-il au juste de cette suffisance qui décide a priori de la façon dont pourra bien se laisser déterminer l'étant ? Pas plus que Descartes, Platon n'explique comment il se fait que l'étant apparaisse comme il apparaît. Ce mode de manifestation de l'étant, il se borne à le prendre comme allant de soi. Il ne se pose à son sujet aucun problème.

Le problème, cependant, bien qu'informulé aussi bien dans le platonisme que dans le cartésianisme, ne demande qu'à se laisser dégager. Telle sera l'entreprise de Heidegger, partant, comme Kant, « d'une pensée bien fondée qu'un autre nous a transmise sans l'avoir cependant développée ». Comment l'étant peut-il se laisser déterminer *comme* ? Comment peut-il entrer comme tel dans la « thématization » *einer apophantischen als-Struktur* (1) ? Comment peut-il se présenter et devenir dicible (*sagbar*), comme ce qu'il est, et selon le comment qui lui est propre (2) ? Ou, pour reprendre le langage aristotélien, comment l'étant, *to on*, peut-il bien exister *hê on*, en tant que

1. Intraduisible : « d'une structure de *comme* ayant pour effet de rendre manifeste ».

2. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 12.

tel ? Il faut de toute nécessité que licence lui soit donnée de se manifester, ou mieux de se dévoiler comme tel. Il faut qu'il ait l'horizon ou l'espace suffisant (*Spielraum*) pour devenir lui-même comme tel. Il faut qu'il n'y ait pas d'obstacle insurmontable à ce qu'il soit délivré et tenu en garde (*aufbewahrt*) comme tel. La vérité est donc, dans son principe le plus essentiel, au prix d'une licence octroyée à l'étant de se laisser dévoiler comme tel — d'un *entbergendes Seinlassen des Seienden*(1). C'est ce qu'exprime d'ailleurs sans ambages le mot grec *a-lêtheia* qui, dans sa structure dominée par le *a* privatif, annonce que cesse un état de clandestinité. Et là il ne faut pas voir une sorte de consentement ou de condescendance, mais bien plutôt comme un larcin, ainsi que l'exprime avec éclat le mythe de Prométhée (notons au passage qu'André Breton, dans *Combat* du 31 mai 1947, reconnaît à Heidegger le sens du mythe). Il ne nous reste plus qu'à tirer la conclusion de cette analyse. Plus originaire que la vérité au sens d'adéquation — celle dont parle Descartes — est la vérité au sens de dévoilement, celle dont Descartes ne parle pas. Car c'est seulement la vérité au sens de dévoilement qui permet ensuite à la vérité au sens d'adéquation d'être définie. On peut lire parfois sous la plume de tel ou tel de nos contemporains : « Heidegger conçoit la vérité comme dévoilement. » Il semble que, dans leur esprit, il s'agisse là d'une opinion personnelle de Heidegger. Comme si, un jour, à Fribourg, ou de son chalet haut perché dans la Forêt Noire, Heidegger avait décidé de concevoir la vérité comme dévoilement, et ceci avec une préoccupation archéologique qui ferait honneur seulement à sa curiosité et à sa culture. Il faudrait tout de même former l'idée que, si Heidegger conçoit la vérité comme dévoilement, c'est parce qu'il met au défi tout philosophe de concevoir une vérité d'adéquation qui ne présuppose pas, comme condition a priori de possibilité, la vérité au sens de dévoilement. En d'autres termes, et comme on peut le lire à la page 13 de l'essai sur *L'Essence de la vérité* : « Se rendre disponible pour une rectitude susceptible de nous astreindre n'est possible qu'à la condition d'être libre pour la manifestation de ce qui s'ouvre devant nous. » Licence n'est donnée à l'étant de venir à l'encontre comme tel que s'il est fait place libre pour une possibilité interne qu'il en soit ainsi (2).

Mais une question aussitôt se pose. Si la vérité, dans son essence même, est dévoilement, qu'est-ce au juste qui se déclare dans ce dévoilement si bien nommé par les Grecs ? Quelque chose d'unique et de vraiment merveilleux. La merveille des merveilles (3) : « Qu'il y a de l'étant ».

1. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 18.

2. *Sein und Zeit*, pp. 264, 312.

3. *Was ist Metaphysik ?*, Nachwort, p. 42.

Ici, le sens commun s'esclaffe. N'est-ce pas là banalité courante ? Assurément. Mais l'usage constant de la philosophie n'est-il pas de s'étonner là où le sens commun ne songe pas à le faire, et ceci jusqu'à mettre en doute les assurances épaisses du sens commun ? Assurément. Ici l'étonnement platonicien et le doute cartésien, qui sont le principe même de toute recherche, déposent en faveur de Heidegger. Il n'est pas dans mon propos d'épiloguer davantage. Qu'il y ait quelque chose plutôt que rien, voilà en effet la merveille des merveilles, ou si l'on veut, le miracle de l'être. A nous de nous en faire dignes. Ou alors, si nous ne sommes pas capables de former l'idée claire de ce « commencement radical », cessons de prétendre au destin du chercheur.

Il n'est pas nécessaire de prétendre au destin du chercheur. On peut se contenter d'avoir trouvé, c'est-à-dire d'avoir appris, et de passer aux actes, en faisant de la recherche l'objet d'une caisse alimentée et contrôlée par l'Etat. Si, par contre, ce point de vue ministériel sur la vérité ne suffit pas, il faut bien s'étonner, avec Parménide, de ce mystère en pleine lumière : l'être (1). Et reconnaître avec Platon qu'il s'est livré dès l'origine une bataille de géants à ce sujet (2). Ou avec Aristote qu'il s'agit là de ce qui, depuis toujours, a été l'objet des recherches les plus constantes et l'occasion des difficultés les plus insurmontables (3). C'est donc l'être même qui se déclare dans le dévoilement originaire. Ce à partir de quoi et en fonction de quoi seulement l'étant pourra être produit comme tel, devenir manifeste et exprimable comme tel par le langage, dans la diversité de ses régions et de ses articulations. L'être devenant *Phänomen*, voilà le dévoilement. *Phänomen*, et non pas *Erscheinung*, comme se bornait à dire Kant. Les deux mots se traduisent en français par *phénomène*, mais ils n'ont pas le même sens. *Erscheinung* signifie, même au sens kantien, l'indice, le symptôme de quelque chose qui ne se montre pas. Ici, le patent n'a de sens que par rapport à un latent. Le *Phänomen*, au contraire, loin de suggérer que quelque sorte se cache, est, de fond en comble, manifestation, de telle sorte qu'au bout du compte, il ne peut y avoir *Erscheinung* que sous la condition du *Phänomen*. Le dévoilement, c'est donc l'être se faisant lumière dans sa dignité originaire de dévoilé, et comme cela seul qui donne à n'importe quel étant caution (4) (*Gewähr*) d'être ce qu'il est, comme cela seul qui rend possible « l'étant comme tel dans son ensemble, et, au vrai, dans la signification d'éclorre comme une présence » (5).

1. Fragment 6.

2. *Sophiste*, 246 a.

3. *Métaphysique Z*, 1, 1028 b.

4. *Was ist Metaphysik ?* (Nachwort), p. 41.

5. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 16.

Or l'être ainsi défini, l'être qui se fait lumière dans sa dignité originaire de dévoilé, et qui se porte caution de tout étant dans la mesure où un tel étant est quelque chose, n'a en lui-même plus rien d'un étant. *Auto... gar ouden esti* : par lui-même, il n'est rien, disait Aristote. Nous sommes là au point le plus brûlant de l'analyse. Comment en effet l'être serait-il un étant, puisqu'il est, nous l'avons dit, originairement présupposé partout où il peut bien y avoir de l'étant, et de quelque manière que l'étant puisse être présent ? Il faut donc faire de l'être un dépassement et une transgression de ce qui est seulement étant. Pour le penser adéquatement comme être, il faut, d'abord et avant tout, lui faire déposer la nature de l'étant. L'être ne déploie pas son essence à la manière d'un étant, fût-il élevé à la puissance divine, mais bien par un congé donné à l'étant. S'élever jusqu'à l'être, c'est faire le sacrifice (*Opfer*) de l'étant. « Le sacrifice consiste à donner congé à l'étant pour se faire gardien de cette faveur qui nous protège : avoir accès à l'être (1). » Sur ce point, une remarque. Ce sacrifice heideggérien nous apparaît comme reprenant en la développant la démarche que Husserl avait définie comme *mise entre parenthèses*. Husserl aussi, par la mise entre parenthèses, sacrifie quelque chose : l'idée naïve de l'existence. Alors que cette naïveté commandait toute pensée, voilà qu'elle n'est plus qu'un poids mort. Ici, pour reprendre encore le mot de Kant déjà cité deux fois, on peut dire que l'originalité de Heidegger consiste à « partir d'une pensée bien fondée qu'un autre a transmise sans la développer » — du moins sans la développer dans le sens commandé par la préoccupation ontologique, s'il est vrai que la philosophie de Husserl s'achemine vers un nouvel idéalisme transcendantal. C'est pourquoi nous ne saurions absolument pas souscrire à l'opinion de M. de Waelhens, lorsqu'il déclare, à propos de la réduction phénoménologique, « n'en pas trouver trace chez Heidegger », qui regarderait la neutralité par rapport à la thèse de l'attitude naïve comme « la négation même de l'attitude philosophique ». Il serait tout de même surprenant que le passage de la phénoménologie à l'ontologie fût un retour à la naïveté ! En réalité, nous retrouvons chez Heidegger comme chez Husserl une même intention dominante de s'assurer l'accès au transcendantal, en affranchissant la pensée de la domination qu'exerce sur elle, de toute sa vigueur, l'évidence naïve. La différence est que la conquête du transcendantal se fait, chez Heidegger, à la lumière du problème de l'être qui est le véritable « transcendantal » (2), tandis que Husserl reste dans la perspective cartésienne des philosophies de la conscience. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

1. J'avoue que je traduis à ma façon : « *auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins* » (*Was ist...*, Nachwort, p. 45).

2. *Sein und Zeit*, p. 208.

Qu'il faille se représenter l'être comme dépassement et transgression de l'étant, donc comme une sorte de néant de tout ce qui ne se propose que comme étant, c'est apparemment s'insurger contre la tradition la plus solidement établie en philosophie. Il est clair, en effet, qu'à aucun moment la tradition philosophique dans son ensemble ne formule explicitement la distinction qui sépare l'être de l'étant et qui fait de l'être non plus un étant privilégié, un absolu de l'étant, un Dieu, mais le dépassement déjà presupposé partout où de l'étant se laisse seulement déterminer comme tel ou tel. Mais si cette séparation décisive n'est nulle part explicitée, du moins n'en faut-il pas conclure qu'elle ne se laisse soupçonner nulle part. Peut-être n'est-il pas interdit d'en trouver trace dans le texte célèbre où Platon définit précisément l'« idée » du Bien par sa propre transcendance (1). Tout dépend du sens que l'on donne à ce mot de transcendance que signifie énergiquement le mot *epekeina* du texte grec. Si l'on entend la transcendance du Bien comme la valorisation d'un étant qui, d'en haut, domine et fonde la totalité des autres au sens où, selon le Concile du Vatican, Dieu doit être représenté *super omnia quæ, præter ipsum, sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus*, alors nous ne sortons pas de la confusion entre l'être et l'étant, et Platon revêt la robe du théologien. Si, au contraire, ce n'est pas dans un étant privilégié, mais dans la transgression de tout étant, fût-il pensé comme préexistant en forme de Dieu, que Platon assigne l'instance qui détient a priori la possibilité de la vérité, du comprendre et de l'être, alors, au cœur même du platonisme, c'est déjà la distinction de l'être et de l'étant qui s'apprête à percer (2). Bien des symptômes, en ce champ privilégié des querelles doctrinales, nous invitent à faire nôtre cette dernière hypothèse, ne fût-ce que la réticence de Platon à réaliser décidément en un « Dieu transcendant » ce sommet de l'ascension dialectique dont il se borne à déclarer au moins à deux reprises qu'il ne peut en faire un point de vision distincte. Cette réticence platonicienne, qui fut, dans l'histoire des idées, aussi embarrassante pour l'esprit conciliant des théologiens que pour le scrupule critique des philosophes, ne nous invite-t-elle pas à penser que, dès Platon, la philosophie est déjà sur le chemin d'une conception authentique de la transcendance, c'est-à-dire d'une définition de l'être par la négation résolue de tout étant ?

Mais si l'être, comparé à l'étant, est de fond en comble un rien, au point que la pensée, sortant pour ainsi dire de ses gonds, ne peut, dit Platon, supporter qu'« avec peine » (*mogis*) (3) ce climat

1. *République*, 509 b.

2. *Vom Wesen des Grundes*, p. 38.

3. *République*, 517 b.

d' inanité radicale où ses points d'appui ordinaires lui font défaut, gardons-nous toutefois de confondre le néant de l'être avec un néant de nullité. Il s'agit en effet de pureté et non de nullité. Le néant de l'être n'est en aucune façon « l'absolument nul », « le vide de l'essence » (1). Bien qu'inexistant, il est objet d'*Erfahrung*, de *Wahrung*. Il y a en lui une positivité radicale. Loin qu'il soit *das Wesenlose*, le vide de l'essence, il est de fond en comble déploiement d'essence, profusion de sens. Il est le Logos même dans son principe et dans sa source. L'instance qu'il convient d'assigner dans le rien est donc en réalité l'alliance originaire de l'être et du sens. Une telle alliance est nécessairement postulée partout où il y a philosophie. S'il y avait refus du sens par l'être, toute détermination de l'étant serait impossible dans son principe. « Au commencement était le Logos. » Mais si l'alliance de l'être et du sens est toujours postulée, elle n'a jamais, dans l'histoire de la philosophie, été interrogée en vue d'une élucidation. On pose en principe qu'il y a appropriation de l'être par l'intelligibilité du sens. Cela va de soi que le *Sein* est accessible (*zugänglich*), et ceci *in einem Verständnis*, ou si l'on veut, il est posé en principe, il est mis hors de question qu'il y a originairement *Seinsverständnis*, c'est-à-dire que l'on est d'une certaine façon « d'intelligence avec l'être ». Mais où et comment a lieu cette appropriation de l'être par le sens qui, seule, peut nous convaincre « d'intelligence avec l'être » ? Généralement, on se borne à s'approvisionner en métaphores dont chacune prononce l'assujettissement de l'être à la tyrannie de l'évidence naïve, c'est-à-dire à la domination de l'étant. Généralement, tout s'éclaire dès l'origine dans une lumière préexistante et supposée fixe qui intervient comme un décalque naïf de la lumière solaire. Tel est le thème séculaire de la « lumière naturelle ». Le moi transcendantal des idéalistes, la matière se faisant lumière (2) de leurs adversaires doctrinaux n'impliquent pas moins le recours à la fiction d'un « souverain de la lumière » (3) que le soleil platonicien du Bien en soi ou le *Deus illustrans* de Descartes. A la racine de chacune de ces idolâtries, on ne trouve jamais autre chose que la contamination de l'être par l'étant qui exerce, en effet, sur l'être, une menace et comme un chantage permanent (4).

Si la philosophie refuse enfin d'être victime des métaphores et du langage, il lui faut bien alors élever à la dignité d'un problème le fait que nous sommes d'intelligence avec l'être, au lieu de se laisser

1. *Was ist Metaphysik* (Nachwort), p. 41.

2. Il ne s'agit pas d'un phénomène de désintégration, mais de la naissance du Logos.

3. *République*, 517 c.

4. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, traduction Corbin, p. 238.

aller à concevoir le Logos comme un don qu'elle recevrait d'un étant érigé opportunément en souverain — qu'on l'appelle Dieu, Matière, Substance ou Sujet. Il lui faut bien, d'abord et avant tout, conserver (*aufbewahren*) l'être dans sa pureté totale, dans sa dignité d'inexistant. L'alliance que déclare dans sa racine le mot *onto-logie*, ou mieux le mot allemand *Seinsverständnis* ne doit plus être une solution a priori bâclée pour les besoins de la cause. Elle doit sortir de la *Fraglosigkeit* dans laquelle elle avait été « oubliée » (*vergessen*). L'urgence se fait jour de savoir où et comment peut bien se prononcer l'alliance fondamentale de l'être et du sens. Sur quelle base ? Sur quel fondement ? L'ontologie exige avant tout qu'on lui assure ses propres fondements. Satisfaire à cette exigence, tel fut l'unique dessein de *Sein und Zeit*.

Il n'est pas dans notre propos d'esquisser ici un compte rendu de *Sein und Zeit*. Bornons-nous à préciser, en quoi *Sein und Zeit* est un effort pour assurer à l'ontologie sa base fondamentale. L'être, avons-nous dit, est, dans son fond, dépassement et transgression de tout ce qui n'est qu'étant, et c'est du fond de son néant qu'il se dévoile comme profusion de sens. Mais où peut bien s'effectuer ce dévoilement ? Comment quelque chose de tel que l'être peut-il devenir accessible dans une compréhension ? L'erreur serait de croire qu'il s'agit là d'une sorte de « plein ciel » où il se pourrait que nous n'ayons rien à voir. Car, si, dès le principe, l'homme n'avait aucun rapport essentiel avec la nature de l'être, quand et comment serait-il admis à en comprendre le sens ? C'est cependant en tant qu'hommes que nous sommes admis à l'intelligence de l'être. Parmi les étants qui foisonnent dans le monde, il en est un en effet, celui-là même que nous sommes en tant qu'hommes, qui, vu du dehors, n'est qu'un étant comme les autres, mais qui, dans son être le plus intime, est essentiellement transgression et dépassement. Un tel étant, une fois purifié de tout l'accessoire et de tout l'ornement, se laisse déterminer de fond en comble comme *Dasein*. Sans doute, le mot *Dasein* fait partie en allemand du vocabulaire philosophique le plus courant. Mais, à ce mot très émoussé par l'usage, Heidegger nous requiert de donner une vigueur toute nouvelle. Pour cela, il nous engage à faire sonner le vocable *Da* dans toute l'ampleur de sa signification, et ceci jusqu'à y retrouver l'énergie de transcendance qu'il notifie impérieusement. *Da* ne signifie pas une localisation dans un milieu qui préexisterait comme un cadre déjà donné : là, par opposition à ici ou à plus loin. *Da* exprime plutôt ce qui se manifeste, ce qui surgit dans l'évidence « avec l'éclat et le tranchant d'une fulguration » (1), c'est-à-dire l'intervention brisante, irruptive, explosive, inexorable de ce que nous avons appelé « merveille de l'être », la

1. *Was ist Metaphysik ?*, p. 24.

merveille vraiment unique : qu'il y a quelque chose et non pas rien. Ce n'est donc pas dans on ne sait quels lointains dont nous serions séparés par des espaces infiniment vides, c'est dans le voisinage le plus proche que se produit la trouée de lumière qui concerne chacun de nous dans son être, dont chacun de nous est fait et pétri, et qui nous possède beaucoup plus que nous ne la possédons. Pas plus donc qu'une localisation objective au sens du réalisme, le *Da* n'est une intervention subjective au sens de l'idéalisme. Car rien n'est plus inadéquat au monde surgissant *dias in luminis oras* et de l'homme surgissant au monde que les états d'âme de la subjectivité. Rien n'est plus irréductible aux philosophies de la conscience que la vérité d'un tel *Phänomen* qui réfute de toute sa vigueur toute métaphore de clôture en nous notifiant impérieusement l'évidence d'une éclosion.

Il peut toutefois paraître étrange que l'on demande à la philosophie de se priver du *cogito* cartésien, dont il est bien entendu qu'il en constitue le commencement radical. Ce ne serait étrange que si *Sein und Zeit* nous proposait seulement de troquer l'idéalisme classique contre une variante artificieusement parée du réalisme traditionnel. A vrai dire, *Sein und Zeit* n'est ni un passage au réalisme, ni une reprise clandestine de l'idéalisme, et cela ne peut surprendre que ceux qui, indépendamment de toute recherche, ont décidé d'avance que la philosophie devait nécessairement se définir par une oscillation entre les deux pôles éternels de l'idéalisme et du réalisme. Sans espérer convaincre l'obstination philosophique, tellement plus ferme sur ses positions que la vulgaire, comme nous l'enseigne Molière dans *Le mariage forcé*, je voudrais simplement préciser ici quelques points. Qu'il n'y ait, dans *Sein und Zeit*, aucun réalisme de l'objet matériel, cela devient évident dès que l'on a compris que l'être-au-monde du *Dasein* n'a rigoureusement rien de commun avec l'être-en-cage de l'oiseau ou l'être-en-bouteille du vin dans la cave. Qu'il n'y ait pas non plus idéalisme, cela ne se laisse entendre qu'au prix d'un effort d'attention. L'idéalisme en tant que philosophie maintenant la conscience comme réquisit dernier de toute recherche (1) — il ne s'agit pas nécessairement de la conscience empirique — ne s'avise généralement pas que, sous le nom de conscience, ce qu'il introduit dans le débat, c'est une thèse d'existence qui n'est jamais, en tant que telle, soumise à l'examen. Je sais bien que l'idéalisme se pique d'« opposer » la conscience à la « chose » en en faisant un « dynamisme », une « activité », une « fonction de synthèse » ou de

1. Léon Brunschvicg : *Progrès de la conscience*, p. 797. « En dehors de la présence de l'unité dans une conscience qui sait n'être radicalement extérieure à rien, il n'y a rien, non point parce qu'on a été incapable de rien trouver, mais parce qu'il n'y avait rien en effet à chercher. »

« décompression », et à la limite un « être à distance », un « manchon de néant ». Mais qu'on détermine la conscience comme on voudra, qu'on la fasse aussi singulière qu'on voudra, a-t-on pour autant exorcisé en elle le fait qu'elle intervient à la manière d'un étant dans le champ de l'évidence naïve ? S'en est-on pris d'abord à ce cadre d'évidence à l'intérieur duquel nous sommes originairement emprisonnés ? En aucune façon. En ce sens, la *cogitatio* demeure *res cogitans*, quand bien même on vaporiserait la réalité de la *res*. Le morceau de cire cartésien, s'il se liquéfie et s'évanouit en fumée impalpable, n'en reste-t-il pas moins morceau de cire ? Ce qui constitue le *Dasein* au sens heideggérien, ce n'est pas qu'un étant donné, *etwas Vorhandenes*, puisse exercer toutes les magies de la néantification et aussi de la lévitation « intentionnelle », c'est que, dans sa nature essentielle, ce qui apparaît, vu du dehors, comme un simple étant se définit, en réalité, comme transcendence, c'est-à-dire par le dépassement et la transgression de ce qui n'est qu'étant, dépassement et transgression par quoi il lui est donné de se joindre à l'être même, dans la mesure où l'être n'est lui-même, dans son essence à lui, qu'une telle transgression, un tel dépassement.

Les analyses de Sartre peuvent être très valables sur le plan de la psychologie, et je laisse aux psychologues et aux phénoménologues de la psychologie le soin d'en discuter. Je voudrais simplement souligner que le plan sur lequel il se place ne rencontre nulle part le plan sur lequel s'est placé Heidegger. On peut faire une observation analogue à propos de la remarquable *Phénoménologie de la perception* que nous devons à Merleau-Ponty. « Rendant » (1) au *cogito* son intentionalité, son « bougé », son « sol perceptif », son épaisseur temporelle, ses horizons, Merleau-Ponty enrichit à coup sûr le schéma cartésien. A aucun moment il ne s'avise comme Heidegger de couper les ponts derrière lui. Visiblement, il travaille à une tout autre tâche, qui est de retrouver, dans le *cogito*, « un logos plus fondamental que celui de la pensée objective, qui lui donne son droit relatif et en même temps la mette à sa place (2) ». Mais il ne conteste nulle part le droit absolu du *cogito*. L'absolu de la question reste : « Il y a conscience de quelque chose (3). » Mais, dans l'absolu, n'est-ce pas dire un peu trop ou ne pas dire tout à fait assez ? A vrai dire et en toute rigueur, ce qu'il est permis d'énoncer dans l'absolu ce n'est pas : « Il y a conscience de quelque chose », c'est dans l'admirable nudité d'un titre d'Apollinaire : *Il y a*. N'est-ce pas précisément ce que voulait dire Parménide, avec son *esti gar einai*, dont la vérité

1. Merleau-Ponty : *Phénoménologie de la perception*, p. 456.

2. *Ibid.*, p. 419.

3. *Ibid.*, p. 342.

se situe à une profondeur étrangère aussi bien à l'idéalisme qu'au réalisme ? « Il y a » désigne la fulguration même dont le surgissement dans l'évidence nous met au monde, s'empare de nous et constitue la transcendance dans laquelle seulement sera possible ensuite le rapport du sujet et de l'objet. Pour déterminer correctement le *Dasein*, il ne suffit pas d'introduire la transcendance dans une subjectivité dont la « carcasse » (1) existerait déjà. Il faut se représenter la subjectivité comme n'étant possible que par la transcendance elle-même, c'est-à-dire comme impliquant dès l'origine le rejet radical de ce qui reste encore maintenu à la base quand on se borne à faire donner la subjectivité. Nommer conscience ce qui commence ainsi « en éclair », et, dans la transgression de tout l'étant, surgit comme l'absolu même de l'extériorité, en sorte que c'est là seulement que nous pouvons, nous et toutes choses, être dehors dans la lumière du monde ouvert, c'est une solution bien paradoxale, dans la mesure où le mot conscience désigne, d'abord et avant tout, l'intériorité et l'efficacité d'un étant subjectif. Tant que le *Dasein* n'est pas installé d'abord dans sa transcendance à la place de la conscience, ou tant que la conscience n'a pas épousé la nature du *Dasein* jusqu'au point d'avoir rejeté d'elle-même toute possibilité de constituer encore, sous quelque forme que ce soit, un étant, nous restons dans l'idéalisme, et rester dans l'idéalisme c'est tout aussi bien rester dans le réalisme. Car l'idéalisme n'aboutit jamais qu'à majorer d'une manière si exorbitante les droits d'un étant de choix, l'étant-sujet, qu'il en vient à tenir toute la place, sans que la base sur laquelle de la place peut être tenue soit le moins du monde mise en question. Tant que la philosophie maintiendra, sous quelque forme que ce soit, à la racine de ses propres certitudes, l'intériorité de l'étant-sujet, elle sera condamnée à n'organiser jamais que l'invasion du monde par une hémorragie de subjectivité.

Partir comme Heidegger du *Dasein* n'est donc en aucune façon refuser la conscience ou, comme dit Sartre, « éviter » le *cogito*. C'est, au contraire, dégager et faire paraître la condition déjà présupposée dans l'implicite partout où il y a réellement conscience, c'est-à-dire partout où *conscience* est autre chose qu'un mot jeté dans le débat. Ce que signifie le *Dasein*, c'est qu'au principe même de ce que l'on nomme conscience, les coordonnées qui permettent à l'évidence naïve le repérage de l'étant sont destituées de toute possibilité d'emploi. Heidegger n'a pas plus « évité » le *cogito* que Lobatchevski n'a « évité » le postulat d'Euclide. Lobatchevski est remonté, au contraire, du postulat qu'il avait reçu d'Euclide, « comme une pensée bien fondée qu'un autre a transmise sans la développer », jusqu'à la condition encore implicite chez Euclide et qui seule, cependant,

1. *Vom Wesen des Grundes*, p. 18.

pouvait engendrer la parallèle dans tout l'éclat de sa vérité. Evidemment les contemporains de Lobatchevski comprirent mal la portée de la découverte, et firent du mathématicien génial un destructeur et un négateur, exactement comme nos contemporains font de Heidegger un zéléateur du néant. Le langage de Lobatchevski et des non-euclidiens, comme expression de l'introuvable, parut aux mathématiciens sclérosés dans leur tradition scolaire inutilement compliqué et bizarrement contorsionné. Le même « jugement » s'applique aujourd'hui au langage de Heidegger. Il ne suffit évidemment pas de compliquer à plaisir son langage pour se faire l'égal de Lobatchevski ou de Heidegger, pas plus qu'il ne suffit de disloquer les formes courantes pour se faire l'égal de Picasso. Encore faut-il que le nouveau langage comporte, sous sa bizarrerie apparente, une syntaxe plus serrée et plus exacte que celui qu'il tend à remplacer, non sans doute comme un clou chasse l'autre, mais comme une théorie plus profonde fournit l'instance élargie devant laquelle seulement une doctrine antérieure, plus simple et moins explicite, s'ouvre à sa signification essentielle. Lobatchevski ne répute pas fausse la géométrie d'Euclide, il la prend pour ce qu'elle vaut et lui garantit sa valeur. Picasso ne répudie pas la peinture d'avant Picasso, il la fonde, au contraire, en la faisant naître à sa richesse la plus authentique. Heidegger ne prétend pas inventer la philosophie en frappant de nullité Héraclite, Platon, Kant, Hegel ou Husserl : il se donne pour tâche au contraire d'appeler à l'explicite les conditions restées chez eux dans l'implicite ou plutôt, depuis les présocratiques, retombées dans une sorte d'oubli qui est l'oubli de l'essentiel. De cet oubli de l'essentiel, Kant est peut-être celui qui s'est le plus énergiquement « réveillé ». C'est, en effet, chez Kant que « pour la première fois l'ontologie devient problème » (1). D'où l'admirable hommage à Kant qu'est le livre publié par Heidegger en 1929, *Kant et le problème de la métaphysique*. N'est-ce pas uniquement le retard sur Kant de ses exégètes qui a fait avorter en fin de compte la libération kantienne en une réincarnation idéaliste ou réaliste ? N'est-ce pas, au contraire, être vraiment kantien que reprendre avec Heidegger les recherches déjà engagées par Kant, dans le sens de ce qu'il nomme si expressivement, dans une lettre à Marcus Herz, la « métaphysique de la métaphysique » ?

Mais si l'homme, comme *Dasein*, est essentiellement transcendant, s'il est avant tout dépassement et transgression, si son lieu le plus originaire est l'être, c'est-à-dire l'absolu même de la transgression, et s'il lui revient en propre de s'élancer comme éjection et projection, de s'ex-hausser, de s'ek-stasier dans l'être en faisant sienne radicalement une « position avancée dans la lumière de l'être », ne

nous sera-t-il pas permis de rassembler toutes ces déterminations en un seul mot ? N'y a-t-il pas un mot, vieux comme le monde et le plus banal du monde, qui notifie sans ambiguïté la transcendence, la transgression, l'ek-stase et le dépassement ? Hésiterons-nous plus longtemps à réveiller le mot *ek-sistence* de sa léthargie séculaire ? Depuis des siècles déjà, l'existence était l'inévitable pendant de l'essence dans tout ensemble métaphysique de bonne tenue. Depuis des siècles, la pensée dormait son sommeil dogmatique sur la distinction « classique » de l'existence et de l'essence. Cette distinction, on la prenait comme allant de soi. Sans doute cherchait-on à savoir s'il ne pouvait pas être décidé de l'existence sur le plan même de l'essence, et non pas au hasard des causes extérieures. Mais nul ne s'était demandé si l'essence elle-même ne supposait pas l'ek-sistence d'une manière encore plus originaire. Nul ne s'était avisé qu'il ne pouvait peut-être y avoir déploiement d'essence que sur la base et dans le cadre de l'ek-sistence, conçue non plus comme l'obscur motif qui nous fait répondre *oui* à la question *An sit* ? — mais comme ce surgissement d'horizon qui est le monde à son aurore. *Ex lucifero*. Était-ce donc par hasard que les Latins, pour se notifier à eux-mêmes la réalité la plus réelle, avaient tardivement bâti un mot non pas sur le modèle de l'*ousia* des Grecs, mais de leur *ekstasis*, en donnant hardiment le sens du fondamental et du stable à ce qui, chez les Grecs, ne signifiait encore que l'agitation et l'égarement ? N'était-ce pas pressentir, au-delà de la pensée grecque, que l'*ousia* elle-même, le déploiement d'essence, ne pouvait atteindre son but que par l'*ekstasis*, donc par la présupposition toujours de cet *epekeina tês ousias* dont Platon faisait solennellement l'instance inéluctable ? Peu de philosophes ont su ici se rendre dignes de l'héritage transmis. Peut-être fut-il réservé au seul Schelling de soupçonner, à travers sans doute une méditation de Böhme, quelle vérité s'abritait dans le mot *Existenz*, qui transposait littéralement en allemand l'*existentia* latine. L'*Existenz*, pour Schelling, comporte toujours un aspect de révélation (*Offenbarung*). Elle paraît avoir partie liée avec la lumière. Par opposition au *Grund* qui nous engloutit avec lui dans l'abîme de son propre mystère, l'*Existenz* est éclosion et déploiement. Le *Grund*, en effet, s'enfonce dans la nuit alors que la lumière, qui est existence, s'épanouit — *indem das Licht (das Existierende) aufgeht* (1). Si donc, pour Schelling, l'existence qui évoque singulièrement l'image d'un « éclair de chaleur » (*Wetterleuchten*) est éclosion des profondeurs dans la lumière, si rien n'est là que pour cette « fulguration paisible et silencieuse qui ne cesse de jaillir d'une plénitude infinie » (2), ne sommes-nous pas déjà avec lui sur le chemin de la vérité de l'ek-sistence ? Ce qui commence

1. Werke VII, p. 358.

2. Werke VII, p. 162 : *ein stetes ruhiges Wetterleuchten aus unendlicher Fülle*.

à se dessiner, dans l'*Existenz* au sens de Schelling, n'est-ce pas déjà l'*Ueberstieg* (1) ou l'*Ueberschwung* heideggérien qui fonde le monde dans un envol dont la transparence et la légèreté infinies échappent à toute catégorie ayant pour fonction d'appréhender seulement l'opacité de l'étant ? Que la philosophie qui a su pressentir cette vérité fondamentale ait été historiquement décriée sous le nom de *théosophie*, c'est une faute qu'il nous suffira d'imputer à la légèreté des commentateurs.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons maintenant énoncer en lui donnant son vrai sens l'une des propositions les plus remarquées et les plus mal comprises de *Sein und Zeit* : « L'existence de l'homme est son essence ». Il faut entendre : dans l'homme déterminé comme *Dasein*, ce n'est pas la conscience, c'est l'ek-sistence qui est la véritable essence. C'est certainement à cette phrase si simple et si claire que doit son origine le slogan ou mieux la boutade de Sartre : « Pour l'existentialisme, l'existence précède l'essence » (2). Mais ici, Sartre ne se met pas beaucoup en peine de faire rendre un sens très nouveau au mot existence. Il se contente d'opposer à la fonction stabilisatrice de l'essence les potentialités infinies de l'homme, dans sa subjectivité d'être conscient. Du point de vue de la philosophie heideggérienne, la proposition de Sartre veut dire que, parmi les étants, l'homme a le privilège de se créer à lui-même indéfiniment sa propre essence, au lieu de la subir comme une nécessité fixée une fois pour toutes — ce qui n'est pas très original. La morale ouverte du bergsonisme nous dit à peu près la même chose, comme aussi bien toute philosophie de la vie. Pour Heidegger, le problème est bien différent. Il ne s'agit pas de savoir si « l'étant nommé homme », le sujet, est stabilisé a priori par une essence, ou si, au contraire, il ne cesse de se créer lui-même au fur et à mesure, mais de comprendre que l'homme, bien que, vu du dehors, il ne se présente que comme un simple étant, est en réalité et dans son essence ek-sistence, c'est-à-dire promotion à un « envol » qui lui donne pour séjour la légèreté infinie et la vérité de l'être, dans le dépassement et la transgression de tout ce qui n'est qu'étant. Il ne s'agit pas d'inverser en faveur de la « subjectivité » le rapport scolastique de l'essence et de l'existence, mais de préciser que, dans le « phénomène » de l'ek-sistence, c'est l'être même qui vient à la rencontre de l'homme, et que l'homme lui-même, dans la liberté de son envol, n'est en vérité que cette venue de l'être qui n'en a jamais fini de lui *advenir* et de lui *subvenir*. Rien n'est plus loin de la classique « création de soi par soi » qu'une telle arrivée qui ne cesse de nous convoquer à un tel séjour, en sorte que, disait

1. *Uebersteigen* indique à la fois une idée de déborder et de franchir.

2. J.-P. Sartre : *L'existentialisme est un humanisme*, p. 17.

déjà Héraclite, le séjour qui contient et conserve cette pure et continue arrivée est ce qu'il peut y avoir dans l'homme de plus divin (1). Quand donc Heidegger écrit que l'existence est l'essence de l'homme, il veut dire tout simplement que l'homme est essentiellement non pas subjectivité, mais ek-sistence, et nullement, comme Sartre, que le propre de la subjectivité est de se choisir et de s'inventer elle-même inépuisablement — ce qui, nous le savons, a bien pour effet de rendre Sartre odieux à la fois aux réactionnaires et aux marxistes, mais en le rapprochant, malgré qu'il en ait, beaucoup plus de Bergson que de Heidegger.

Posons donc que l'homme, comme *Dasein*, est de fond en comble ek-sistence, c'est-à-dire ek-stase et ex-haussement dans la vérité de l'être, nous pouvons dès lors le déterminer en lui-même comme l'objet d'une élection, le destinataire d'une convocation qui s'adresse à lui de la part de l'être. Parmi tous les étants, l'homme seul a la dignité d'être ek-sistant. L'homme seul a le privilège d'être pour ainsi dire appelé, interpellé par l'être. L'être est sa vocation particulière, ce qui lui convient (*das Schickliche*), ce qui lui est expressément envoyé et destiné (*geschickt*), en un mot son destin propre (*Geschik*). Seul de tous les étants, l'homme comme ek-sistence a un destin (*Schicksal*). C'est là son éminence et sa dignité. Tandis que les autres étants se bornent à subir la loi de l'être qui les a fait éclore à ce qu'ils sont et comme ils sont, l'homme est l'étant pour qui « il y va de l'être même ». Dire que l'homme est l'étant pour lequel « il est dans son être question de son être », ce n'est pas assez clair. Il faut dire plutôt que l'homme est l'étant dans lequel il est question de l'être comme *sien*, ou si l'on veut, l'étant pour lequel l'être est *son* problème le plus propre. Mais s'il appartient à l'essence de l'homme de vivre pour la vérité de l'être, d'appartenir et d'être engagé à l'évidence de l'être, d'être soumis à « l'unique et constante direction » qui émane « dans une inexorabilité croissante » (2) du problème de l'être, soulignons bien ici que ce statut de l'ek-sistence n'est pas contrainte externe, mais possibilité interne. Car si l'être s'empare de l'homme impérieusement, ce n'est que dans la mesure où l'homme *prend pouvoir* de et sur l'être. Il faut définir enfin ces mots de possibilité et de pouvoir, qui reviennent si souvent dans les textes de Heidegger, et qui sont toujours introduits en liaison avec l'être. Le pouvoir dont il s'agit n'est évidemment pas la liberté de décider à son gré de ce qui peut être ou non. La liberté ainsi conçue est évidemment chimérique.

1. Nous nous inspirons ici d'une lettre encore inédite de Heidegger, où le philosophe cherche à préciser sa propre pensée par un commentaire du Frag. 119 d'Héraclite : *êthos anthrôpô daimôn*.

2. *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 43.

Mais ne nous revient-il pas essentiellement de nous faire libres pour que l'être déploie avec le plus d'ampleur la vérité de son essence ? Une telle liberté, qui est comme une disponibilité, ou, dirait Leibniz, une *susceptivité* par rapport à l'être, n'est-elle pas la liberté même, telle qu'elle établit son règne partout où il y a ek-sistence ? En ce sens, l'étant pour lequel « il y va de l'être même » est radicalement liberté. Un tel étant peut en effet se rendre opaque à la vérité de l'être autant qu'il est possible, c'est-à-dire n'en accepter que ce qu'il ne peut absolument pas refuser. Il peut vivre en se dissimulant autant qu'il est possible l'évidence et l'ampleur de l'être et la délivrance du Logos. De cette résolution, le *Dasein* est comme tel responsable. C'est de lui que dépend la richesse qu'atteindra le déploiement de la vérité. Ainsi, « l'étant nommé homme » est appelé à faire choix de lui-même, et, dans ce choix, il peut conquérir son authenticité, ou se perdre au contraire dans la dissimulation, le bavardage, le divertissement, la dispersion. En un mot, l'ek-sistence, dans la mesure où il lui revient en propre de donner licence à l'être de déployer son essence, ou, dit Heidegger, dans un raccourci réfractaire à toute traduction, l'ek-sistence comme *Seinlassen des Seienden*, est fondamentalement liberté.

C'est donc le concept de liberté qui détermine au plus près de son essence ce dévoilement constitutif de la vérité, tel qu'il s'accomplit dès l'origine et à la racine de toute ek-sistence. Si la liberté consiste à se faire ouvert et disponible pour l'évidence de l'être, elle ne fait qu'un avec l'ek-sistence elle-même. Mais pouvons-nous préciser encore davantage la nature et la vocation de cette liberté qui est nôtre sans doute, mais dont il faut dire peut-être qu'elle nous possède plus que nous ne la possédons (1) ? Ne faut-il pas ajouter encore que l'accès qu'elle nous donne à la vérité de l'être reste terriblement précaire ? Assurément. Si le miracle de l'être, auquel il va de notre liberté de donner sa plénitude la plus totale, nous met au monde et fait que règne un monde, il reste cependant impuissant devant la précarité de l'être-au-monde. Plus exactement, il est lui-même, fondamentalement, cette impuissance et cette finitude. Le ciel qui s'ouvre à l'ek-sistence ne nous dispense aucune promesse d'éternité, car l'homme comme ek-sistence, s'il est roi, c'est du royaume de finitude : *Könige der Endlichkeit, erwacht !* — écrit Hölderlin, et précisément dans un hymne à la liberté (2). De même que l'invention musicale, du fait seul qu'elle se déploie, s'échappe à elle-même et devient prisonnière des thèmes, des combinaisons et des rythmes qu'elle a dû faire siens et qui, dès lors, l'alourdissent

1. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 17.

2. *Rois de la finitude, debout !*

de passé (1), de même le libre envol qui nous porte dans la vérité de l'être, l'élan glorieux de l'ek-sistence, les voilâ déjà pris dans le sillage de leur propre projet. Toute victoire du *Dasein* comporte, au plus secret de soi, un aspect de défaite, car, autant que d'être libre pour la vérité de l'être, il appartient au *Dasein* de s'échapper à lui-même, et cela jusqu'à la mort. C'est donc d'une liberté jusqu'à la mort qu'il est question au cœur même de la vérité. Faire sienne une telle connexion, c'est, pour l'homme, assumer dans la lucidité la plus haute le destin qui constitue son privilège le plus propre. Le plus souvent, on esquive ce destin au profit d'un meilleur confort. On travestit l'insolidité fondamentale du *Dasein* en installant au moins « quelque part » un étant d'exception dans une constance éternelle. Il n'est plus besoin dès lors de savoir se tenir dans ce climat de *dégel* qui est le climat de la liberté, celui où séjourna Rimbaud et dont le surréalisme, parfois confusément, a tenté l'accès. Il n'est plus besoin non plus de l'évidence de finitude qu'atteste, au plus intime du *Dasein*, le « phénomène » de la mort. Il suffira de travestir la mort en une intruse ou simplement en une indifférente. Restera dès lors comme lieu d'élection de la vérité le domaine de quiétude où des niveaux d'adéquation sagement préétablis décideront dans l'absolu — ou dans la modestie du relatif — de la rectitude de nos jugements. Alors, sans jamais plus avoir à découvrir que seul un coup de sonde dans la vérité de l'être peut bien la rendre inévitable, nous serons à l'abri de l'*angoisse* dans la sécurité de la dissimulation.

L'*angoisse*, dont nous venons de souligner la liaison interne avec l'essence même de la vérité, dans la mesure où il n'y a vérité que par une liberté qui s'échappe à elle-même jusqu'à la mort, est certainement, de tous les thèmes développés par Heidegger, le plus mal compris et le plus tendancieusement interprété. Faire de sa philosophie une « philosophie de l'angoisse » et dire du philosophe lui-même qu'il pervertit l'esprit de recherche en « culture de l'angoisse », c'est un exercice de style dans lequel bon nombre de nos contemporains sont passés maîtres. A ce titre, ils pourraient tout aussi bien définir le cartésianisme comme « philosophie du doute » et nous montrer un Descartes « cultivant » l'incertitude et le désarroi. Il faut quand même être sérieux, et noter d'abord que l'*angoisse* dont il s'agit ici n'est pas le malaise pathologique, dont Janet ou Freud, et non Heidegger, ont très bien traité, mais qu'en elle s'annonce en vérité ce qu'il y a de suspension précaire au centre de la solidité la plus essentielle. L'*angoisse*, au sens philosophique et non pathologique, nous fait éprouver dans l'évidence que ce que nous apporte

1. L'image est de Mme R. Bepaloff. Lettre à Daniel Halévy, *Revue philosophique*, 1933.

la lumière à laquelle nous sommes convoqués, ce n'est pas l'installation dans le nécessaire et le permanent, mais la précarité de la contingence. Dans toute convocation à la lumière de l'être est déjà inscrite une révocation non moins inéluctable. L'éclaircie, la trouée de lumière qui nous met au monde comporte déjà, dans son fond, un néant d'elle-même. Ainsi les fanfares du réveil sont déjà le sérieux et la détresse d'un chant funèbre. Faut-il en dire davantage pour faire admettre enfin que l'angoisse dont parle Heidegger n'est pas le symptôme morbide qui relève du psychiatre, mais bien l'angoisse *lampadophore* que nomma Mallarmé avec l'énergie et l'ampleur de la nomination poétique ? Mallarmé, que nul n'a songé encore à travestir en prédicateur de l'angoisse, malgré l'unité fondamentale de la *nuit blanche* d'*Hérodiade* et de la *nuit claire* de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, malgré la *native agonie* que le plein ciel de l'*Azur* déjà traverse avec la sécurité du *glaise*, malgré ce triomphe de la mort que proclame l'infailibilité de la voix poétique, quand elle est celle d'Edgar Poe.

L'angoisse n'est donc pas recul et fuite devant la vie, mais courage de l'assumer dans la simplicité nue du destin qui nous est propre. Le mot résolution — *Entschlossenheit* — exprime cet accomplissement enfin d'une liberté qui se fait libre pour la merveille de l'être, non pas en vue de se procurer l'appoint d'une alliance où nous n'aurions plus rien à perdre, mais dans la sévérité de l'authentique. Dure douceur ou douce dureté, le dernier opuscule publié par Heidegger nous propose de faire nôtre cette double désignation. Il ne s'agit évidemment ici ni de la science ni de la morale, bien que, non contents de travestir Heidegger en adversaire de la science, certains aient fait aussi de sa philosophie une manœuvre visant à ébranler nos contrats avec les valeurs. Il s'agit de la nature du dévoilement toujours présumé à la base de toute science et de toute morale possibles, mais trop souvent perdu de vue pour que ne soit pas justifiée l'urgence d'un rappel. Car c'est une nécessité dans l'homme qu'il ne consente à la vérité qu'à la condition de s'en dissimuler l'essentiel. Jeté au monde où il devient la proie de l'évidence naïve, l'homme oublie la vérité originaire, celle que Kant nomme transcendante et dont il dit qu'elle seule rend possible en la précédant toute vérité empirique, dans le souci toujours majeur de l'étant. Comme si le monde n'était qu'un stock d'étants qui attendraient, dans la pénombre de la substance ou du devenir, d'être mieux connus. Comme si, à chaque réveil, l'esprit de recherche ne renouvait pas dans son ensemble l'horizon même du sens, jusqu'à transfigurer le monde dans son ensemble. Cette délivrance qu'apporte au monde l'invention, G. Bachelard lui donne vie dans une phrase de poète : « Un seul axiome dialectisé suffit pour faire chanter toute la nature ». Peut-on mieux dire que le réel dans son ensemble s'épanouit chaque fois à la limite extrême de

l'horizon que lui assigne l'espace de dévoilement à l'intérieur duquel seulement il peut devenir lui-même comme tel ? Ainsi le monde de Descartes n'est pas le monde de Platon mieux vu, mais le surgissement d'un nouveau monde par la venue au monde d'un nouveau sens. Ainsi, sur le plan de la science, le monde d'Einstein n'est plus le monde d'Euclide et de Newton. Avec Einstein, « les murs s'écroulent » (1). Le monde reçoit licence et il lui est dorénavant assigné de se déployer autrement dans son ensemble. Einstein donne au monde un nouveau visage. Il y a délivrance du Logos. Mais la réflexion éthique ne se développe-t-elle pas sous la même loi ? Le « monde des valeurs » ne présuppose-t-il pas aussi transcendance et dévoilement ? Que notre sagesse non plus n'oublie pas son essence, qu'elle ne retombe pas à son tour au sommeil dogmatique, qu'elle n'aille jamais plus se pervertir en refuge privé ou en prédication publique, en perdant son anxiété créatrice, son sens d'ouverture et d'envol ! De tout temps, écrit Schopenhauer, « on nous a d'abondance prêché de bonne morale ; c'est le fondement de cette morale qui a toujours été en mauvaise position ». Mais Schopenhauer lui-même fut-il plus qu'un frère prêcheur ?

Aussi peut-on dire de tout dévoilement que son péril le plus intime est de décliner en une occultation (*Verbergung*) de l'essentiel. Accaparé par ses besognes et toujours contraint de parer au plus proche, c'est au plus proche aussi que l'homme emprunte ses normes et ses mesures, dans l'oubli insoucieux de ce qui peut bien les rendre possibles comme telles. Il se fait alors idolâtre et prédicateur, ayant renoncé à la vérité de l'ek-sistence pour s'assurer la quiétude et la commodité d'un dogmatisme de l'étant. Les Grecs, qui surent nommer avec la plus indépassable justesse ce qui, dans le concept de vérité, est en question, furent aussi les premiers à « oublier » le sens plus matinal qui fait encore rayonner d'un éclat sans égal les paroles des Présocratiques. Platon déjà met en sommeil le sens originel du mot *a-lêtheia* pour définir la vérité par l'adéquation à l'« idée », adéquation qu'il représente expressément dans la *République* comme assujettissement à un « joug » (2) de lumière. Dès lors nous sommes sous le joug. Quand la vérité au sens d'*adéquation* « oublie » qu'elle se fonde sur la vérité au sens de *dévoilement*, elle devient vérité de *subjugation*, et c'est la mort de la vérité. Il ne reste plus alors qu'à vénérer le joug qui nous astreint en l'élevant à la dignité du divin. D'autres essaieront au contraire de secouer et de détendre le joug, sans toutefois s'en libérer, en remontant à une instance plus essentielle,

1. Eluard : « A partir de Picasso, les murs s'écroulent ». *Donner à voir*, p. 76.

2. *République*, 508 a.

tel ce platonisant « en rupture de frein » (1) que fut, tout près de nous, Nietzsche. L'*Umwertung* nietzschéenne n'est qu'un retournement sur lui-même de l'ancien monde, d'où l'idolâtrie de l'étant, pensé dans son être à partir seulement de son essence la plus générale que Nietzsche se représente comme volonté de puissance, et d'un point sublime, qui est pour lui l'éternel retour de l'identique, n'est nullement absente. Nietzsche par là nous laisse encore dans l'errance au sens de Heidegger. Mais peut-être l'expérience métaphysique de l'étant qu'est, encore une fois, la philosophie de Nietzsche, prélude-t-elle à une libération plus décisive de l'essence de la vérité. « L'Errance établit son règne sur l'homme en le dévoyant. Mais comme dévoiement, l'Errance coopère du même coup à la possibilité que l'homme est aussi capable de brandir, en la tirant de l'ek-sistence, possibilité de ne pas se laisser dévoyer dans la mesure où, instruit par l'épreuve de l'Errance, il ne fait plus défaut à l'énigme du *Da-sein* » (2).

Peut-être l'œuvre entière de Martin Heidegger ne fait-elle qu'acclimater dans le monde moderne le sens depuis longtemps perdu d'une des plus étonnantes « obscurités » d'Héraclite, l'énigmatique *ta de panta oiakizei keraunos* (3). Au commencement, il y a, comme les nomme aussi Hölderlin, l'éclair et l'ébranlement du *Da*, tel qu'il se prononce en vérité, *schnellanzündend*, dans l'évidence de son sur-gissement. C'est par le *Da* du *Dasein*, c'est par l'ek-sistence ou la liberté comme position avancée, aventurée en flèche, que jaillit la lumière de vérité et que l'homme éprouve le séisme de l'être (4). Là seulement se fonde et se scelle l'alliance de l'être et du sens. Ce contact essentiel qui nous met au monde à en mourir, c'est autour de lui que gravite la philosophie depuis les origines. S'agit-il de la lumière « qui éclaire tout homme venant en ce monde » ? De celle plutôt qui le fonde, dans le tranchant et la soudaineté d'être le là, comme un déjà-venu-au-monde, surgi on ne sait d'où, pour y partager quelle passion d'un Dieu inconnu ? — avec le fardeau du ciel sur les épaules et le poids d'une vie de déchirement et d'allégresse. Il y a profusion, il y a générosité de lumière pour l'ek-sistence qui naît de l'appel et s'exhausse jusqu'à n'être que cet exhaussement. Pareil appel ne nous joint à nous-mêmes que dans le dépaysement absolu. Étrangère est l'Eveilleuse, la Voix qui forme les humains (5), étrangère jusqu'à l'angoisse, mais non point avare, puisque, en cela même qui lui est confié « en service et souci (6) », l'Élu peut craindre

1. *Platons Lehre von der Wahrheit* (Bern, 1947), p. 37.

2. *Vom Wesen der Wahrheit* pp. 22-23.

3. C'est la foudre qui gouverne toutes choses.

4. Comme disait Sophocle (*Antigone* v. 584).

5. Hölderlin : *Am Quell der Donau*.

6. *Idem* : *Dichterberuf*.

d'être foudroyé. « Epargne-moi », prie Hölderlin fléchissant sous les traits d'Apollon, « afin que je demeure encore » (1). La prière de Hölderlin nous porte au plus secret, au plus sublime de l'angoisse. Mais une telle angoisse n'est pas découragement. Elle est fléchissement sous l'excès. Fléchir sous l'excès n'est pas s'effondrer dans la pénurie.

A l'homme donc d'être digne du « destin » qui lui est imparti : être l'interpellé (*der Angesprochene*), celui dont use le sacré (*der Heiligenötigten*). C'est là peut-être affaire d'audace plus encore que de prudence. Peut-être, en effet, la philosophie a-t-elle pour sens moins de tranquilliser les consciences que de provoquer au départ tous ceux pour qui le Logos n'est pas lettre morte, mais vérité à conquérir, voie à frayer, vie à délivrer.

.

1. *Idem* : *Am Quell Der donau*.

HEIDEGGER

ET LE MONDE GREC

(1958)

Heidegger déclarait en 1955 aux *Entretiens de Cerisy* : « Il n'y a pas de philosophie heideggerienne, et même s'il devait y avoir quelque chose de ce genre, je ne m'intéresserais pas à cette philosophie — mais uniquement à l'affaire et au thème sur lesquels demeure axée toute philosophie. »

Il n'y a pas de philosophie heideggerienne parce que Heidegger n'est déjà plus un philosophe. Toute sa pensée consiste, au contraire, dans la tentative d'un *Schritt zurück aus der Philosophie in das Denken des Seins*. Penser, c'est « faire le pas qui, se dégageant de la philosophie, rétrocède dans la pensée de l'être. » Reprenant le rythme d'un aphorisme de Nietzsche, Heidegger écrit dans son dernier texte publié : *wir wagen einen Versuch mit dem Schritt zurück* — « nous risquons l'aventure d'un pas qui rétrocède ».

Nombreux sont les philosophes qui reviennent de la philosophie, soit pour philosopher en liberté, soit pour demander à autre chose — l'art, la science ou la religion — ce que la philosophie, pensent-ils, est incapable de leur apporter. Les premiers se suffisent naïvement à eux-mêmes, et les seconds aspirent à la cordialité d'un réconfort. Mais la rétrocession heideggerienne, ni suffisante, ni réconfortée, ne se retire de la philosophie que pour remonter jusqu'au thème sur lequel demeure axée toute pensée philosophique. La philosophie est déjà pensée, c'est-à-dire pensée de l'être, bien qu'elle ne soit pas encore pensée, car elle ne pense pas la vérité de l'être, ce qui ne veut nullement dire qu'elle pense faux. Philosophes, nous pensons depuis toujours et ne pensons pas encore.

De la science à la philosophie (pensée en mode philosophique), il n'y a pas de *pont* — seulement le *saut*, car si la philosophie ne pense pas encore, la science pense encore moins, et c'est précisément ce qui fait sa force. Mais de la philosophie à la pensée, il est peut-être possible de tenter le *Schritt zurück*, le pas qui rétrocede.

Risquant ce pas, nous ne perdons pas de vue ce dont nous nous dégageons en rétrocedant. Nous ne cessons de l'avoir en vue au point qu'alors seulement nous devenons peut-être capables de poser la question : « Qu'est-ce que la Philosophie ? »

La philosophie comme modalité historiquement décisive d'une pensée qu'elle n'est pas encore, moins parce qu'elle la préfigure seulement que parce qu'elle ne lui laisse encore aucune issue possible, nous propose dès l'origine le thème sur lequel elle ne cesse de philosopher, et dont le nom est l'*être*. Même si elle ne pense pas encore la vérité de l'être, la philosophie ne cesse de dire, en un langage aux guises multiples, la singularité de l'être de l'étant. *To on legetai pollachôs*.

La philosophie nous apparaît ainsi comme *Histoire* dans la continuité monumentale de ce qui ne cesse de se manifester parmi nous selon les guises multiples de la parole de l'être. La philosophie *est* cette continuité monumentale. Dire comme on dit parfois : « Je ne crois pas à la philosophie », est certes aussi sensé qu'affirmer ne pas croire au Parthénon ou à la Cathédrale de Chartres. Ni l'un ni l'autre n'ont cure de notre croyance à leur égard ni ne nous demandent l'autorisation d'*être*. Nietzsche l'a dit en une phrase dont la simplicité est celle du constat : « La tâche de la philosophie est de garder à l'esprit sa ligne de faite à travers les siècles et de maintenir par là l'éternelle fécondité de tout ce qui est grand ».

Que la philosophie dans son ensemble, en tant qu'elle pense déjà *et* en tant qu'elle ne pense pas encore soit essentiellement pensée de l'être, n'est-ce pas là cependant une vue personnelle, ou, si l'on veut, une invention de Heidegger ? « Lorsque nous disons *être*, déclarait-il lui-même à Cerisy, ce n'est tout d'abord qu'un mot vide ». — « Pourquoi, lui fut-il objecté, choisissez-vous ce mot comme point de départ initial ? Pourquoi ne partez-vous pas plutôt de la plénitude que de ce mot vide ? » — « Le mot est vide, répondit-il, au sens où nous le prononçons comme on met en circulation une pièce de monnaie usée. Je ne pars pas d'un mot vide, mais de ce qu'a dit Parménide : *esti gar einai*. Il ne s'agit pas d'un choix arbitraire de ma part mais c'est la parole même de la philosophie ». Ce n'est pas en effet Heidegger, mais c'est Parménide qui déclare dès l'aurore de la philosophie occidentale : *Il sied qu'à lui-même soit confié, que soit gardé en la pensée, étant-être*. Parménide le premier nomme l'*étant-être*, que Platon, se référant à Parménide, nommera à son

tour, puis Aristote, se référant à Platon, et ainsi de suite. Par là s'établit la chaîne d'une tradition ininterrompue depuis le monde grec jusqu'à nous. Nous appartenons à cette tradition qui, depuis longtemps, nous précède, et peut-être aussi nous devance. C'est en elle que nous sommes, selon la dernière phrase du *Feldweg*, « chez nous, dans une longue provenance ».

N'est-il pas excessif, cependant, de décider de ce qu'il y a d'essentiel dans le déploiement d'une telle tradition par une simple référence aux originaux qui l'inaugurent ? L'histoire de la philosophie n'est-elle pas un formidable « progrès de la conscience » qui, à notre appréciation d'hommes d'aujourd'hui, fait paraître lointaines, simplistes, et même un peu barbares les paroles de la pensée grecque d'avant Socrate ? Ne sommes-nous pas, au XX^e siècle, infiniment plus avancés que ces débutants de la pensée que furent les Présocratiques ? Dès lors ne dirons-nous pas avec Hegel, jetant sur ce qui nous a précédés le regard de la condescendance : *le début est ce qu'il y a de plus abstrait parce que lui, le début, ne s'est pas encore mis en mouvement ; la figure terminale qui résulte de ce mouvement comme d'une détermination sans cesse progressive est la plus concrète* ? — Ou plus brièvement encore : *das Sein des Anfangs ist bestimmungslos*.

Il est bien certain, en effet, que toute la philosophie moderne, même si elle se prétend indépendante de la pensée hégélienne, hégélianise naïvement, au moins sur ce point. Que le Parthénon ne soit pas une cabane ni le *Prométhée* d'Eschyle la simple manifestation d'un cannibalisme folklorique, cela n'empêche pas la Physique d'Aristote d'être « périmée » et, à plus forte raison, les écrits des Présocratiques d'appartenir à un primitivisme tel qu'on se demande si, plutôt que de la philosophie, ils ne relèveraient pas simplement de l'archéologie ou même peut-être de l'ethnologie. Libre à un peintre comme Braque ou à un poète comme Char d'aller y chercher ce qu'ils s'imaginent y trouver. Ils *ne* sont en effet *que* des artistes. Le philosophe, lui, n'est pas artiste et n'a pas à l'être. Ce n'est jamais qu'en enfant terrible de la philosophie qu'il se commet avec les artistes, et, pour l'essentiel, il garde son quant-à-soi.

Que cependant un philosophe de profession (il est même professeur d'Université), par une méditation passionnément soutenue de la philosophie grecque (« c'est, me dit-il un jour, dès le collège que tout a commencé avec Aristote, et il n'y a pas eu d'interruption »), en vienne à renverser les plus saines traditions et jusqu'à se retrouver tardivement en intime accord avec Braque et avec Char lorsqu'il lui arrivera de les rencontrer enfin, c'est là une sorte de scandale que la décence universitaire internationale supporte malaisément. C'est pourquoi Heidegger représente la plus ardemment contestée, la plus résolument détestée des lumières de notre temps. « Comme,

disait Aristote, les yeux des nocturnes devant l'éclat du jour, ainsi le regard de notre âme devant ce dont l'éclosion en tout est le plus lumière. » Devant l'évidence du dévoilement, les yeux des nocturnes clignent, mais Heidegger dévoile le monde grec.

Nietzsche avait déjà tenté de le faire. Les découvertes de Nietzsche avait même approché l'essentiel : « Ce sont les Grecs eux-mêmes qui ont revoilé ce qu'ils avaient d'abord découvert ». Mais, dans sa tentative passionnée de dépasser l'*atavisme* ancestral qu'était, à ses yeux, la philosophie, par la mise au jour d'une *ascendance* plus secrète, Nietzsche n'avait cependant pas réussi à dépasser le niveau d'un simple comparatisme culturel, c'est-à-dire qu'il s'était arrêté au palier sur lequel aujourd'hui de moins pensants que lui prétendent vaniteusement rivaliser avec lui.

Il n'y a, dit Heidegger, pas plus de culture grecque qu'il n'y a de religion grecque. Mais il y a des dieux grecs et un monde grec qui, dès le départ, nous initient à nous-mêmes. Une telle initiation, cependant, ne s'accomplit pas au prix normalement accessible d'un « voyage en Grèce », soit par un simple déplacement physique, soit par le moyen, moins extérieur, d'une traduction des textes grecs. Plus insolite est le dépaysement qu'elle requiert. Il ne suffit ni d'aller en Grèce, ni même de savoir le grec pour qu'un tel dépaysement s'accomplisse. L'essentiel est ici de devenir capable d'entendre la parole grecque d'une oreille grecque, c'est-à-dire avant tout de problématiser les champs d'écoute à l'intérieur desquels seulement ces *objets historiques* que sont devenus les mots de la langue grecque — ces mots pouvant être tout aussi bien des temples ou des statues — risquent de redevenir *Parole*. En d'autres termes, il ne s'agit plus seulement de traduire, c'est-à-dire de ramener les Grecs jusqu'à nous, mais bien de nous traduire devant eux, c'est-à-dire de nous transporter de ce qui, pour nous, va de soi, dans le domaine d'une vérité devenue autre. C'est pourquoi les objections prétendument philologiques aux interprétations de Heidegger sont, rigoureusement parlant, insignifiantes.

Attribuer au monde grec un tel privilège d'initiation, n'est-ce pas toutefois négliger arbitrairement ce qui, au plus intime de notre monde, n'est pas de provenance grecque ? La philosophie n'a-t-elle pas été, en effet, n'est-elle pas encore « philosophie chrétienne » ? N'avons-nous pas eu, à ce sujet, d'« autres précepteurs que les Grecs » ? Ne baigne-t-elle pas aussi dans un milieu mystérieusement plus vaste à l'intérieur duquel force nous est bien de faire place à ce que l'on nomme couramment par exemple « philosophie hindoue » ou « philosophie chinoise » ? Un tome entier de l'Histoire encyclopédique de la Philosophie publiée par M. Emile Bréhier n'a-t-il pas pour titre : *La philosophie orientale* ?

La « philosophie chrétienne », aussi bien celle qui se développe à travers la scolastique que celle qui lui succède à travers le cartésianisme jusqu'à Hegel et même jusqu'à Nietzsche, est essentiellement *métaphysique*. Elle se réclame à ce titre de la *Métaphysique* d'Aristote qu'elle admet comme son prototype et prétend seulement dépasser par la formulation d'une vérité plus complète. Remettant à sa place l'origine grecque qu'elle entend revivifier en puisant à une autre origine, fût-ce avec Nietzsche et Marx, répulsivement (1), elle réaliserait ainsi sur la philosophie grecque un progrès décisif, le mot progrès signifiant réussite plus parfaite sur la base d'une aspiration identique. Mais il se pourrait aussi qu'une telle interprétation de la *mutation* qu'est la « philosophie chrétienne » repose sur une illusion rétrospective : celle que se soit déjà exclusivement déployée, avec le monde grec, l'aspiration métaphysique à laquelle répond aussi bien la philosophie moderne que la scolastique médiévale. Si c'est au contraire le sens le plus original de la philosophie grecque qui se perd dès la scolastique, bien qu'à travers des concepts qui ne cessent d'être empruntés à la méditation grecque, la première tâche d'une pensée authentique serait non plus de suivre le mouvement, mais de revenir au contraire de la « philosophie chrétienne » à l'herméneutique plus originelle qu'elle présuppose en s'en détournant à son insu. La philosophie grecque ne serait plus alors, comme le croyait Kant, le prototype de toute métaphysique future. Elle serait bien plutôt ce dont Kant lui-même s'était voulu l'initiateur : *une percée plus originelle et plus décisive que la métaphysique elle-même*. Heidegger me dit un jour, à propos de la *métaphysique* d'Aristote : « Cette *métaphysique* n'est pas du tout une « métaphysique », mais une phénoménologie de ce qui est *présence*. »

Mais que la philosophie grecque, aussi bien que toute la variété des métaphysiques qui jusqu'à Nietzsche lui font suite en restant sous-tendues, fût-ce à leur insu, par l'herméneutique grecque, appartiennent à une terre qui comporte aussi d'autres naissances plus lointaines — car qu'est-il de plus loin que l'Inde ou que la Chine ? — cette constatation ne doit-elle pas ramener au relatif cette « remontée au fondement (grec) de la métaphysique » que se propose, comme première tâche, la pensée de Heidegger ? Ne serait-il pas dès lors autrement radical de nous confronter directement avec ces *Anfänge* (ces naissances) tout à fait autres ? N'avons-nous pas aujourd'hui grâce à la science les moyens de nous dépayser plus à fond et jusqu'à un dialogue « philosophique » avec les Hindous et les Chinois ? Heidegger déclare expressément — dans la *Lettre sur l'Humanisme* par exemple — que l'essentiel est en effet qu'advienne un jour, parmi les hommes,

1. Etre *contre*, comme être *pour*, n'est jamais qu'une manière d'être *de*.

la possibilité d'un tel dialogue. Mais pouvons-nous réellement prétendre nous dépayser jusqu'au « tout autre » sans être préalablement devenus capables de nous dépayser jusqu'à nous-mêmes, c'est-à-dire jusqu'à l'origine grecque de la philosophie ? Si Heidegger s'abstient de parler de « philosophie chinoise » ou de « philosophie hindoue », ce n'est nullement par dédain. C'est uniquement par fidélité à la singularité de la limitation originelle qui comme « finitude de l'être » caractérise originellement ce qu'il nous est permis de nommer Philosophie. Heidegger a trop d'égard pour le « tout autre » pour prétendre résoudre, sur la base de l'unité encore énigmatique de la philosophie occidentale, le problème infiniment plus énigmatique de l'unité du genre humain.

Et si enfin la tâche première de la pensée authentique nous est avant tout de chercher à entrer en dialogue avec ces initiateurs essentiels de la philosophie que furent, c'est-à-dire ne cessent d'être, les Grecs, un tel dialogue étant toujours, lisons-nous dans *Vorträge und Aufsätze*, « en attente de son propre début », cela ne signifie nullement, comme le répètent tant de « lecteurs » de Heidegger, que la pensée authentique se propose la reprise et la restauration parmi nous d'une authenticité antérieure qui aurait été celle des Grecs, mais que, depuis les Grecs, nous aurions « oubliée ». Une telle affirmation est la déformation la plus radicale de toute l'œuvre qu'elle prétend résumer. L'« oubli de l'être » est en effet, Heidegger ne cesse de le dire et de le redire, d'institution essentiellement grecque, et ne fait qu'un avec l'origine même, c'est-à-dire grecque, de la philosophie. Mais, dit aussi l'auteur de *Sein und Zeit* — *Etre et Temps* — l'« assurance somnambulique » avec laquelle le lecteur moderne, c'est-à-dire métaphysicien, passe à côté de ce qui lui est donné à lire n'est peut-être pas un simple accident. Peut-être au contraire nous renvoie-t-elle au secret même du rapport en direction duquel fait signe le titre du livre : *Etre et Temps*.

LA PENSÉE DU RIEN
DANS L'OEUVRE DE HEIDEGGER
(1964)

Le lecteur qui se pose cette question, si toutefois il se la pose et ne se contente pas de récuser comme « nihilisme » une prétendue « philosophie de Heidegger » — selon laquelle un prétendu « existant brut », jailli d'on ne sait quel néant à la mesure de l'être, s'imposerait à l'homme prétendument abandonné et livré à l'angoisse — ne peut guère ne pas penser d'abord à la leçon inaugurale prononcée à Fribourg en 1929 et dont le titre était : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* La première partie de la leçon se termine en effet par la question et la deuxième par la reprise de la question : « Qu'en est-il donc du rien ? »

Une manière expédiente d'éluder l'importunité que l'être soit, disait Valéry, « en équilibre réversible avec le rien » et que la philosophie du début du siècle avait mise à la mode consiste à lui donner pour origine la *négation*, entendue à son tour comme un libre pouvoir de la pensée. Dans les pages si allègrement superficielles au cours desquelles Bergson entreprend la critique, ou plutôt procède à l'escamotage de l'idée même de néant devenue à ses yeux « idée-fantôme », c'est en effet la négation qui apparaît comme l'ultime ressource d'un néant déjà déconfit. Dans le même texte, l'auteur déclare d'ailleurs en toute sérénité : « Les philosophes ne se sont guère occupés de l'idée de néant. » Peut-être est-ce bien plutôt la philosophie de Bergson qui ne s'est jamais beaucoup occupée des philosophes. Heidegger, si passionnément et si patiemment attentif à leur parole,

hors de quoi, pense-t-il, c'est le verbiage qui l'emporte, écrit au contraire : « Depuis l'origine de la question de l'étant, la question du non-étant, du rien, va de pair avec elle. Et ceci non pas seulement d'une manière extérieure et à titre d'accompagnement ; il faut dire bien plutôt que la question du rien prend figure, à chaque époque de la philosophie, selon l'ampleur, la profondeur et l'authenticité de la question de l'étant et réciproquement. La question du rien a la valeur d'un indicateur de niveau et d'un critère pour la question de l'être (1). »

Dans la philosophie des philosophes, le rien ne prend nullement naissance de la négation comme acte libre de la pensée. C'est bien plutôt la distribution par l'homme du *non* comme aussi bien du *oui* qui relève d'une corrélation plus essentielle de l'être et du non-être, et ce au détriment de l'homme dont le *oui* et le *non* sont sujets à erreur. L'erreur est, aux yeux de Platon, un document de choix pour la présence du non-être à l'être au plus intime de leur « entrelacement » réciproque. Non moins pour Descartes lui-même. Je ne peux, dit Descartes, m'expliquer que je sois exposé à l'erreur que « si je me considère comme participant en quelque façon du rien ou du non-être ». L'erreur n'est peut-être pas pourtant le plus haut document du rapport de l'homme au non-être. Dans le Poème de Parménide, où l'erreur n'apparaît d'ailleurs pas encore comme thème de pensée, vu que ce qui est donné à penser, c'est une *errance* plus radicale que toute erreur, cette errance n'a rien à voir avec le non-être qui serait au contraire la mise en suspens de la possibilité même d'errer. Plus originel que l'errance est le « sans issue » du non-être dont la pensée ne peut que « s'écarter », bien que ce soit peut-être lui, le non-être, qui vibre dans le redoutable secret de « l'enfantement par le Styx » dont tout homme prend naissance et qui le met au monde à en mourir, porteur de ce destin lui-même thanatophore que l'esprit grec avait éprouvé comme le dernier fond de l'humanité de l'homme.

Dans le livre qui rendit Heidegger célèbre, car, dit l'un de ses élèves, « ce fut comme la déflagration d'un éclair au beau milieu de la production philosophique allemande de l'époque », c'est de même comme gardien de son plus extrême « pas encore » ou, lisons-nous aussi, de « l'impossibilité de son propre possible » qu'apparaît celui dont la « possibilité » est l'ouverture de l'étant à la mesure d'un monde. Cette intime « correspondance à la mort », ce *Sein zum Tode*, qui ne se réduit ni à un choix existentiel, ni à la diminution progressive d'une distance, mais constitue un ajointement

1. *Einführung in die Metaphysik*, p. 18. (Introduction à la métaphysique).

d'autant plus décisif, voilà dès lors le centre même de ce que Platon nommait les « choses les plus grandes et les plus vénérables » pour lesquelles, disait-il, « il n'existe aucune image qui puisse être produite en clair à l'usage des hommes » et qui par conséquent « ne sont en aucune manière formulable comme le reste de ce que l'on peut apprendre ». C'est au paragraphe 53 de *Sein und Zeit* qu'est nommé pour la première fois le *Nichts*, tel qu'il s'annonce dans l'épreuve de l'angoisse. Mais quelques pages plus loin (§ 58) une question commence à poindre. La *Nichtheit* de cette *Nichtigkeit* dont l'homme est en son fond transi est restée jusqu'ici « quelque chose d'obscur ». Si la philosophie a beaucoup demandé au « ne... pas », c'est sans aller cependant jusqu'à le dévoiler dans son essence. Elle s'est en effet généralement bornée à le poser comme un « manque », à moins que, devenue dialectique, elle ne l'ait pensé comme un « moment », c'est-à-dire comme un « passage ». Mais de telles déterminations sont encore extérieures. « Va-t-il vraiment de soi que tout *ne... pas* signifie la négativité d'un manque ? Sa positivité s'épuise-t-elle dans le fait qu'il constitue un passage ? Pourquoi toute dialectique cherche-t-elle un refuge auprès du négatif sans le fonder lui-même dialectiquement, sans même le fixer comme problème ? A-t-on, dans l'absolu, problématisé la qualité propre du *ne... pas*, ou seulement cherché à explorer les conditions sur la base desquelles le *ne... pas* et ses caractères propres, ainsi que le développement de ses possibilités, se laissent problématiser ? Et où ces conditions peuvent-elles être trouvées sinon dans un éclaircissement thématique de l'être en général ? » Tout est donc en place dès *Sein und Zeit* pour le déploiement d'une question que *Sein und Zeit* se borne à soulever.

De *Sein und Zeit*, Heidegger écrit en 1960 : « Peut-être le défaut principal de ce livre est-il qu'avec lui je me suis prématurément aventuré trop loin (1). » La conférence de 1929, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, apparaît en revanche comme une première tentative de répondre ou plutôt de correspondre à la question que soulève *Sein und Zeit*. La méditation est comme en retrait du questionnement antérieur, ce retrait n'étant pourtant pas un renoncement pur et simple, mais le repli de la pensée sur un *en-deçà* que, dans l'impatience de son élan, *Sein und Zeit* avait déjà outrepassé. Ce repli sur un préalable qu'il importe d'abord de porter au langage aboutit à une proposition apparemment paradoxale : « l'être lui-même est le rien ». Si en effet le rien n'est rien d'étant, c'est-à-dire rien de l'étant dont il nomme le tout à fait autre, est-il rien pour l'étant de plus radicalement autre que l'altérité de l'être, tel qu'Aristote en fait l'objet vraiment premier du questionnement philosophique ? L'être de l'étant est un rien.

Il est bel et bien *ce rien (dieses Nichts)* que les sciences réduisent à rien en prétendant que rien ne leur échappe. Mais dès lors un *tout autre* rien (1) que ce rien dont parlent les sciences quand elles déclarent que, hors de ce qu'elles s'entendent à problématiser, leur problématisation prétendant à la puissance inépuisable d'une Idée au sens kantien, il n'y a rien. La philosophie advient donc d'un rien et se déploie dans l'horizon du rien. Non pas seulement la philosophie, mais toute pensée quand elle est créatrice, mais toute création quand elle est poétique. Un rien qui pour la science n'est rien, au sens où la mort elle-même n'est rien, à moins que la science n'en fasse quelque chose, à savoir une chose de science, c'est-à-dire un objet parmi d'autres, dès lors soumis à son enquête. Mais où a lieu l'objectivation qu'est la science elle-même sinon au creux de ce rapport au rien qu'est l'être ? De cette « entente de l'être » dont Aristote disait : « Comme les yeux des nocturnes devant la lumière éblouissante du jour, ainsi l'entente, celle qui nous frappe nativement d'ouverture, devant l'éclat dont, plus que tout, resplendit en lui-même le plus radieux. » Entente vers laquelle fait signe à son tour une tout autre parole, quand, dans la poésie de Rilke, elle devient autrement l'écho des mêmes confins :

*Non reconnues sont les souffrances
l'amour non plus n'est pas appris
et ce qui dans la mort nous éloigne*

*n'est pas dépouillé de son voile.
Seul le chant au-dessus des terres
nous sauve en un jour de fête.*

Y aurait-il donc quelque rapport entre la parole de l'être, celle qui donne naissance à la philosophie, et ce que révèle énigmatiquement la parole poétique dans la sobriété de son dire ? Mais une parole de la pensée pourrait-elle répondre d'une manière plus instante que la philosophie à la clairvoyance du poème ?

Avec *Qu'est-ce que la métaphysique* ? s'amorce déjà, en un propos qui s'adresse à toutes les Facultés rassemblées à l'occasion d'une conférence inaugurale, et ainsi « se place dans le cercle des sciences en s'adressant à elles » (2), une pensée dont ne sera que plus tard formulé l'aphorisme : « la portée de la preuve scientifique est trop courte » (3). Mais, en 1929, Heidegger croit encore que,

1. *Zur Seinsfrage*, p. 37 sqq.

2. *Zur Seinsfrage*, p. 37.

3. *Holzwege*, p. 343. (*Chemins qui ne mènent nulle part*. Gallimard.)

de la science à la pensée, une percée directe est possible. Il n'a pas la pleine expérience du « brouillard » qui « entoure encore l'essence de la science moderne » (1). Non plus que celle de la pensée comme « résolution dans l'ouverture à ce qui est lent » (2). Il ne sait encore rien de « l'assurance somnambulique » (3) avec laquelle la philosophie devait, pendant plus de vingt ans, passer à côté de la question inactuelle, parce qu'inhabituelle, qu'est *Sein und Zeit*, l'inhabituel étant déjà ici l'indication d'une assise ou d'un site, d'un séjour ou d'un « habiter » plus essentiels que la philosophie elle-même. C'est pourtant quand la vie des hommes — ainsi parle un poème tardif de Hölderlin — devient « vie habitante » qu'alors

l'altitude du ciel resplendit

Pour les hommes, comme la floraison couronne les arbres

Mais que signifie « habiter » ? Le mot n'a rien ici d'une métaphore. Habiter n'est pas seulement disposer d'un logis, mais plus profondément correspondre à l'appel de ce qui est démesure de présence et ainsi avoir un présent. L'appel de la présence ouvre les hommes à l'Ouvert d'un monde qui est l'avènement des choses jusqu'à la rencontre par l'homme de son destin mortel. Les habitants du monde sont les mortels. C'est en tant que mortels qu'ils sont les ouvriers de la « maison de l'être » (4) sans qu'elle ne soit que le résultat d'une opération de leur part ni qu'ils puissent s'en faire un refuge, comme ils le croient pourtant dans l'oubli résolu de la correspondance au simple. Le plus haut document de la correspondance au simple est la parole. « Le rapport essentiel entre la mort et la parole éblouit, mais il est encore impensé (5). » Il ne consiste nullement à « assombrir » le séjour par une optique unilatéralement braquée sur son terme » (VA 151). Mais Mallarmé, parmi quelques autres, en sut quelque chose, de qui la poésie est si lucidement « habitante ». Ainsi le partage de l'être, le privilège de la parole et le destin mortel de l'homme se répondent au plus secret du simple, sans qu'une telle correspondance ait jusqu'ici été pensée. Peut-être est-elle encore impensable ? Peut-être l'homme n'est-il pas encore le mortel ? Mais lui est-il possible de le devenir sans se dégager d'une idolâtrie de plus

1. *Was heisst Denken ?*, p. 49. (*Qu'appelle-t-on penser ?* P.U.F.).

2. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 124. (*Approche de Hölderlin*. Gallimard).

3. *Was ist Metaphysik ?* (7^e édition, p. 19). Avant-propos. Une traduction par Roger Munier de cet Avant-propos a paru dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1959.

4. Ainsi parle Nietzsche dans *Zarathoustra*.

5. *Unterwegs zur Sprache*, p. 215.

en plus délibérée ? Risquera-t-il un jour le « pas qui rétrocede » jusqu'à celui qu'il est ? Et quelle pensée le guidera, lui qui ne pense pas encore, bien qu'il pense depuis toujours ?

Une telle « méditation de l'incontournable » avec ce qu'elle demande à la parole et son écoute du silence, c'est elle qui porte, avant même d'éclore, la pensée de *Sein und Zeit*, et, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, le triomphe, dans l'être, du rien. Celui que touche l'être, c'est un rien qui le touche en l'appelant à l'ouverture sans pour autant l'ôter à sa finitude, si ouverture et finitude sont les deux noms de la simplicité du même. Comment l'homme dès lors serait-il établi à demeure dans l'étant ? Rien n'est plus loin pourtant de la simplicité du Même, avec sa douceur et aussi sa rigueur, que les compensations dont s'enfle la philosophie, si ce n'est l'assurance scientiste et le fanatisme dévôt, non moins usurpateurs de tout rapport au monde. C'est pourquoi le penseur de l'être comme rien, de l'homme comme mortel et de la parole jusqu'au silence ne sera pour beaucoup qu'un amateur d'impasses, un apôtre du nihilisme et un zéléteur du néant. Zéléteur du néant fut dès lors et non moins Léonard de Vinci quand il lui arriva d'écrire pour lui-même ces mots sans date que recueillera Heidegger à l'intention d'Ernst Jünger dans une lettre publiée en 1956 sous le titre *Zur Seinsfrage* et dont le sujet est précisément la « zone critique » du nihilisme : *infra le grandezze delle cose che sono infra noi, l'essere del nulla tiene il principato*. « Parmi les plus grandes des choses qui sont parmi nous, c'est l'être du rien qui tient le premier rang. »

NOTE SUR HUSSERL ET HEIDEGGER

Phénoménologie : le nom est plus vieux que Husserl. A la fin du siècle dernier, il a déjà plus d'un siècle. C'est en effet probablement au XVIII^e siècle qu'il est formé en écho à *ontologie* qui, à son tour, devance *phénoménologie* d'environ un siècle. Mais c'est sur la base de ce rapport entre les deux dénominations que Husserl, à la fin des *Méditations cartésiennes* de 1929, pourra dire de la phénoménologie telle qu'il l'entend qu'elle est « la vraie et authentique ontologie », autrement dit « la logique concrète de l'être ».

Pour Kant au contraire, la phénoménologie, qu'il nomme en 1770 dans une lettre à Lambert, n'est qu'une partie de l'ontologie. Il l'entend même comme une science « seulement négative » qui doit précéder la métaphysique en traitant des « principes de la sensibilité ». Le négatif, à vrai dire, ne va pas trop tarder à virer au positif pour s'incorporer à la métaphysique elle-même, mais un tel positif demeure *restrictif*. Il s'en est peut-être fallu de très peu que, dans la *Critique de la Raison pure*, la première partie de la *Théorie des éléments* ait eu pour titre : *Phénoménologie transcendante*. Si à *Phénoménologie*, Kant a préféré *Esthétique*, c'est sans doute parce que c'est bien plutôt l'ensemble de la *Critique* qui est la vraie phénoménologie kantienne, autrement dit l'ontologie complète de la chose comme phénomène.

Du phénomène au sens kantien se distingue en effet, d'après une « très illustre » distinction établie par Platon, le noumène. C'est

bien pourquoi selon Kant, l'*objet en général* est aussi bien noumène que phénomène. Cette distinction sera abolie par Hegel lorsqu'il pense, contre Kant, et en une sorte de retour aux Grecs, *apparaître* comme le trait le plus fondamental de l'*être*. On peut dire que par là Hegel remonte de la distinction platonicienne du phénomène et du noumène, dont Kant faisait le *nec plus ultra* de la pensée antique, à une unité plus originelle des deux, leur distinction n'étant qu'une version tardive qui recouvre un point de départ beaucoup plus décisif. Mais, dira Nietzsche, les Grecs n'ont-ils pas été les premiers à recouvrir des possibilités qu'ils avaient eux-mêmes découvertes ?

La *Phénoménologie de l'Esprit* de 1807 est ainsi un extraordinaire débordement de la philosophie critique, d'après lequel l'épiphanie de l'Absolu, impossible pour Kant en aucun concept intuitif, est son voyage jusqu'à lui-même. C'est dans cette « vie de voyage », comme dit Gobineau, que réside le secret phénoménologique de la vérité comme médiation et totalité. « Que je sois à Berlin, ce présent immédiat qui est mon présent est médiatisé par le voyage que j'ai fait jusqu'ici (1). » Il en va de même pour l'Absolu tel qu'il n'a cessé d'être, du plus loin de lui-même, en route jusqu'à lui.

Ce que cherche Husserl n'est pas moins l'absolu, autrement dit ce qui est « absolument là » (2). Mais il le cherche moins sur la trace de Hegel que par une percée jusqu'au « noyau » des *Méditations* de Descartes, à savoir jusqu'à ce qui n'en avait pas encore été « mis en valeur », bien que le temps soit venu qu'« enfin justice lui soit faite » (3). Relativement à quoi la phénoménologie de Hegel reste bien « une tentative de montrer comment l'esprit humain est aiguillé depuis le point de vue du monde naïf et de la représentation naïve de la vie jusqu'au point de vue de la philosophie » (4). Mais d'une philosophie qui demeure dans son fond « théologie et service divin », donc où l'homme n'est pas encore devenu ce « fonctionnaire de l'humanité » (5) qu'il est selon Husserl « non seulement dans son essence, mais aussi dans son existence » (6). En d'autres termes, l'absolu divin, comme l'avait entrevu Descartes, reste tributaire d'encore plus absolu que lui, et c'est à la découverte de cet absolu premier que doit pourvoir une phénoménologie qui soit vraiment « philosophie première » (7).

1. *Encyclopédie*, § 66.

2. *Ideen*, p. 81.

3. *Idem*, p. 87.

4. *Erste Philosophie*, I, p. 312.

5. *Krisis*, p. 15.

6. *Ideen*, p. 85.

7. *Idem*, p. 121.

La maxime de l'entreprise phénoménologique est : *Zur Sache selbst, droit à la question*. Jusqu'ici, les philosophies n'ont fait, comme disait Platon, que « rêver autour de l'être ». L'heure a sonné de se débarrasser de tout ce qui n'est, disait-il encore, que « longueurs et circuits » pour aller droit à la question. Le guide ici sera Descartes quand il croit découvrir dans la conscience la première dimension de l'être. Cette aperception cartésienne de l'être dans la conscience a la valeur « méthodologique » d'une *réduction*. Réduire, c'est « laisser tomber » (1) quelque chose (2), ou plutôt « exclure » (3) ce qui est de trop au profit de ce qui est surchargé et masqué par un tel surplus. C'est donc *épurer* ou *purifier*. Descartes nous donne l'exemple d'une telle *épuration* quand par exemple il décide de n'aborder la physique que « l'ayant réduite aux lois des mathématiques » (4), les mathématiques étant elles-mêmes réduites à la simple considération en tout sujet des « divers rapports ou proportions qui s'y trouvent ». Que laisse-t-il donc tomber en physique ? Ce qui, dans les phénomènes de la nature, n'est pas mathématisable, les qualités secondes, diront Locke et Leibniz, par opposition aux qualités premières qui, au contraire, le sont éminemment. Celles-là sont par exemple le son, la couleur, la saveur, et aussi l'agréable ou le désagréable. « Vous m'empêchez autant de me demander de combien une consonance est plus agréable qu'une autre que si vous me demandiez de combien les fruits me sont plus agréables à manger que les poissons. » Ainsi parle Descartes dans une lettre à Mersenne de mars 1630. Ce morceau de cire, au contraire, quand, du point de vue réductif de l'*Ego cogito*, ses papiers sont en règle, se réduit à son tour à n'être pas « autre chose qu'un quelque chose d'étendu, de flexible et de muable ». C'est ainsi que, sur la lancée de Descartes, la phénoménologie, du sens *restrictif* que lui attribuait Kant, et en passant par le sens *théologique* que lui donnait Hegel, en arrive au sens *réductif* qu'elle prend avec Husserl.

Mais si la phénoménologie au sens de Husserl est essentiellement *réductive*, une difficulté surgit du fait que, dans les *Ideen* de 1913, il distingue deux réductions : la réduction *phénoménologique* et la réduction *éidétique* (5). Il dit d'autre part que le problème le plus propre de la phénoménologie est celui de la *Constitution* (6). L'essentiel est donc de comprendre le rapport de la constitution et de la réduction, en tenant compte du double sens du terme de réduction.

1. *Ideen* I 59.

2. *Ideen* I 140.

3. *Ibid.*, p. 92.

4. Lettre du 11 mars 1640.

5. *Ideen* I, p. 4.

6. *Ibid.*, p. 315.

La réduction éidétique.

La réduction éidétique, bien qu'elle ne soit nommée ainsi qu'en 1913, et ceci relativement à la réduction phénoménologique, déjà nommée dans les *Recherches logiques* de 1900, ne lui est pas moins antérieure. Husserl la caractérise alors comme *ideirende Intuition*. On peut la dire également, comme cette locution le donne à penser, *platonicienne*. Une chose, disait Platon, consiste essentiellement en ce qui la « met en vue ». Elle n'est pas autre chose que son *eidos*. Mais à ce terme d'*eidos*, qu'il emprunte à la langue ordinaire, Platon donne un sens tout à fait insolite. Il ne signifie pas pour lui ce qui d'abord nous saute aux yeux, comme quand nous voyons devant nous un lit ou une table, mais ce qui précisément ne saute pas aux yeux, et que nous devons cependant avoir déjà en vue pour reconnaître *comme* lit ou *comme* table ce que nous avons sous les yeux : « s'il y a bien des lits et bien des tables, les « idées » de ces choses ne sont cependant que deux, une pour le lit, une pour la table » (Rep. 595 c). Les « idées » dont parle Platon, et qu'il aurait été, d'après saint Augustin, « le premier à nommer ainsi » (1), il se les représente d'autre part comme ayant pour séjour « un lieu supercéleste » où elles sont à l'abri des injures du devenir, non cependant du regard noétique.

Husserl remarque ici que si la seconde proposition de Platon, celle selon laquelle les idées ont pour séjour un « lieu supercéleste », relève d'une métaphysique aventureuse, la première au contraire est phénoménologiquement vraie. La phénoménologie aurait donc commencé avec Platon ? Assurément. Il suffit d'extraire de sa gangue métaphysique ce qu'a de décisif le regard platonicien pour être tout aussitôt au niveau de l'essentiel. Car, dit Husserl, « ce n'est pas seulement Platon, mais en vérité tout le monde qui ne cesse pour ainsi dire de voir des idées, des essences, opérant avec elles en pensée », à ceci près qu'il arrive ensuite à certains de le nier « du point de vue qui est le leur en matière de théorie de la connaissance » (2).

Prenons un exemple. Dans le premier chapitre du *Capital*, Marx établit sa théorie de la valeur, d'après laquelle celle-ci n'est pas autre chose que la « quantité de travail social moyen » incorporé dans le produit. Mais comment s'y prend-il ? En commençant par *réduire*

1. *Ideas Plato primus appellasse perhibetur* (De div. quaest. 83 qu. 46).

2. *Ideen* I, p. 41.

le travail social à son épure la plus simple : « Puisque l'économie politique aime les robinsonades, faisons d'abord apparaître Robinson dans son île. » Il est dès lors clair que la valeur qu'il attribue aux différents objets d'usage qu'il possède répond au temps de travail que lui coûte la production de ces différents objets. « Tous les rapports entre Robinson et les choses constituant la richesse qu'il se crée à lui-même sont ici tellement simples et transparents que M. M. Wirth (1) en personne pourrait les comprendre sans une particulière contention d'esprit. Et cependant toutes les déterminations essentielles de la valeur y sont contenues. »

Certes. Mais d'où Robinson sait-il, d'où savons-nous cette simplicité et cette transparence, d'après lesquelles « si diverses que soient ses fonctions productives, elles n'en sont pas moins les diverses formes d'activité d'un seul et même Robinson » ? Marx répond : de l'expérience. Certes. Mais en quel sens du mot ? L'équation marxiste valeur = travail sort moins du contact direct avec la réalité sensible, comme quand nous voyons bleu le ciel bleu, que d'une « expérience » en un tout autre sens, et qui est si peu celle de la réalité sensible que, dira Henri Poincaré aux professeurs de mathématiques, « c'est pour lutter contre elle que les neuf dixièmes de vos élèves vous demandent des armes » (2). On pourrait dire en langage husserlien que la robinsonade de Marx a la portée d'une *réduction éidétique*. C'est bien pourquoi sa proposition, apparemment si claire, a au contraire paru si énigmatique aux premiers exégètes du marxisme, ceux qui se posaient encore des questions. Elle recèle, disait Georges Sorel, toute une « métaphysique ». C'est, dira Sombart : *eine gedankliche Tatsache*, un « fait de pensée ». Une « prémisse typique » dira Labriola et, corrigera Croce, une « comparaison elliptique ». Marx n'en cherche pas tant. Il lui suffit, comme le dit Husserl, de nier « du point de vue qui est le sien en matière de théorie de la connaissance », tout le sens de la réduction qu'il vient d'opérer, en affirmant posément que « tout problème philosophique, avec son apparence de profondeur, se réduit sans plus à un fait empirique ». Devant quoi l'Ariane de Nietzsche se serait exclamée : « Mais c'est du pur positivisme ! De la philosophie à coup de groin ! Un méli-mélo de concepts tirés du fumier de cent philosophies ! Où voulez-vous encore nous mener ? » Et c'est ainsi, aurait conclu Marx, comme Nietzsche à propos d'Ariane, « qu'il apparut qu'Ariane, en fait de culture philosophique, était en retard de deux mille ans » (3).

1. L'économiste Wirth était l'une des « têtes de Turc » de Marx. La première traduction française approuvée par Marx remplace *Wirth* par *Baudrillart*. Dans la traduction Molitor, *Baudrillart* devient *Prudhomme*.

2. *Science et méthode*, p. 133.

3. *La volonté de puissance* (Gallimard), Livre II, § 226.

Ariane a raison, pense au contraire Husserl. C'est bien pourquoi dans l'apologue de Nietzsche, « elle jouait tout en parlant avec cet illustre fil qui jadis conduisit son Thésée d'un bout à l'autre du labyrinthe ». Qu'est-ce, en effet, que la physique galiléenne sinon la réduction éidétique de la nature à ce qui peut s'en dire au *fil d'Ariane* d'une mathématique et en un projet à l'intérieur duquel seulement Archimède a pu trouver son « principe » qui ne traînait quand même pas quelque part au niveau des faits, Galilée déterminer par des équations les lois de la chute des corps et Torricelli expliquer enfin pourquoi les fontainiers de Florence ne pouvaient pas faire monter l'eau aussi haut qu'ils l'auraient voulu ? Et qu'est-ce que le *Contrat social* de Rousseau sinon la réduction éidétique de la notion même de l'Etat, c'est-à-dire son exposition théorique non sur la base d'un recours au fait, mais selon le fil d'Ariane qu'est à l'auteur l'élucidation d'un sous-entendu ? D'où cette *géométrie de l'Etat* comme *contractuel*, où triomphe ce que Jaurès appelait la manière « sobre, amère et forte » de Rousseau.

Prenons encore d'autres exemples. Que signifie, dans Nietzsche, l'explication de l'essence même de la tragédie grecque au moyen de l'opposition — autre fil d'Ariane — de l'apollinien et du dionysiaque comme « expériences psychologiques fondamentales » (1) ? Est-ce là « du nouveau sur les Grecs », au sens où la découverte des manuscrits de la mer Morte a pu apporter « du nouveau » sur la naissance du christianisme ? N'est-ce pas plutôt une entente plus essentielle de ce que nous savions *déjà* quand nous pensions aux Grecs, donc encore une fois un exemple frappant de cette *anamnêsis* qui était à la base de l'éidétique platonicienne telle que l'honore Husserl ? Et quand, étudiant l'espace intérieur des églises gothiques, Hans Jantzen situe l'essence du gothique non pas dans l'*ogival*, mais dans ce qu'il nomme, d'après Aristote, la *structure diaphane*, quelle est la portée de sa proposition ? Sinon de nous faire encore une fois ressouvenir de quelque chose que nous avions sous les yeux, sans cependant que le regard fût expressément dirigé vers lui (3). Donc de nous apprendre *enfin* ce que nous savions *déjà*. A savoir que si, du roman au gothique, il y a développement, plus essentielle est la *métamorphose* qui les sépare sans jamais se réduire à un pur accident ou à une simple conséquence du développement. Alors que, dans l'édifice roman (4), la pierre constituait essentiellement un entourage mural qui ne donnait

1. *La volonté de puissance*, Livre IV, § 545.

2. Ueber den gotischen Kirchenraum (1927), trad. J. Hervier in *L'information d'histoire de l'art*, n° 3, mai-juin 1972.

3. Cf. *Der Satz vom Grund*, p. 85.

4. comme « cavité taillée à même un bloc massif » (H. Jantzen)

passage à la lumière que pour les besoins de l'éclairage intérieur, voilà soudain que tout se renverse. C'est maintenant la lumière qui, pour la colonnade de pierre et ce à quoi elle se rattache architecturalement, devient comme un arrière-pays sur lequel tout le reste se profile à la manière d'une grille sur un fond lumineux. Ainsi l'entendait Suger construisant Saint-Denis. Chateaubriand, avant Jantzen, en avait deviné quelque chose en discernant, là où Montaigne n'avait encore vu que « vastité sombre », ce qu'il appelle « des lointains et comme des horizons successifs ». Faut-il ajouter qu'en France les historiens de l'art, et même en son temps Focillon, s'ils n'oublient pas Jantzen dans leurs bibliographies, n'ont, à ma connaissance, pas encore compris la portée du bref essai qu'il publia en 1927 ? Tant le positivisme le plus plat leur tient lieu, aussi couramment qu'au gros des philologues, de pensée (1). *Oh ! la science !* disait Rimbaud.

Plus essentielle dans le savoir que l'induction et la déduction, qui ne sont encore que des instruments de détective, est donc l'éidétique qui guide l'induction et sans laquelle la déduction n'avancerait que dans le vide. On peut en définir, avec Heidegger, l'objet comme : « ce qui toujours est là, pour peu que du matériel empirique doive seulement être rassemblé » (2). Plus brièvement : *la mise en lumière de l'a priori*. Et c'est à ce propos qu'il ajoute en note, dans un hommage sans réserve à Husserl : « Une telle mise en lumière de *l'a priori* ne doit pas cependant être confondue avec une *construction a priori*. C'est grâce à Edmond Husserl que nous avons à nouveau non seulement compris le sens de tout véritable *retour à l'expérience*, mais bel et bien appris à manier à cette fin l'outil indispensable. *L'apriorisme* est la méthode de toute philosophie scientifique qui sait ce qu'elle fait (3). »

1. Sans doute leur arrive-t-il à l'occasion de s'extasier. Mais l'Abbé ne s'extasie pas : il s'explique. Ecoutons-le. Après avoir traité des proportions de sa basilique : voilà, dit-il, ce qui fut voulu, compte non tenu d'autre chose, et qui est hors de compte parce qu'il est l'essentiel, à savoir « cette construction de haut goût et si bien conçue de chapelles, en cercle autour du chœur, grâce à quoi l'ensemble est amené à resplendir de toute la lumière des vitraux, ornés des figures les plus saintes, lumière admirable et continuelle, destinée à faire apparaître la beauté de l'espace intérieur. » (*excepto illo urbano et approbato in circuitu oratorium incremento, quo tota sacratissimarum vitrearum luce mirabili et continua interiorem perlustrante pulchritudinem eniterit.*)

La traduction de *lux mirabilis et continua* par *lumière admirable et continuelle*, traduction admirée elle-même par Jantzen, est de Marcel Aubert (1951). Cette *lux continua* n'est pas encore la *lux perpetua* que nomme l'Office des Morts, mais elle fait signe vers elle. Car, dit encore Suger qui savait non seulement administrer et construire, mais aussi, à ses heures, être poète :

Mens hebes ad verum per materialia surgit.

Que le lecteur aille à Saint-Denis pour y voir de près ce dont il s'agit au juste. Il y trouvera du même coup de la lumière sur Husserl.

2. et 3. *Sein und Zeit*, p. 50.

De la réduction éidétique à la réduction phénoménologique.

La réduction phénoménologique, il est possible, avec Husserl, de la nommer cartésienne, par contraste avec la première réduction qui est plutôt platonicienne. Mais elle est d'abord caractérisée, dès 1907, comme *transcendantale*, car c'est d'abord Kant qui représente, aux yeux de Husserl, l'esprit de radicalité en philosophie, et c'est seulement en 1935 qu'il lui apparaîtra si étrangement que « Kant ne s'est jamais engagé dans la profondeur inouïe des *Méditations* cartésiennes » (1).

La réduction phénoménologique, Husserl n'a cessé d'en parler depuis les *Recherches logiques* de 1900. C'était le sujet permanent de ses cours. D'où, en 1921, la révolte, à Fribourg, des étudiants qui le mettent en demeure de parler d'autre chose. C'est alors que Husserl se lança, ayant spécifié que Heidegger n'y assisterait pas, dans son fameux cours d'histoire de la philosophie depuis les origines où il lui arriva de dire d'Aristippe de Cyrène, comme me l'a raconté l'un des auditeurs de l'époque : « C'était un *Lüstling* (2). »

Il y a deux méthodes pour comprendre la réduction phénoménologique, la méthode dogmatique et la méthode narrative qui est celle du Faune de Mallarmé :

O Muse, regonflons des souvenirs divers...

Le mieux est peut-être de rester, comme le Faune, narratif.

Lorsque dans les dix dernières années du XIX^e siècle, Husserl commence à méditer les *Recherches logiques*, nous sommes déjà en pleine offensive des sciences humaines, ou si l'on veut, de l'anthropologie contre la philosophie. C'est la première vague. Les sciences humaines à l'époque ont pour foyer la psychologie. Le programme des études philosophiques françaises, établi vers le même temps, porte la marque indélébile de la capitulation de la philosophie devant la psychologie, avec son enracinement physiologique et son environnement sociologique. En dehors de la psychologie, il n'y a plus en effet que la métaphysique qui consiste, comme chacun sait, à jongler avec des hypothèses sans fondement.

Evidemment, la psychologie n'en est pas encore à l'armement moderne de la psychanalyse, bien que Freud, qui a le même âge que Husserl, et qui est Morave comme lui, ait déjà devancé Husserl sur la scène du monde. La *Traumdeutung* venait de paraître en 1899.

1. *Krisis*, p. 102.

2. Débauché ou jouisseur. On aurait dit à Avignon : un *folassier*.

Une des plus brillantes péripéties de l'offensive de la psychologie contre la philosophie, c'est l'attaque qu'elle organise, d'abord en Allemagne, puis en France, pour emporter la forteresse de la logique, qui est l'un des refuges philosophiques de l'être et de son Logos. Comment cela ? La vérité dont traite le logicien ne s'exprime-t-elle pas en des jugements, qui sont autant d'opérations psychologiques, variables avec les âges, les sexes, les pays, la tension de la volonté, l'acuité de l'entendement, la résistance nerveuse, l'état de la mémoire, la vigueur de l'imagination, etc. ?

La première question philosophique que va poser Husserl en 1900 dans une étude d'environ 200 pages, *Prolégomènes à la logique pure*, est : qu'est-ce donc que la logique ? Husserl réfute une à une les définitions courantes, y compris l'interprétation de la logique comme science normative, au profit d'une prise en vue plus radicale qui la rapproche des mathématiques en lui donnant pour objet un monde de pures « essences » ou « idéautés » telles que l'on peut les voir comme à l'œil nu « in ideirender Intuition » (1). Les « idéautés » dont la logique pure est l'étude existent dans une objectivité où elles sont atteintes en elles-mêmes et comme telles par une expérience qui est non moins « vécue » que l'expérience de choses plus concrètes, celle du dernier 14 juillet par exemple. Mais comme il s'agit de choses irréelles, on en fait aisément des choses purement psychiques ou mentales, ce qui n'est pas trop le cas pour le 14 juillet, bien qu'évidemment chacun l'ait vécu à sa façon. D'où la « psychologisation » (2) de la logique, autrement dit le *psychologisme*. Husserl, ayant au contraire reconnu l'existence objective de ces « choses irréelles » en disant que, bien que n'existant nulle part, les sept (sic) solides réguliers de la géométrie sont non moins sept objets que les sept Sages de la Grèce (3), va ensuite se préoccuper du *vécu* lui-même dans lequel seulement même de telles idéautés sont accessibles aux hommes. C'est le coup de théâtre de la cinquième *Recherche* qui tranche si insolitement sur les quatre précédentes. Car en ce point, renversant pour ainsi dire la vapeur, Husserl va cette fois *irréaliser* ce que le sens commun tient pour réel : au fond, ce sont les sept Sages de la Grèce qui n'« existent » pas plus que les sept (?) solides idéaux de la géométrie, bien qu'ils « existent » tout autrement. La réduction phénoménologique est ainsi le passage d'un « réalisme » des essences (*Prolégomènes* de 1900) à la déréalisation du vécu (*Ideen* de 1913), non sans doute en vue de l'anéantir, mais pour le tenir en vue tel qu'il apparaît à qui prend pour maxime : *droit à la question*.

1. *Prolégomènes*, p. 245.

2. *Ideen*, p. 116.

3. *Recherches logiques*, II, 101.

Dans les *Ideen* de 1913, Husserl se place d'emblée au niveau du « vécu » : soit, dit-il, « un pommier en fleur au milieu du jardin » (1). La question est de savoir ce que cela veut dire. Pour le sens commun, il y a d'abord un pommier en fleur au beau milieu du jardin, et ensuite, non plus au beau milieu du jardin, mais *dans* ma conscience une représentation de ce pommier. C'est cette représentation qui est immédiatement vécue par moi, et non pas le pommier. Mais qu'est à son tour cette représentation, sinon pour ainsi dire un dédoublement en image du premier pommier ? Alors cela fait deux pommiers, aussi réels l'un que l'autre, mais pas la perception d'un pommier. Le pommier supposé en image dans la conscience, il faudrait en effet le percevoir à son tour, d'où un troisième pommier et ainsi de suite à l'infini. Il faut quand même s'arrêter quelque part, c'est-à-dire trouver une conscience qui n'ait plus besoin d'en avoir encore une autre derrière elle pour arriver à percevoir ce qu'elle perçoit en effet (2).

Somme toute, le pommier extérieur est franchement *de trop*, vu qu'aucune conscience n'en peut rien savoir directement, sauf peut-être, selon Kant, la conscience divine qui le voit comme chose en soi. Quant au pommier en image, il est beaucoup *trop peu* pour devenir la conscience du premier. Alors, plus de pommier ? Nullement. C'est en effet *entre ce trop et ce trop peu* qu'il se passe quand même quelque chose, autrement dit, c'est sans être ni l'un ni l'autre que le pommier se dresse devant nous. Il est donc, en un sens irréalisé ou déréalisé, c'est-à-dire dépouillé de son existence hors de la conscience. Mais en un autre sens, il est beaucoup plus réel qu'une simple image *en* nous, puisque le voilà *devant* nous dans le jardin. Le vrai pommier n'est donc pas plus *dans* la conscience que *hors* d'elle, et c'est précisément en quoi il lui est d'autant plus présent. Cette présence des choses et aux choses qui exclut aussi bien leur extériorité à la conscience que leur emboîtement en elle, Husserl, reprenant le mot d'un philosophe devenu psychologue et dont, en 1884, il avait suivi à Vienne l'enseignement, Franz Brentano, la nomme *intentionnalité*. C'est l'*intentionnalité* qui est le trait fondamental du vécu en général.

Dès lors, il n'y a pas d'autre *réalité* des choses que leur réalité *intentionnelle*, qu'elles apparaissent dans l'idéalité abstraite des « sept » solides réguliers ou dans l'individualité concrète des sept Sages de la Grèce comme aussi bien d'un pommier en fleur dans le jardin. Parler autrement, c'est dire à la fois beaucoup *trop* et beaucoup *trop peu*, c'est donc tourner autour des choses et non aller « droit

1. *Ideen*, p. 182.

2. *Leçons sur la conscience interne du temps*, p. 442.

à la question » (*zur Sache selbst*). C'est en un mot manquer de phénoménologie.

Le plus beau de l'histoire est d'ailleurs que le *trop peu*, qui est la représentation *dans* la conscience, n'est lui-même en réalité qu'une réédition du *trop*, vu que l'image « psychique » du pommier n'est au fond qu'un deuxième pommier. Si donc on restitue, comme il se doit, ce *trop peu* au *trop* dont il n'est qu'un écho, la phénoménologie consiste à « laisser tomber » ce *trop*. Elle est donc essentiellement une *réduction* : c'est la *réduction phénoménologique*.

Une telle réduction, en un sens, ne change rien à ce qui était déjà là. Elle ne nous rend pas plus intelligents, ne nous donne pas une meilleure mémoire, ne nous permet pas de mieux percevoir. Nous continuons à vivre dans le même paysage. L'Empereur de la lune, cher à Leibniz, dirait une fois de plus que « c'est là-bas tout comme ici » (1), et Husserl non moins Empereur de la lune, à propos du pommier en fleurs une fois réduit : *und doch bleibt sozusagen alles beim alten* « néanmoins tout demeure pour ainsi dire comme devant ».

La Constitution

Disons-le dès le départ : la *constitution* n'est pas une troisième démarche qui s'ajouterait aux deux *réductions*. Elle ramasse bien plutôt en un les deux réductions, relativement à la prise en vue du vécu lui-même. Et maintenant, expliquons-nous.

La question est d'abord, comme on l'a vu, celle du *thème* de la phénoménologie. Son thème est ce qui lui est le plus immédiatement donné. Ce donné immédiat, Descartes le désignait par le terme au premier abord insolite de *cogitatio*. Il disait aussi, mais plus rarement, *conscientia*. Husserl, pour nommer la conscience, utilise avec prédilection le terme d'*Erlebnis* (2) devenu à la mode depuis le début du siècle dernier. On traduit en français *Erlebnis* par *vécu*. Le *vécu*, c'est tout ce que nous pouvons cataloguer comme : percevoir, imaginer, se souvenir, penser par concepts, juger, désirer, sentir, vouloir, etc. — autant de phénomènes nommés au fil conducteur de la psychologie, qui a ainsi en quelque façon le pas sur les autres sciences. Mais alors le *vécu*, en tant qu'essentiellement relatif à un moi qui en est

1. *Nouveaux Essais*. Livre IV, ch. 17 § 16.

2. « *Bewusstsein* » oder « *Erlebnis* » (*Ideen*, III, p. 73). Cf. *Bewusstsein = Erlebnis* (*Ideen*, p. 60).

le *sujet*, serait donc le psychique ? C'est toute la question. Le travail de la phénoménologie n'a-t-il pas en effet consisté à découvrir d'abord que, pour qui va droit à la question, il pourrait bien y avoir une science du vécu qui ne serait cependant pas la psychologie, mais que celle-ci présupposerait bien plutôt comme un fond jusqu'ici invisible ? Ici Kant est le précurseur. Mais si Kant a bien découvert un rapport trans-psychique ou, comme il dit, *transcendental* de toutes « mes » représentations à l'unique représentation : *Je pense*, c'est seulement dans le cas particulier d'une doctrine logique du jugement. En voyant dans le jugement tout autre chose que le simple rapport entre deux concepts, à savoir le rapport encore plus essentiel de ce rapport à l'unique représentation *Je pense*, Kant a bien en quelque façon « constitué » le jugement, bien que cette constitution ne soit qu'une construction encore sommaire plutôt qu'une description phénoménologiquement rigoureuse. Mais pour ce qui reste du *vécu*, il en abandonne tout simplement l'étude à une anthropologie empirique (1798). C'est à cette démission de Kant que Husserl oppose le projet d'une Constitution du vécu *en général*, qui serait le véritable objet d'une philosophie comme philosophie première. La phénoménologie constituante est ainsi à la fois rectification et élargissement de l'optique kantienne.

Le vécu une fois dégagé comme vécu par la réduction phénoménologique, sa *constitution* revient à lui attribuer, ou plutôt à lui *restituer* ce qui lui appartenait *déjà*, c'est-à-dire *avant même* qu'il soit devenu tel ou tel fait empirique, celui que la psychologie se borne à ramasser (*auffaffen*) ou naïvement rafler dans l'expérience commune. Il s'agit donc d'une élucidation de l'a priori qu'il comporte. De même que la géométrie nous apprend à voir dans le triangle une triangularité plus originelle dont tel triangle n'est que la représentation empirique, de même la phénoménologie comme constituante aborde le vécu « dans l'optique de la réduction phénoménologique et au niveau de la généralité éidétique » (1). On peut donc définir la constitution comme « éidétique du vécu transcendentalelement épuré » (2). Ainsi nous permet-elle de parvenir jusqu'à ce que Husserl nomme d'après Empédocle les *rhizomata pantôn*, les racines de tout, car rien n'est plus radical que le *vécu*, une fois réductivement déduit de l'usurpation psychologiste. Comme on voit, la réduction éidétique ouvre la marche, en ce qu'elle nous apprend déjà à découvrir dans l'être « une réalité plus subtile » que le fait empirique, celle sur laquelle Platon avait déjà su ouvrir l'œil, et qu'il nommait *eidos*. Elle intervient ainsi pour nous « aider » (3) jusqu'à la découverte encore plus radicale de la réduction phénoménologique, qui devient à son tour

1. *Ideen*, p. 279.

2. *Ideen*, III, p. 75.

3. *Cinq leçons sur la Phénoménologie* (1907), p. 8.

la « méthode fondamentale » (1) pour l'emploi le plus décisif de l'eidétique elle-même dans l'entreprise de constituer le *vécu* comme tel.

Il y a ainsi une science qui, plus encore que la géométrie, est *omnium phaenomenorum fidissimus interpres* (2), bien que la géométrie lui demeure un modèle (3) : c'est la phénoménologie en tant que constituante du vécu comme vécu. Husserl se la réservait comme son affaire personnelle, laissant à ses auxiliaires le soin de constituer tout le reste à partir du vécu constitué par ses soins. C'est ainsi que, dans son esprit, Heidegger était chargé, *volens nolens*, de la sous-constitution phénoménologique de l'histoire, qui était l'une des plus importantes subdivisions du « royaume ontologique des origines absolues », dont Husserl était, sinon le Josué, du moins le Moïse (4). A ses yeux, *Sein und Zeit*, aussi longtemps qu'il n'est pas éclairé par la phénoménologie constituante, ne dépasse pas encore le niveau de l'anthropologie.

C'est à la *Constitution* qu'en 1941, sur la lancée de Husserl, va en France s'essayer Sartre. Son livre de 1941 est en effet une sorte de géométrie de l'*imaginaire*, lui-même l'une des formes du vécu comme tel. C'est également ainsi que Merleau-Ponty s'attachera à « constituer » une autre forme du vécu, à savoir le « perçu », dans une *Phénoménologie de la perception*. Sartre commence ainsi : « Cet ouvrage a pour but de décrire la grande fonction irréaliste de la conscience ou imagination et son corrélatif noématique, l'imaginaire. » Ici, le mot sensible est « décrire ». Il faut l'entendre au sens de Husserl pour qui décrire veut finalement dire « constituer ». Merleau-Ponty aurait pu dire à son tour : Mon livre a pour but de « constituer » la grande fonction réalisante de la conscience ou perception, et son corrélatif noématique, le « perçu ». La différence est ici que le livre de Sartre est tout entier axé sur le premier Husserl, celui des *Ideen*, dont la publication en 1913 est, dit Sartre, « le grand événement de la philosophie d'avant-guerre », tandis que Merleau-Ponty a lu la *Krisis*, c'est-à-dire qu'il prend appui sur le Husserl de 1935, qui a vingt-deux ans de plus que celui de Sartre. C'est pourquoi, à la différence de l'*Imaginaire* de Sartre, la *Phénoménologie de la perception* apparaît comme une promenade archéologique dans le champ du perçu à la recherche du « génie perceptif au-dessous du sujet

1. *Méditations cartésiennes*, p. 18.

2. *Dissertation* de 1770, section III, § 15.

3. Modèle auquel, cependant, le risque est de s'asservir, car si à la géométrie l'exactitude est essentielle, l'inexactitude ne l'est pas moins à la phénoménologie constituante. Husserl dirait comme Kant qu'il ne convient pas à la phénoménologie de « se parer des titres et des insignes de la mathématique ».

4. Nachwort zu meinen Ideen..., p. 570.

pensant » (1). Mais dans les deux cas, les livres publiés en France font écho à l'œuvre de celui à qui fut donné l'Esprit qui, comme on sait, « souffle où il veut », et, ajoute l'écriture, *non ad mensuram*, sans souci de garder la mesure.

Nous l'avons déjà dit : le vécu phénoménologiquement réduit n'est pas pour autant constitué. Pour le constituer, il faut en effet pousser plus loin l'enquête, jusqu'à faire apparaître à l'évidence, autrement dit *éidétiquement*, la différence essentielle entre ce qui en lui est bel et bien « trouvable » comme une partie dans un tout, et ce qui est au contraire « introuvable », c'est-à-dire ne se rattache à lui que comme « corrélat intentionnel ». Car la merveille du vécu est de comporter aussi bien de l'introuvable que du trouvable.

Ce qui, dans le vécu une fois réduit, est essentiellement trouvable, ce sont ses différentes possibilités de s'ouvrir à l'objet : perception, imagination, mémoire, idéation, volonté, désir, etc., autrement dit ce que Husserl nomme *Blickstrahl*, le regard noétique tel qu'il ne cesse de rayonner du moi, fût un tel rayon *Liebestrahl* (2). Husserl se représentait en effet la conscience un peu comme un phare émettant en tous sens des rayons. Mais de telles émissions du moi irradiateur sont, disait-il, « remplies » ou « non remplies ». Par exemple, quand je veux me souvenir de quelque chose, cela ne réussit pas toujours. De même quand, poussé par la faim, j'ouvre le réfrigérateur que j'imaginai pré-intuitivement (3) rempli de nourritures terrestres, pour n'y percevoir qu'un « vide intentionnel » : me voilà, dit Husserl, « déçu ». Il ne me reste plus alors qu'à « biffer » comme hors de saison ma *noèse gourmande* pour me faire une raison perceptivement fondée, à moins qu'au contraire je ne persiste à la développer dans l'imaginaire en disant avec Gide : « Familles, je vous hais ! » Ainsi le *noème* répond ou non à la *noèse*. Le plus extraordinaire, dit Husserl, c'est que rien ne s'arrête jamais ni d'un côté ni de l'autre. Le moi ne se lasse pas plus d'irradier que l'objet de lui en fournir l'occasion. La structure du vécu une fois réduit n'est donc pas seulement noétique, mais bel et bien *noético-noématique*. Toutefois, le *noème* n'est pas une partie composante de la *noèse*, mais un vis-à-vis introuvable en elle.

Mais les composantes, à leur tour, ne sont pas seulement les fonctions noétiques. Une nouvelle distinction va encore intervenir à ce niveau, que l'on retrouvera çà et là dans Sartre et Merleau-Ponty. Le trouvable en effet est non seulement *noèse*, il est aussi *hylè* (matière).

1. *Phénoménologie de la Perception*, p. 305.

2. *Ideen*, p. 251 : rayon d'amour.

3. *Méditations cartésiennes*, p. 35.

La constitution du vécu réductivement conquis est donc, au total, tridimensionnelle, et son éidétique analogue à une géométrie à trois dimensions. Autrement dit, la conscience qui émet son rayon noétique s'ouvre bien, par là, un champ qui est ou non rempli par le noème, mais seulement « sur la base » (1) des données hylétiques. Ainsi l'arbre perçu suppose non seulement la fonction perceptive et la présence intentionnelle du perçu, mais, à titre non moins fonctionnel, une certaine « matière sensorielle » qu'anime la fonction, et sans quoi aucun objet ne surgirait devant moi. Tel est l'invariant constitutif de tout vécu. « *Le flux de l'être phénoménologique a une couche matérielle et une couche noétique* (2) ». Il comporte d'autre part un « corrélat intentionnel ». Ainsi, la phénoménologie constituante, si elle se présente d'un côté comme tridimensionnelle, est, d'un autre côté, à double face : phénoménologie des *composantes* (couches) et phénoménologie des *corrélats*. C'est dans la réciprocité des couches ou des composantes et des corrélats que se constitue le monde lui-même, non plus, comme le monde de Descartes, « flottant indécidément entre la réalité et l'irréalité peut-être ou même l'illusion », mais « reposant dans son libre envol » (3),

Sans rien en lui qui pèse ou pose.

Dans les *Ideen*, dit Husserl, j'ai surtout regardé du côté des noèmes (4). La phénoménologie n'y est encore axée que sur l'objet. Mais je me réserve de la réaxer sur le côté subjectif, c'est-à-dire de porter la constitution jusqu'au niveau d'une *Egologie* pure, grâce à quoi s'éclairerait peut-être même l'énigme de la conscience du temps (5) bien qu'une telle entreprise puisse rester provisoirement en suspens.

Husserl et Heidegger.

Quand paraissent en 1900 les *Recherches logiques* de Husserl, qui sont l'acte de naissance de la Phénoménologie, Heidegger vient d'atteindre sa onzième année. Dans le temps qui suit 1900, les *Recherches* tombent entre les mains de Dilthey, tout puissant professeur à l'Université de Berlin, qui s'y intéresse parce qu'il croit y reconnaître le développement d'idées à lui, Dilthey, qu'il avait publiées

1. *Ideen*, p. 204.

2. *Ibid.*, p. 175.

3. *Krisis*, p. 400.

4. *Ideen*, p. 161.

5. *Ibid.*, p. 163.

quinze ans plus tôt (1894) (1) dans une étude où il opposait à la psychologie « explicative » issue de Hume une psychologie « descriptive et analytique », visant à une « compréhension » plus directe du « vécu » (2). C'est de là que sort le sujet si souvent posé en France à tant de candidats à des examens ou à des concours : *Expliquer et comprendre*. Dilthey appuie donc Husserl et cherche à le faire nommer par le Ministère *Ordinarius* à Göttingen où il enseignait dès 1901, mais comme *Extraordinarius* et *apud Mathematicos*, c'est-à-dire dans le voisinage immédiat de Hilbert. Mais l'Université lui refuse la chaire et l'admet seulement en 1906 comme *persönlicher Ordinarius*. Cela dure jusqu'à la fin de 1915. Dans l'intervalle, beaucoup faisaient le voyage de Göttingen pour y entendre les leçons de Husserl, en particulier Scheler, déjà « habilité », mais non Heidegger, retenu par une bourse d'études à l'Université de Fribourg où il deviendra « docteur » (1913) puis « habile » (1915) sous l'autorité de Rickert, néo-kantien de l'école dite badoise. Heidegger avait cependant, dès 1909, entrepris la lecture des *Recherches*, car il en attendait de la lumière sur Brentano, dont la Dissertation de 1862 sur *la signification multiple de l'étant d'après Aristote* avait été pour lui la révélation de la philosophie. Voici comment il raconte lui-même l'épisode : « Des *Recherches logiques* de Husserl j'attendais une stimulation décisive pour l'intelligence des questions soulevées par la Dissertation de Brentano. Mes efforts restaient cependant inutiles parce que (chose que je ne devais apprendre que beaucoup plus tard), je ne menais pas ma recherche comme il aurait fallu. Quoi qu'il en soit, je me sentais si concerné par le livre de Husserl que, dans les années qui suivirent, j'en fis une lecture incessante sans que ma vue fût suffisante quant au domaine qui me retenait captif (3). » Mais à la fin de 1915, Rickert, importuné par le grondement de la canonnade dans les Vosges et appréhendant des raids aériens sur Fribourg, demande son changement et s'en va enseigner, beaucoup plus loin des lignes, à Heidelberg, où il succède à Windelband, néo-kantien badois comme lui. C'est alors que Husserl lui succède à Fribourg (si Mahomet ne va pas à la montagne, c'est la montagne... etc.), Heidegger devenant ainsi son assistant. Il le demeurera jusqu'en 1923, ayant été, dans l'intervalle, mobilisé au service de la Première Guerre mondiale.

Si, à l'époque, Heidegger avait lu et lisait toujours avec une durable passion les *Recherches logiques* de 1900, telles qu'elles prennent

1. Dilthey, *Le Monde et l'Esprit* (Aubier, 1947), I, p. 145-245 (traduction M. Rémy).

2. *Ibid.*, p. 110.

3. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (1969), p. 82. Traduction de Jean Lauxerois et Claude Roëls in *Questions IV* nrf.

de la distance par rapport à la psychologie, il est en revanche interloqué par la constitution du vécu, devenue en 1913 la tâche essentielle de la phénoménologie. D'abord par la prétendue évidence phénoménologique des données hylétiques, comme si le bleu du ciel n'était pas seulement au ciel où il est, mais se trouvait aussi, en tant que « matière impressionnelle », logé dans la conscience. Mais aussi par celle de la structure noético-noématique du vécu, comme dimension radicale de l'être même. C'est que le fil d'Ariane, dans l'analytique du *Da-sein*, n'est pas comme pour Husserl, une psychologie qui demeure « rigoureusement parallèle » (1) à sa phénoménologie mais le *péri psychês* d'Aristote, dont Husserl pensait qu'il n'était, phénoménologiquement parlant, qu'un balbutiement encore primitif. En d'autres termes, les Grecs, selon Husserl, auraient malheureusement manqué de phénoménologie. Pas du tout, dit Heidegger : c'est seulement le vécu au sens de Husserl qui leur est foncièrement étranger. « Les Grecs, grâce au ciel, n'avaient pas de vécu (2). » Heidegger reviendrait donc de l'« idéalisme transcendantal » de Husserl à ce que celui-ci tenait pour le « réalisme naïf », ou, comme il aimait dire, philosophiquement « irresponsable » d'Aristote, dont seulement Descartes, avec son sens de la « responsabilité philosophique », se serait libéré, encore que gauchement, par la découverte de l'*Ego cogito* ? A vrai dire le *péri psychês* est, pour Heidegger, tout le contraire d'un « réalisme naïf ». Lorsque Aristote dit : *hè psychè ta onta pôs esti panta* (3), il ne veut quand même pas dire que, voyant un arbre ou l'imaginant, je deviendrais, par là, arbre moi-même, mais que l'arbre vu m'est directement présent, au point que je « suis » la présentété même, qu'elle soit esthétique, fantastique ou même anamnétique de l'arbre en question, au sens de la parole de Parménide :

Le Même, en vérité, est à la fois penser et être.

Parménide, par là, ne professe ni l'idéalisme ni le réalisme, car il est en deçà des deux, ce qui ne veut nullement dire qu'il n'ait pas déjà originellement distancé l'un et l'autre.

Pour en revenir à l'arbre, ce « pommier en fleurs au milieu du jardin », il est là tel qu'aucune cloison, pas plus hylétique que noétique, ne m'en sépare, au sens où Descartes, cloisonnant en elle-même la conscience, doutait le plus sérieusement du monde de ce qu'il appelait l'« existence » de l'arbre, qui ne pouvait « exister » que de l'autre côté de la cloison. Pour Aristote, ce n'est pas l'arbre

1. *Méditations cartésiennes*, p. 27.

2. *Nietzsche*, I, p. 95.

3. *Péri psychês* : la psychè est à sa façon tous les étants autant qu'ils sont.

qui « existe », mais plutôt la *psychè* qui « ek-siste » jusqu'à lui. C'est pourquoi, dans l'*Ethique à Nicomaque*, *psychè* est électivement le sujet du verbe *alètheuein* (1), qui dit l'ouverture à l'Ouvert-sans-retrait, où seulement les choses sont et ainsi *me* sont à découvert. Mais n'est-ce pas précisément ce que voulait dire Husserl quand il faisait de l'*intentionnalité* le trait fondamental de la conscience, réduisant toute existence à l'« inexistence intentionnelle » (2) ? C'est bien ce qu'il tentait de dire, mais sans y arriver, puisque, selon lui, il ne peut y avoir d'intentionnalité que « sur la base » de données hylétiques et « par le moyen » (3) de noèses qu'il se représentait comme les « actes » irradiés par un *fungierendes Ich* (4), un « je en fonction » pour qui la hylè elle-même a un sens fonctionnel (5), et tel que sur lui « aucune réduction ne peut plus avoir prise » (6). Quant à la fonction essentielle du Je, comme « je en fonction », elle est que tout soit, comme *Erlebnis* (vécu), « mis en relation seulement avec lui (et ceci par lui-même) » (7).

Autrement dit, partant de la psychologie qu'il avait si longtemps pratiquée à Halle avec Stumpf, Husserl n'a jamais pu digérer son point de départ. Le *péri psychès* d'Aristote n'a rien à voir avec la psychologie. C'est bien plutôt la psychologie, celle dont Husserl, bien que réfractaire, demeure encore une fois le captif, qui a beaucoup à voir, et plus qu'elle ne s'en doute, avec le *péri psychès* d'Aristote que, dirait Braque, tout le monde « exploite sans savoir que c'est lui » (8). Entendons : sans savoir *qui* il est. Dans sa recherche des *rhizômata pantôn* la Phénoménologie de Husserl, même avec la rallonge de l'intentionnalité, serait ainsi bien plutôt un déplacement de frontières à l'intérieur de l'idéalisme, dans son « affinité suprême » (9) avec la psychologie, qu'une transformation radicale, comme il le prétendait pourtant (10). D'où la question de l'*Avant-propos* à *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* — question où s'annonce le passage de la phénoménologie transcendantale à une *herméneutique* plus originelle : « Vers où, d'où, et en quelle libre dimension toute intentionalité de

1. 1139, b 15.

2. *Recherches logiques*, II, p. 506.

3. *Ideen*, p. 204.

4. *Krisis*, p. 190.

5. *Recherches logiques*, II, p. 383.

6. *Ideen*, p. 160.

7. *Ibid.*, p. 192.

8. « L'artiste n'est pas incompris, il est méconnu. On l'exploite sans savoir que c'est lui. »

9. C'est le mot de Galilée à propos du mouvement et du temps. Mais Husserl a le sentiment d'une même affinité entre la psychologie et la philosophie. Cf. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 302.

10. *Ideen*, p. 53.

la conscience pourrait-elle en effet se mouvoir, si l'homme n'avait déjà son site dans l'Ouvert ? » (1).

Ainsi, selon Heidegger, Husserl ne se dégage que *relativement* de ce contre quoi il engage la lutte. Il s'y engage même d'autant plus qu'il croit davantage s'en dégager. Mais tel est précisément, dirait Heidegger à propos de Husserl, comme il l'avait dit à propos de Nietzsche, le lot de tous les grands penseurs : *Nul ne peut sauter par-dessus son ombre* (2).

1. p. 15.

2. *Einführung in die Metaphysik*, p. 152.

HEIDEGGER VU DE FRANCE (1969)

Puisque c'est à moi qu'échoit la responsabilité du préambule (1), qu'il me soit permis de traiter librement le thème suivant : *Heidegger vu de France*.

Mais qu'est-ce que la France ? C'est peut-être le pays où, le petit peuple des étudiants ayant au mois de mai dernier manifesté comme ailleurs quelque nervosité, on pouvait lire, paraît-il, sur un mur de l'auguste Sorbonne : *Dieu est mort* – signé : *Nietzsche*. Le lendemain on pouvait lire juste au-dessous : *Nietzsche est mort* – signé : *Dieu*. A vrai dire, ils ne sont vraiment morts ni l'un ni l'autre, ayant laissé, l'un comme l'autre, des Oeuvres complètes, où l'édition du *Nachlass* pose autant de problèmes dans un cas comme dans l'autre. On peut dire cependant que les Oeuvres complètes de l'un bénéficient d'un tirage beaucoup plus abondant que celles de l'autre. La supériorité de Dieu sur moi, pensait Nietzsche – cela plaît beaucoup aux Français – peut cependant se formuler ainsi : je n'ai jamais écrit que le meilleur allemand ; au contraire : *es 'ist eine Feinheit, dass Gott griechisch lernte, als er Schriftsteller werden wollte, und dass er es nicht besser lernte*. (*Jenseits*, § 121 (2)).

1. Cf. Références (*in fine*).

2. C'est du raffinement qu'ayant voulu tâter de la littérature, Dieu ait appris le grec, et qu'il ne l'ait pas mieux appris.

Nous voilà donc en France — avec Nietzsche. Mais alors une question se pose : comment les gens de ce pays, s'ils sont des hommes de cette disposition d'esprit, ont-ils bien pu réagir à l'apparition de Heidegger ? Je ne prétends pas faire un historique de la question, depuis 1927 et même avant, car il ne pourrait être qu'anecdotique et fastidieux. Mais c'est un fait que quelques-uns en France devinrent attentifs à sa pensée, autrement que pour enrichir un sottisier. Dès lors la question rebondit : qui donc est pour eux Heidegger ? Bien que les Français passent pour ignorer cordialement la géographie, c'est géographiquement pourtant qu'ils ont pris l'habitude de le rencontrer, ayant parfois vu de lui quelques images sylvestres — et ceci à travers une fable de La Fontaine. Le titre en est : *Le Paysan du Danube*. Mais qui est le Paysan du Danube ? Ici La Fontaine ne s'explique guère. Il nous faut remonter jusqu'à Pindare. Les Français ont donc appris de Pindare que le Paysan du Danube est de la race de ces Hyperboréens, amis d'Héraclès, qui leur rendit deux fois visite et rapporta de leur pays, celui des « sources ombreuses de l'Ister », l'Olivier, qu'il planta ensuite en pays grec. Le Paysan du Danube est donc, dans la pensée des Grecs, le donateur de l'Olivier, qui ainsi n'est pas indigène à la Grèce.

Si nous passons de là à la Phénoménologie, bien des choses s'éclairent de Husserl à Heidegger, et en particulier le changement du sens de ce mot étranger. La Phénoménologie, Husserl, citoyen du pays des sciences, la présentait comme une *science nouvelle*, bien qu'elle fût, disait-il, depuis déjà plus de trois siècles : *die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie* (*Ideen* p. 118) (1). Bien des Français en sont restés à ce modernisme qui les a irrémédiablement coupés de Heidegger, pour qui la Phénoménologie est beaucoup plus la méthode naturelle et comme le « cela va de soi » de la philosophie *grecque* que l'aspiration secrète de la philosophie *moderne*. Ce fut le cas pour Sartre et même pour Merleau-Ponty, malgré le pressentiment que celui-ci avait d'une autre voie peut-être que celle qu'il avait suivie, et d'une autre dimension du Phénomène que celle qu'il avait tenté d'explorer dans une *Phénoménologie de la Perception*.

Mais il y a beaucoup plus. Ce qui ne s'éclaire que peu à peu et tardivement aux yeux des Français, c'est que la Phénoménologie au sens de Heidegger, avant même de se caractériser par un *Zurück zu den Griechen* (Retour aux Grecs), encore si énigmatique pour beaucoup, s'était déjà singularisée par une tout autre expérience du Phénomène que celle de Husserl. Sans doute la maxime directrice demeure celle de Husserl *zur Sache selbst* (2). Mais tout aussitôt Heidegger ajoute, le reprenant de Kant : *in dem Felde, wo die Sache selbst tief eingehüllt*

1. La nostalgie secrète de toute la philosophie moderne.

2. Droit à la question.

ist. (S. Z. p. 26) (1). Et là, ce qui très tôt paraît venir au premier plan, c'est l'énigme que recèle le participe *eingehüllt* qui ne dit pour tant qu'un état. Car pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi *die Sache selbst* est-elle : *tief eingehüllt* ? Kant ne se le demande pas et Husserl pas davantage. C'est seulement, semble-t-il, pour la même raison que l'égalité à deux droits de la somme des angles d'un triangle n'est pas immédiatement évidente, sans plus. Mais un peu de patience, disait Aristote, et nous voilà au but. Nous voyons au contraire dans la pensée de Heidegger se dessiner un mouvement qui rappelle à sa façon la position critique de Leibniz par rapport à Descartes. Devant l'évidence cartésienne du morceau de cire comme *extensum quid*, Leibniz s'interroge : pourquoi est-il *extensum quid* ? La réponse se laisse formuler ainsi : il ne peut être *extensum quid* que parce qu'il est plus essentiellement *sese extendens*. On pourrait dire analogiquement que, pour la Phénoménologie au sens de Heidegger, ce qui est en question n'est *tief eingehüllt* que dans la mesure où il est *sich einhüllend*, se voilant. La *Verborgenheit*, radicale au Phénomène, n'est pas un simple état, elle est : *sich verbergende Verbergung*. Ce qu'il y a ici de significatif c'est que la chose est dite très clairement dès le paragraphe 7 de *Sein und Zeit* (p. 35). Question : *Was ist das, was die Phänomenologie sehen lassen soll* ? Réponse : *Offenbar solches, was sich, zunächst und zumeist, gerade nicht zeigt* (2). Le propre du Phénomène est donc d'être essentiellement porteur d'un *Nicht* qui n'est pas celui seulement de la négation logique, mais d'un *refus* plus essentiel que la négation seulement logique. La Phénoménologie au sens de Heidegger montre ce qui précisément refuse de se montrer. On pourrait même dire que ce qu'elle montre c'est, plus précisément, dans ce qui ne se montre pas, comme un *refus* de se montrer. Celui peut-être vers lequel Héraclite faisait signe quand il disait énigmatiquement : *phusis kruptesthai philei* — à quoi, après plus de deux millénaires, quelques pages de Schelling, traitant du *Wesen der menschlichen Freiheit*, répondent encore à leur façon.

Si tel est l'*oudamôs rhêton*, l'informulé de la pensée de Heidegger, alors c'est bien cela qui distinguera si profondément l'*Ursprung des Kunstwerkes* par exemple de ce que, vers la même époque, écrivait Husserl, et qui sera publié sous le titre de : *Ursprung der Geometrie*. Sans l'expérience de cet informulable, la pensée de Heidegger demeure opaque. Elle risque même de paraître tout à fait arbitraire — qu'il

1. Dans le domaine où ce qui, dans la question, fait question, est profondement voilée.

2. Qu'est-ce donc que la phénoménologie a pour tâche de faire voir ? Evidemment ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre précisément pas.

s'agisse du *Kantbuch* ou du *Satz vom Grund*, de la *Frage nach der Technik* ou des interprétations de Hegel et de Nietzsche.

Le meilleur exemple de cette manière d'aller : *zur Sache selbst*, nous le trouverions peut-être dans la conférence publiée sous le titre : *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1). Quelques-uns ont cru pouvoir y discerner un exercice de structuralisme. La structure onto-théologique n'appartient pourtant pas à la Métaphysique comme l'égalité à deux droits appartient à la somme des angles du triangle, ou comme se réfracter selon la loi des sinus appartient à la nature de la lumière. Il s'agit bien plutôt de ce en quoi la Métaphysique : *sich gerade nicht zeigt*. En quoi elle est : *sich verbergend*. Il s'agit donc d'une interprétation *phénoménologique* de la Métaphysique. Sous la définition que l'on peut emprunter à Aristote : étude des premiers principes et des premières causes, l'interprétation cherche à dire ce qui secrètement *lanthanei*. La recherche est, devant le *phainesthai*, recherche de ce qui lui est *aphanes*, *lathon* et même, en parlant plutôt au moyen qu'à l'actif, mais non pas au passif : *elapsmenon*. Dès lors la structure onto-théologique apparaît comme l'*harmonie aphanès* de la Métaphysique elle-même. Mais cette structure n'est à son tour rien de clair, pas plus que l'être ne s'éclaire, même pensé sous l'horizon du temps. Il s'éclaire moins qu'il ne s'énigmatise, et le temps avec lui. Cézanne disait : « quand la couleur est à sa richesse, la forme est à sa plénitude ». Peut-être faudrait-il oser dire, sur le même « chemin de Cézanne » : quand la manifestation est à sa richesse, le non-manifeste est à la plénitude de son propre secret.

Quand je parle ainsi avec mes élèves, ils sont moins étonnés qu'attentifs, si du moins ils n'ont pas déjà fait trop de philosophie, c'est-à-dire trop appris sans rien avoir lu ou trop lu sans avoir appris à lire. Autrement, bien sûr, ils réfutent Heidegger aussi allégrement et aussi doctement que peut le faire un digne *Emeritus*, qu'il soit rationaliste ou existentialiste, ou qu'un débutant dans le métier, qu'il soit marxiste ou structuraliste. A moins qu'ils ne le dépassent, ce qui est un autre exercice de style.

Et pour finir il y a Nietzsche. Impossible de parler de Heidegger vu de France sans parler du *Nietzsche* de Heidegger. La France en est à sa seconde découverte de Nietzsche. La première, c'était, à la fin du siècle dernier, les traductions d'Henri Albert au Mercure de France. Gide et Valéry les lisaient. Mais depuis l'époque, les Français, peuple mobile, avaient eu le temps d'oublier Nietzsche. Ils le redécouvrent aujourd'hui dans le plus étonnant désordre, comme on a pu le voir à l'occasion d'un Congrès Nietzsche qui eut lieu en 1964 à Royaumont. Le *Nietzsche* de Heidegger n'est pas encore

1. La structure onto-théologique de la métaphysique.

traduit, ou du moins la traduction n'est pas encore publiée. Mais *Holzwege* est traduit en français depuis déjà des années, le quatrième des *non-chemins* que ce livre singulier nous propose étant précisément : *Nietzsche*. Et l'une de nos questions, la question peut-être que Heidegger pose à propos de Nietzsche n'a pas été sans éveiller à son tour quelques questions. La question de Heidegger, nous pouvons la formuler ainsi : dans son entreprise de retournement du Platonisme, Nietzsche ne fait-il que le retourner ? ou le retournement ne se libère-t-il pas, d'un mouvement tournant, du Platonisme lui-même, si bien que la *sogenannte Umdrehung des Platonismus* (1) serait en réalité *Herausdrehung aus dem Platonismus* (2), et donc *Ueberwindung*, dépassement du Platonisme ?

Je ne sais si beaucoup en France ont été à ce sujet des questionnants. Je crois que la plupart, qu'ils se réfèrent ou non à Heidegger, tiennent plutôt la philosophie de Nietzsche pour le dépassement philosophique du Platonisme, sous-entendant que la philosophie serait capable d'un tel dépassement. Heidegger, comme on sait, est plus réservé. Sans doute Nietzsche finit-il pas réduire, dans les derniers mois de sa vie lucide, l'opposition platonicienne *wahre Welt — scheinbare Welt* à l'opposition plus radicale de *Welt* et *Nichts*. Dès lors ce n'est plus seulement l'*on*, mais le *mê on* au sens de Platon qui n'est plus lui-même qu'un *ouk on*, et le Monde, celui qui vraiment nous concerne, ne souffre plus d'aucun dédoublement, si bien que le prétendu retournement est un dépassement. Mais, dit Heidegger, ce dépassement n'est-il pas à son tour rétablissement du Platonisme lui-même dans une nouvelle figure ? Car, lisons-nous dans *Vorträge und Aufsätze* (p. 122-123), si la profusion à laquelle aspire la Grande Nostalgie dont il est question dans *Zarathoustra* est finalement l'apparition du devenir lui-même dans la figure de l'Eternel Retour de l'Identique, alors même Nietzsche ne serait encore que : *der Zügelloseste Platoniker*, le plus effréné des Platonisants, et en cela peut-être : *der letzte Metaphysiker*.

La merveille est ici, continue Heidegger, que la philosophie de Nietzsche ne manque nullement du trait par lequel Nietzsche caractérise toute la Métaphysique antérieure, et qu'il nomme en français l'« esprit de ressentiment » et en allemand *der Geist der Rache*. La nouveauté est que ce nouveau ressentiment, avec son « regard venimeux » ou son « mauvais œil », a maintenant pour objet, à travers le Platonisme ce qui, selon Nietzsche, en est la version populaire. Ce sera donc en un *gegen* qu'il résumera toute sa philosophie : *Hat man mich verstanden ? Dionysos gegen den Gekreuzigten* (3).

1. Retournement du platonisme.

2. Sortie du platonisme, par un mouvement tournant (*Nietzsche* I, p. 233).

3. M'a-t-on compris ? Dionysos contre le Crucifié.

Est-ce là parole de dépassement ? N'est-ce pas plutôt, encore une fois, dévotion à un *noir serpent*, celui-là même dont la tête avait été prétendument tranchée, dans *Zarathoustra*, par la morsure d'un jeune pâtre ? Heidegger écrit dans *Vorträge und Aufsätze* (p. 72) : *die Metaphysik lässt sich nicht wie eine Ansicht abtun* (1). Peut-être pourrait-on dire en écho : *der Geist der Rache lässt sich nicht mit einem blossen « Beiss zu » abschaffen* (2). Peut-être, pour surmonter la haine, faut-il bien plutôt ce que dit dans l'intraduisible un mot cher à Heidegger, celui qu'il reprend à Maître Eckhart pour en changer un peu le sens : *Gelassenheit*. Voilà ce qu'en France quelques-uns ont senti ou du moins pressenti, sinon encore médité.

Le mot *Gelassenheit* est intraduisible. Il a été traduit cependant par : sérénité. La traduction ne convient pas trop, car si l'on voulait de là retourner à l'allemand, sérénité conduirait bien plutôt à *Heiterkeit*. Un lecteur plus attentif avait proposé un tout autre mot : acquiescement, où le *quies* latin répond davantage à l'apaisement que comporte en effet *Gelassenheit*. Mais là encore acquiescement se traduirait plutôt par *Zustimmung, Einwilligung*. C'était déjà le sens latin de ce vocable fort prisé, semble-t-il, par Cicéron : *tu cum es commotus, acquiescis, assentiris, approbas*. Heidegger, c'est bien connu, n'est pas trop cicéronien. Quand je lis *Gelassenheit*, je me dis à moi-même — tacitement, bien sûr — encore un autre mot, venu du latin au français en passant par l'italien et qui enchantait Ernst Jünger, le mot : *désinvolture*. C'est un mot difficile à entendre. Si on voulait le repérer dans la langue allemande, peut-être arriverait-on quelque part entre *Unbefangenheit* et *Ungeniertsein*. Un ami français me disait un jour : « La désinvolture, c'est une façon élégante d'être grossier ». Heidegger n'est, à vrai dire, pas plus que le Danube et son Paysan, ni l'un ni l'autre. Serions-nous alors aiguillés vers *Unbefangenheit* ? Oui et non, si désinvolture peut répondre à *Gelassenheit*. Car *lassen, gelassen* au sens de Heidegger n'est pas exclusif de *gefangen* au sens de *umfasst, umzäunt, angefangen sein*. *Gelassenheit*, c'est en effet aussi *Umfängnis* : *Denn der Wesensstand des Dichters gründet nicht in der Empfängnis des Gottes, sondern in der Umfängnis durch das Heilige* (3) (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 67). Hölderlin nomme la chose : *das leichte Umfängen* (4).

Gelassenheit pourrait donc être désinvolture ? Mais peut-être les Français pensent-ils ici la désinvolture d'une manière trop subjective.

1. On ne se défait pas de la métaphysique comme d'un point de vue.

2. L'esprit de ressentiment, on n'en vient pas à bout avec un simple « Mords-le ! ».

3. Car l'état du poète ne s'en tient pas à la visitation du dieu, il réside bien plutôt dans l'embrassement par le sacré.

4. L'embrassement léger.

Dans la pensée de Heidegger, ce qui est essentiellement désinvolté c'est en effet moins l'homme que l'être lui-même. Comme la Rose d'Angelus Silesius : *das Sein ist ohn' Warum*. Et c'est de ce *sans pourquoi* qu'est l'être que, porteuses d'histoire, ses époques *jäh aufspringen wie Knospen* (1) (*Satz vom Grund*, p. 154). La *Gelassenheit* serait donc de la part de l'homme : s'ouvrir à la désinvolture de l'être, dont c'est son affaire à lui, l'être, non la nôtre, qu'il ait pu être si longtemps et nous être : être de l'étant.

Ouverture à la désinvolture de l'être, telle fut peut-être, dans un lointain qui nous demeure pourtant insolitement proche, la pensée d'Héraclite. Peut-être en vivons-nous encore, au sens où Braque dit du grand artiste que « tout le monde l'exploite sans savoir que c'est lui ». La proximité d'Héraclite, c'est Hölderlin qui, pour la première fois, l'éprouve à la mesure d'un destin, puis Hegel, puis Nietzsche — Héraclite, disait Nietzsche, dans *Ecce homo, in dessen Nähe überhaupt mir wärmer, mir wohler zu Mute wird als irgendwo sonst*. Heidegger ne cherche ni à se réchauffer, ni à se ragaillardir au contact d'Héraclite. Il ne se le choisit pas non plus, ainsi que le fait Hegel, comme son héros. Plus proche de Hölderlin que de Hegel et de Nietzsche, il tente de l'entendre d'une oreille grecque, non pour l'amour du grec, mais à la fois : *zurück zu den Griechen und über das Griechische hinaus* (2). Et c'est peut-être ainsi que Heidegger est, au sens de quelques Français, l'homme de la grande désinvolture, celle de l'être même, tel que, depuis les Grecs, il ne cesse de s'ouvrir en clairière dans l'étant. Une telle désinvolture se déploie bien en deçà de l'apparition de l'être comme être de l'étant qui n'est que l'une de ses époques, bien que ce ne soit qu'à travers cette époque de l'être, dont nous vivons encore au-delà de son terme, qu'un avenir nous est peut-être destiné, si l'histoire de l'être garde en sa tradition *die stille Kraft des Möglichen* (3).

Ce ne sont là que des nuances. Mais c'est, disait Husserl, de telles nuances que dépend ce qui, pour la philosophie, est passage, et ce qui lui est impasse. S'il est une leçon de Husserl à laquelle Heidegger est toujours resté résolument fidèle, je crois bien que, plus que toute autre, c'est celle-là. On évoque parfois la puissance de sa parole ou de sa pensée, et c'est sans doute avec raison. La faiblesse n'est pas son fort, dirais-je, en parodiant un peu Valéry. Dans l'asthénie où s'énervé, vacarme inconsistant, la prétendue « philosophie contemporaine », il porte à nouveau sur les choses la sobriété du « regard athlétique » que Hölderlin honorait chez les Grecs. Mais le secret de la puissance, dans le domaine de la pensée, est de culminer

1. Eclatent soudain comme des boutons.

2. En un retour aux Grecs jusqu'au dépassement de l'expérience grecque elle-même. Cf. *Questions IV*, nrf, p. 137.

3. La force douce du possible.

en une liberté dont la loi est le sens des nuances. Pascal parlait à ce propos d'*esprit de finesse*, ou mieux encore d'*esprit de justesse*. Peut-être est-ce par là que Heidegger devient peu à peu, au pays de Pascal, sinon un auteur populaire, du moins un maître dans le plus difficile des métiers, celui de distinguer là où d'autres confondent, en pensant, en nous apprenant à penser l'Identité comme Différence. *Identität und Differenz*. Ainsi brille le vert-argent de l'*eilaia kallistephanos* venu aux Grecs du Haut Danube. Ainsi apparaît l'*on hê on*, l'étant-être, ainsi parle la Philosophie, parole secrète et simplicité dédoublée, nuance et seulement nuance. Mais alors les Français se retrouvent eux-mêmes au plus haut niveau en s'ouvrant à un art de dire dont le destin est peut-être de passer par la France. Ils écoutent. Car, disait en s'en émerveillant un de nos poètes que surent reconnaître comme grand quelques-uns parmi les vôtres,

*Car nous voulons la nuance encor
Pas la couleur, rien que la nuance,
Oh ! La nuance seule fiancée
Le rêve au rêve et la flûte au cor.*

II

1

QU'EST-CE QUE L'EXISTENTIALISME ? (1945)

Le public connaît surtout l'existentialisme par son expression romanesque ou dramatique. Elle lui assure une publicité qu'il n'a pas toujours cherchée. En réalité, l'existentialisme est une philosophie à laquelle on prête, à tort ou à raison, un prolongement politique. Il nous a paru opportun de définir cette doctrine, les présuppositions qu'elle contient et les conséquences humaines et sociales qu'elle entraîne. Aux questions que nous lui avons posées, M. Jean Beaufret, qui a récemment consacré à l'existentialisme des études qui nous dispensent de le présenter, a bien voulu faire les réponses que nous soumettons, en toute impartialité, à nos lecteurs.

I

Philosophe de profession, M. Jean Beaufret pose d'emblée le problème central :

— Est-ce vraiment une doctrine, l'existentialisme ? On rassemble sous ce nom plusieurs philosophies qui s'apparentent en effet par certains points communs : celles de Kierkegaard, de Jaspers, d'Heidegger à la rigueur, celle de Gabriel Marcel, celle de Sartre. Somme toute, le problème de l'existentialisme est de faire de la philosophie une enquête ayant pour but de tirer au clair l'énigme de l'existence *humaine*

ou, comme disait Pascal, le problème de la condition de l'homme. C'est bien au fond le but de toute philosophie ; mais le plus souvent la philosophie n'arrive à l'homme qu'à travers des généralités (sur Dieu, le monde, les lois de la nature ou de la vie). Répudiant ce détour abstrait, l'existentialisme, au contraire, n'attend la lumière que d'une épreuve directe. Tel qu'il cherche, dans les *Pensées*, à s'empoigner lui-même, Pascal est déjà un héros de l'existentialisme.

N'a-t-on pas justement appelé Kierkegaard le Pascal du Nord ?

— La tentative de saisir l'homme sur le vif est on ne peut plus évidente chez Kierkegaard, dont on fait, à juste titre, l'initiateur de l'existentialisme. C'est d'ailleurs ce qui ressort de nombreux textes de son *Journal* : « au lieu de me bourrer à fond des systèmes philosophiques et de construire un monde où je ne vivrais pas et dont je ne serais que le montreur pour d'autres », il s'agit « de trouver une vérité qui en soit une pour moi ». Ou encore : « tout se passe chez les philosophes comme chez tout le monde ; dans leur existence quotidienne ils se servent de catégories complètement différentes de celles qu'ils établissent dans leurs constructions spéculatives, et ce n'est nullement dans les principes qu'ils proclament avec solennité qu'ils puisent leurs consolations ».

Mais après Kierkegaard...

— L'enjeu reste le même. Ainsi pour Jaspers, aujourd'hui recteur de l'Université de Heidelberg, être philosophe ce n'est pas chercher à tirer au clair l'objectivité des choses mais « par un coup d'audace, entrer à force dans le fondement encore inexploré de la certitude que l'homme peut avoir de lui-même ». Plus proche de nous enfin, Sartre ne définissait-il pas, il y a quelques semaines, l'existentialisme comme une doctrine affirmant que « dans l'homme l'existence précède l'essence ». Entendons : l'homme n'est pas là pour réaliser une nature préétablie (bonne ou mauvaise) qu'on pourrait connaître à partir d'autre chose, car c'est seulement dans la mesure où il est là d'abord que quelque chose commence. Ainsi y a-t-il dans l'existentialisme un sens aigu de la subjectivité, une préoccupation de ne pas noyer le « penseur » — Kierkegaard dit le « penseur subjectif » — dans l'objet de sa pensée, un souci constant de reprendre tous les problèmes à partir de l'homme dont ne peut venir à bout « aucun système des choses ».

Ne présente-t-on pas parfois trop exclusivement l'existentialisme comme une philosophie de l'angoisse ?

— Pour les uns c'est un hommage, pour les autres une critique : ces gens qui promènent leur angoisse du Café de Flore à la Rhumerie

Martiniquaise. Il faut serrer la question d'un peu plus près. L'angoisse, ce n'est pas une pose gratuite, c'est la mise à nu de ce qu'il y a de tragique dans la vie. Mais quand ? Ici les philosophes diffèrent ou plutôt se complètent.

Pour Kierkegaard l'abîme de l'homme est que l'homme, de fond en comble, est liberté. Nul mieux que lui n'a mis à nu le pathétique violent de la liberté. S'imaginera-t-on qu'on est jeté à ceci ou à cela par la nécessité qui porte l'eau à l'évaporation ou un fil à l'incandescence quand certaines conditions sont réalisées ? Etre homme, au contraire, c'est refuser de subir. L'homme est le point où tout l'avenir est encore suspendu. Tel Adam au seuil du péché, il est, dit Kierkegaard : « la possibilité où tout est également possible ». D'où ce vertige de l'angoisse kierkegaardienne, qui n'est pas perte de soi dans on ne sait quels transports, mais, au contraire, conquête de soi jusqu'à sentir enfin, avec le plus de profondeur et d'exactitude possibles, ce que Bossuet appelait très bien « le sérieux incompréhensible de la vie humaine ».

Toutefois, si l'homme est, de fond en comble, liberté, il n'est pas que liberté, mais, précisera Heidegger, liberté aux prises toujours avec une certaine « situation de fait » ; Jaspers dira dans le même sens que l'homme est toujours « en situation ». Ce n'est donc pas à coup de décisions arbitraires qu'on se fait soi-même, mais en liaison étroite avec les conditions qu'impose à chacun son « être-au-monde » et le fait qu'il est au monde en telle et telle qualité : père, médecin, patron, ouvrier... Or être-au-monde a la brutalité d'un fait sans rime ni raison. Pourquoi cela, en effet, plutôt que — pourquoi pas ? — rien du tout ? Pascal déjà « entrainé en effroi » de se trouver ainsi « jeté dans une île déserte et effroyable » sans qu'on puisse savoir ce pourquoi ici plutôt que là, et maintenant plutôt que lors. Telle est l'angoisse non plus de Kierkegaard mais de Heidegger, angoisse non plus devant la liberté mais devant le fait abrut d'« être là », alors qu'après tout pourquoi pas le néant radical ? D'ailleurs le néant, n'est-ce pas la vérité même de la vie, s'il est vrai que l'homme en vie n'est là que pour mourir ? La mort, en effet, pour Heidegger, n'a rien d'un accident qui surviendrait du dehors : elle est l'étoffe même de la vie, l'imminence, en elle, d'un danger sans cesse mûrissant...

N'est-ce pas là tout de même se complaire volontairement dans un nihilisme morbide ?

— « Ni le soleil ni la mort, disait La Rochefoucauld, ne se peuvent regarder fixement ». Pourquoi déprécier, plutôt que l'audace de l'aigle, qui, dit-on, regarde le soleil en face, ce regard d'aigle où le philosophe se jette tout entier face à face avec la mort ?

Si paradoxal que cela puisse paraître, cette philosophie de l'angoisse serait donc une philosophie du courage ?

— Courage, oui, d'aller sans se perdre soi-même jusqu'au bout de la désillusion au lieu de se ménager à point des refuges truqués. Inexplicablement engagé dans le monde, mais pour y faire une carrière d'homme libre et d'autant plus libre que l'angoisse lui ouvre plus largement dans l'inconscience universelle une brèche de lucidité, voilà l'homme selon l'existentialisme.

Mais dès lors, à quel système de valeurs cet homme pourra-t-il se référer ?

— Vous me demandez, somme toute, si l'existentialisme est une morale. A vrai dire, non. L'existentialisme ne définit aucun système de valeurs. S'il donne du sens à la vie, c'est par la connaissance aiguë que ce mortel qu'est l'homme est *libre* de fond en comble, d'un bout à l'autre, de part en part.

Disons-le dès maintenant : l'existentialiste, précisera M. Beaufret, peut fort bien retrouver à travers son expérience un système de valeurs et, pourquoi pas ?, les valeurs traditionnelles ?

*
* *

Au cours d'un premier entretien, M. Jean Beaufret avait cherché à dissiper toute confusion sur l'existentialisme en montrant qu'il fallait y voir non pas une invention du moment, mais l'expression d'une pensée philosophique ayant son histoire. Il ne faut toutefois pas hésiter à actualiser le débat en examinant les rapports de l'existentialisme avec les différents systèmes de valeurs qui sollicitent aujourd'hui l'adhésion des consciences : christianisme et marxisme, en premier lieu. Que penser, d'autre part, du soupçon d'affinités avec le fascisme, que certains ont cru pouvoir faire peser sur l'existentialisme ?

II

— Vous avez écrit, à la suite de notre première conversation, nous dit M. Beaufret, qu'un système de valeurs traditionnelles pourrait s'accommoder de l'existentialisme...

— Je pensais, par exemple, aux valeurs chrétiennes ; dans le sens où l'on peut, avec Höffding, tenir la religion pour « gardienne des valeurs ».

— Croit-on vraiment pouvoir, sur la base de l'existentialisme, liquider la vieille querelle de la foi et de l'incroyance ? Pour un homme en qui l'expérience chrétienne est l'étoffe même de la vie, comment voulez-vous que l'existentialisme ne soit pas le témoin de cette expérience ? De même, ceux qui n'ont pas la foi chrétienne en feront-ils l'expression d'autres convictions ; ainsi pour Sartre l'existentialisme est-il foncièrement *athéisme* : dépouillé des « espérances » que lui prodiguent les religions, que l'homme vive sa vie d'homme, à son poste d'homme, parmi les hommes, dans ce monde-ci qui est le seul monde, et c'est tout. Gabriel Marcel, au contraire, verra dans ce parti-pris un « refus luciférien » : pour lui, la vie est vécue comme espérance, et la mort laisse pressentir une « mystérieuse hospitalité ». Somme toute, l'existentialisme est une façon d'avoir la foi et, tout aussi bien, de ne pas l'avoir.

Si certains chrétiens, comme Gabriel Marcel, ont pu relier l'existentialisme à la spiritualité chrétienne, quelle est la position de la pensée marxiste à son égard ?

— Les marxistes paraissent prendre ombrage de son affirmation résolue de la subjectivité comme liberté. La fonction du marxisme est, en effet, de ramener l'homme au plus près de la situation concrète à laquelle il appartient historiquement. Chacun a sa place dans le combat où, du fait de sa condition sociale, tout homme ne peut qu'être engagé : voilà le marxisme. D'où méfiance à l'égard de ce libre choix dont les existentialistes peuvent sembler faire parade. En réalité, pour un marxiste, tout est déjà choisi, et parler de choix c'est se préparer à trahir. De plus un marxiste ne verra pas dans l'angoisse une révélation métaphysique de la condition humaine, mais un phénomène historique témoignant de la « mauvaise conscience » de la bourgeoisie à un moment donné de son évolution.

Jean-Paul Sartre a-t-il pris parti à cet égard ?

— Sartre s'est toujours défendu d'être, dit-il, un « social-traître ». Pour lui, l'angoisse, dépouillée de tout romantisme, mesure très simplement en chacun l'ampleur des responsabilités qu'il assume en s'engageant. La liberté de s'engager, loin d'être un prétexte commode pour changer de camp, peut être la garantie d'un maximum de vigueur dans l'engagement.

Cette possibilité d'indétermination qui subsiste tout de même à l'arrière-plan ne peut-elle cependant se fixer sur d'autres objectifs ?

— C'est, en somme, le problème des rapports entre l'existentialisme et le fascisme et plus particulièrement avec le nazisme que vous me suggérez ainsi de poser. Il est de fait que l'on a parfois suspecté

l'existentialisme d'être « l'hiéroglyphe d'un fascisme qui n'ose s'avouer tel ». Malraux fait dire à l'un des héros de *l'Espoir* : « un homme actif et pessimiste à la fois, c'est ou ce sera un fasciste, sauf s'il y a une fidélité derrière lui ».

Qu'il y ait en effet, dans l'existentialisme, volonté d'action sur un certain fond de désillusion, sans définition à l'arrière-plan d'un système de valeurs, c'est ce qui frappe à première vue. Si les Allemands se sont précipités au fascisme, c'est peut-être bien pour fuir le vide qui s'était creusé derrière eux. C'est la solution extrême du désespéré : s'il a du cœur, il ne lui reste plus qu'à s'accomplir lui-même dans une mort où il se consume héroïquement.

De là, comme on fait flèche de tout bois, à trouver son bien dans une philosophie qui paraît faire de la mort le but de la vie, il n'y avait qu'un pas... Heidegger, par exemple, a certainement été l'objet de la part des nazis d'une sorte de captation. C'est en effet le sort de la pensée abstraite que de produire au niveau du concret des fruits dans lesquels elle refuse ensuite de se reconnaître, devant lesquels cependant elle ne peut décliner toute responsabilité. Mais les nazis trouvaient tout aussi bien la justification de leurs réactions instinctives ailleurs que chez Heidegger : dans les *Elégies de Duino* ou les *Sonnets à Orphée* de Rilke, dans cette glorification que font si volontiers les Allemands de ceux qu'ils appellent *die Frühvollendeten* — les jeunes poètes purifiés tôt par la mort : Kleist ou Novalis, par exemple...

Tout était bon pour ces désespérés : « prêts, comme le dit encore Malraux, à toutes les erreurs pourvu qu'ils les paient de leur vie ».

Vous avez parlé de captation à propos de Heidegger. Est-on donc mal fondé à en faire, comme cela s'est dit, le philosophe officiel du parti nazi ?

— Très mal, certainement. Il y aurait, à ce propos, bien des choses à élucider, ne fût-ce que l'incorporation peut-être hâtive, dans l'existentialisme en général, du philosophe que je tiens pour le plus important du monde contemporain. Il y aurait surtout lieu d'établir des faits, et d'étudier une pensée non seulement à travers les œuvres écrites, mais encore l'enseignement oral. Inscrit, certes, au parti nazi en 1933, mais seulement après avoir accepté d'être élu recteur sur les instances de son prédécesseur menacé, il démissionnait de sa charge quelques mois plus tard pour ne pas céder aux services de Rosenberg qui exigeaient le départ de deux professeurs, le juriste Wolf et le médecin von Möllendorf, l'un israélite, les deux anti-nazis. Je dois ces précisions à M. Towarnicki, attaché au centre-école d'animateurs de notre armée d'occupation, qui se réserve d'ailleurs de publier bientôt un historique complet de la question.

Il ressort des cours professés par Heidegger à l'Université de Fribourg, dans une atmosphère souvent troublée, que le développement de sa pensée est une vivante critique du biologisme de Rosenberg, qui était, lui, le philosophe officiel du parti nazi, alors que Heidegger s'était vu refuser tout droit de publication.

Pour Rosenberg, par exemple, la culture est le produit et comme la transpiration des aptitudes physiologiques et raciales de l'homme. Ces aptitudes constituent, tout au plus, une réserve d'énergie à exploiter dans le cadre étroit d'un utilitarisme national. Heidegger proclamait au contraire du haut de sa chaire magistrale, dès son premier cours de rectorat : « L'univers spirituel d'un peuple n'est pas dans l'édification extérieure d'une culture ou dans un arsenal de connaissances et de valeurs utilitaires, mais sa dimension, son envergure spirituelles lui garantissent seules sa grandeur ».

Pour conclure sur l'existentialisme ?

— Conclure ? Ne nous hâtons pas de clôturer trop tôt les systèmes : il ne peut rien en résulter de bon ni pour la pensée ni pour l'action. Laissons à l'existentialisme sa chance. Sa vérité peut y trouver son compte : autant que de passé, elle est faite d'avenir. Cet avenir, nous ne serons pas de trop à nous tous pour en faire quelque chose d'humain.

C'est sur ce propos que nous avons remercié M. Jean Beaufret d'avoir distrait quelques instants de son enseignement pour répondre à nos questions avec autant d'obligeance que de lucidité.

Henry Magnan

VERS UNE CRITIQUE MARXISTE
DE L'EXISTENTIALISME
(1946)

L'horizon philosophique, littéraire et même politique est aujourd'hui tout rempli du tumulte qui se fait autour de l'existentialisme. Existentialisme et humanisme, existentialisme et marxisme, existentialisme et catholicisme, existentialisme et personnalisme : autant de débats qui se proposent à nous sous des formes terriblement abstraites, et d'autant plus obscures que le mot existentialisme est plus mal défini.

Est-il donc indéfinissable ? Faut-il ne voir dans l'existentialisme qu'un « mouvement » sans rigueur doctrinale et dont les conséquences sont imprévisibles ? Ou trop prévisibles, étant connue l'extrême docilité de tout ce qui manque de rigueur aux puissants courants de l'esprit réactionnaire ? Faut-il admettre au contraire que l'existentialisme comporte un contenu de vérité intrinsèque ? Telles sont les questions que la *Revue Socialiste* se doit de poser, en sollicitant les réponses de ses lecteurs.

Une erreur à ne pas faire est de confondre l'*existentialisme* avec ce que M. Las Vergnas, dans un essai de pamphlet visant à mettre à mal l'auteur de la *Nausée*, appelle le *Sartrisme*. Sartre s'est lui-même expliqué sur ce point. D'une façon générale, ce qu'il écrit n'engage que lui, et rien n'est plus inexact que de le travestir en chef d'une nouvelle école ou en pontife d'une nouvelle église.

Une autre erreur est de rattacher à l'existentialisme certaines localisations géographiques telles que le Café de Flore. Il est exact

que des écrivains, des artistes, ou tout simplement des gens dont l'esprit n'était pas trop oisif se sont rencontrés au Flore et y ont rencontré Sartre et ses amis. Mais on peut y voir tout aussi bien les personnalités des mondes les plus divers. La « faune du Flore » ne peut être étiquetée *existentialiste*.

Le mot existentialisme vient de forcer les portes bien gardées du Vocabulaire de la Société Française de Philosophie. Vous l'y trouverez dans la prochaine édition. La précédente avait accueilli le mot Surréalisme.

Mais enfin que trouve-t-on dans l'existentialisme ? Je crois que tout le monde peut se mettre d'accord sur les points suivants :

1) Affirmation de la *subjectivité* comme point de départ de toute recherche. La subjectivité, c'est le *Cogito* de Descartes ou le *Pour Soi* de Sartre. Partir de la subjectivité, c'est mesurer ce qu'il y a de réel et de positif dans l'expérience non selon la dimension matérielle de l'objet, mais selon la dimension d'intériorité qui caractérise la conscience.

2) Cette subjectivité toutefois ne restaure en rien le sujet isolé et vide de tout objet que certains croient pouvoir dénoncer dans l'existentialisme. Le sujet est ici caractérisé de fond en comble par son être-au-monde, donc n'existe pour lui-même qu'aux prises avec une nature et pris dans un tissu de rapports sociaux. C'est ce dernier point que l'on exprime souvent en disant de la subjectivité qu'elle est essentiellement intersubjectivité.

3) Non seulement la subjectivité n'existe positivement que pour elle-même, mais elle s'annonce à elle-même comme liberté. Cette liberté n'est nullement la nécessité comprise de Spinoza ou de Hegel — ni l'irrésistible liberté du courant de conscience bergsonien. C'est le pouvoir de rompre une alternative, de se choisir soi-même, donc de s'engager dans une responsabilité qui ne doit rien à rien d'extérieur.

4) Une si entière liberté qui confie l'homme à lui-même autant qu'il est possible se déclare dans le sentiment de l'angoisse. On peut se livrer sur le thème de l'angoisse à mille développements pathétiques. On peut aussi réduire l'angoisse à la simple conscience que rien d'extérieur à l'homme ne peut suppléer son courage dans l'œuvre qu'il lui revient de mener à bien. L'homme libre comme être-au-monde, au-delà de quoi, plus rien — voilà l'angoisse.

5) Si le ressort le plus intime de la subjectivité est la liberté de l'homme comme être-au-monde, l'histoire humaine devient alors le mode essentiel selon lequel se manifeste « la force silencieuse du possible » dit Heidegger, c'est-à-dire, de « ce que peut un homme » disait M. Teste. Que le monde soit régi par un déterminisme sans fissure, cela ne rend pas tout fait l'avenir. A l'homme de puiser

en lui la lucidité et le courage de mener à bien les tâches qu'il fait siennes. L'histoire ne se suffit pas à elle-même. Le véritable levier de l'histoire, c'est la conscience, dans la mesure où elle ne cesse de fournir de son propre fond la trame d'historicité subjective que pré-suppose, pour prendre un sens, toute objectivité historique.

*
* *

A l'existentialisme tel que nous venons de le définir dans ses traits généraux, ce ne sont pas les critiques qui manqueront. Elles se firent jour des points les plus opposés de l'horizon philosophique. Rappelons les principales :

1) Ce fut d'abord la critique catholique. Le problème est ici assez complexe. A vrai dire, devant l'existentialisme, la pensée catholique, plus encore qu'elle ne fait valoir une critique, revendique une priorité ! Les premières manifestations de l'esprit concret qui anime les recherches de Sartre ou de Merleau-Ponty — ce retour à l'expérience directe que l'homme peut avoir de lui-même — n'est-ce pas chez les pionniers du renouveau de la foi catholique, menacée de stérilité par l'abus de la scolastique, qu'il faut aller les chercher ? La querelle de l'*immanentisme* constitue à cet égard un épisode significatif. La recherche de ce qu'il y a de pensant dans toute pensée, l'illumination de la foi par la vie n'ouvrent-elles pas un accès direct à la vérité religieuse ? Certains n'hésiteront pas à voir dans la philosophie de Maurice Blondel pour qui, dit très bien Gabriel Marcel, « la pensée pensante ne se constitue que par une sorte de ravitaillement incessant qu'assure sa perpétuelle communication avec l'Etre même », le modèle de la réflexion existentialiste. — Dans le même sens que Maurice Blondel, Le Senne, Lavelle et surtout Gabriel Marcel accueilleront le plus volontiers du monde les thèmes transmis par Kierkegaard, fût-ce à travers Jaspers et Heidegger. N'est-il pas légitime, en effet, de faire flèche de tout bois, et de voir dans l'athéisme lui-même, pour peu qu'il fasse l'aveu d'un malaise, un cryptogramme de l'acte de foi ?

Ce n'est donc pas à l'existentialisme en général, mais à l'usage qu'en font certains modernes, que s'en prendront les philosophes chrétiens. Au fond, tout espoir de réconciliation n'est pas perdu. La Sagesse de l'Eglise est patiente. Plus d'un parmi les existentialistes rentrera au bercail. Le ton de Malraux, dans *La Lutte avec l'Ange*, permet d'attendre beaucoup du désespoir lucide. Il suffira donc de dénoncer, avec la sévérité qui convient d'abord au père du fils prodigue, les « erreurs » que l'« esprit luciférien » inspire à Sartre. Toutefois la sévérité ne va pas ici sans une secrète admiration — phénomène

bien caractéristique de la conscience religieuse. Bien sûr, on multipliera les mises en garde. *La Croix* signalera dans la philosophie nouvelle un danger « plus grave que le rationalisme du XVIII^e siècle et le positivisme du XIX^e siècle ». Mais quel beau sujet ! Quel étonnant mariage de la plus vivante vérité et de la plus pernicieuse erreur ! Quel pathétique détour du chemin qui mène au salut ! Les chrétiens, qui retrouvent en Sartre la liberté donnée enfin à de secrets mouvements qu'ils compriment en eux-mêmes, se reconnaissent à la dérobée dans l'existentialisme comme dans un miroir dangereux.

Tandis que le marxisme constitue devant eux un corps étranger et réfractaire, une irréductible troublante de la foi, une irrémédiable pétrification du cœur, une communion sacrilège, l'existentialisme au contraire, déjà labouré par l'angoisse, promet une riche moisson de foi.

2) Une autre critique consiste à dénoncer dans l'existentialisme une infiltration germanique dans la pensée française. Il y a là un phénomène qu'un certain Pervicax, qui s'est accordé le voile du pseudonymat, croit devoir dénoncer au public. Déjà Lachelier, Boutroux et Renouvier s'étaient faits les hérauts du kantisme, André Gide (entre autres) celui de la pensée nietzschéenne, Bergson celui d'un romantisme dont il faut chercher l'origine dans Novalis, Schelling et Schopenhauer. Pervicax ne souffle mot du kantisme de Lachelier et de Boutroux. Il s'agit sans doute d'un germanisme de bonne compagnie. Mais Schelling, Novalis, Schopenhauer, Nietzsche, c'est le mauvais germanisme. Eh bien, c'est de ce mauvais germanisme que Pervicax, tel Charlemagne faisant passer les bons élèves à sa droite et les mauvais à sa gauche, dénonce le triomphe dans l'existentialisme. Sartre n'est parmi nous que le porte-parole d'un *irrationnalisme* foncièrement opposé au parti-pris de clarté qui fait la vertu de toute philosophie authentiquement française. « Ressaisissons-nous », dit-il à tous ceux de « nos jeunes penseurs » qui lui paraissent suspects de faire — à leur insu certainement — le jeu de l'ennemi. Mesurons le danger qui nous guette. « Pensons clair, pensons français et nous agirons droit ».

Pour préciser la nature de ce danger, Pervicax ne recule pas devant d'audacieuses assimilations. On pose d'abord en principe que le nazisme « n'a été que la forme la plus virulente du Pangermanisme ». Mais l'existentialisme ? C'est bien simple. La philosophie de Heidegger, « d'esprit essentiellement germanique » et que Pervicax conduit hardiment jusqu'à une mystique du chef, n'est pas autre chose que « la métaphysique même du nazisme ». Il suffit pour s'en assurer d'invoquer le témoignage de ceux des jeunes nazis qui y ont cherché une nourriture à leur goût. Joseph de Maistre trouvait déjà dans Platon de quoi alimenter le dogmatisme et l'autoritarisme spirituel dont il s'est fait le doctrinaire. Léon Brunschvicg y trouvera exactement

le contraire. Le ferons-nous passer pour un disciple inconscient de Joseph de Maistre ? Avec la méthode de Pervicax, tous les espoirs sont permis... Mais assez sur ce point. Remarquons simplement que certains philosophes marxistes, comme M. Henri Mougín, feront leurs des argumentations analogues. Un récent numéro d'*Europe* nous rappelle que, comme dans la chanson, « Heidegger ment, Heidegger est allemand ». A quoi bon dès lors étudier les « idées (?) » (1) de Heidegger ?

3) Sans donner le moins du monde dans le chauvinisme intellectuel dont l'existentialisme a provoqué la censure, M. Ferdinand Alquié pose, à propos de Heidegger et de Sartre, quelques graves questions. Ce qui le frappe chez Heidegger et, sans doute, chez quelques autres, c'est moins le refus de l'expérience chrétienne ou l'importation non contrôlée de l'esprit d'outre-Rhin que le refus de la métaphysique rationaliste. Donnant congé à la fois à la religion et à la raison, l'existentialisme se condamne à un *Cogito* sans clarté et sans espoir. « On pourrait ici penser à un Descartes qui, ne parvenant pas à dépasser le *Cogito*, demeurerait toujours en la Méditation Seconde, ou à un Hegel qui, sans le secours de la dialectique, ne pourrait détacher sa conscience de l'objet ». L'existentialisme, dit-il encore, est une philosophie où *l'on se reconnaît souvent sans se retrouver jamais*. Comprenons bien Alquié. Pour *se retrouver*, il faut non seulement se mettre en prise sur soi-même — à cela, l'existentialisme pourvoit très bien — mais opérer aussi par là une libération assez analogue à celle que la pensée religieuse définit sous le nom de *salut*. Mais là, vigilance ! Un crime libère : « Ça m'a fait un bien fou ». A vrai dire, une telle libération peut n'intéresser qu'une partie de nous-mêmes et n'apporter qu'un soulagement provisoire. La libération authentique suppose au contraire un retour complet et conscient de l'homme à lui-même. Or, à ce retour, comment la raison pourrait-elle rester étrangère ? C'est le faible de l'existentialisme, que ce parti-pris de refuser l'usage de notre meilleur instrument de liberté. D'où l'incomplétude de Sartre : « Sans doute a-t-il le droit de préférer à l'étude de la connaissance celle de la *Nausée* ou du sadisme. Mais il devrait alors situer sa description par rapport à l'homme total qui, s'il est parfois sadique, est aussi mathématicien ».

4) Une dernière critique enfin peut être faite à l'existentialisme d'un point de vue marxiste. Comment en effet un marxiste recevrait-il sans quelque défiance une philosophie qui invoque volontiers le patronage de Kierkegaard, qui affirme de l'homme qu'il est essentiellement subjectivité, et qui fait de l'histoire le théâtre de la liberté ? Que devient dès lors le matérialisme dialectique par lequel seulement Marx fit

sortir le socialisme de l'utopie et des chimères ? Or cette critique possible a-t-elle été faite ? Non, à mon avis, car je ne crois pas qu'on puisse attribuer la dignité d'une critique aux quelques parti-pris *anti-heideggeriens* et *anti-sartristes* que les *Lettres Françaises* par exemple ont proposés au public. Reprocher à Sartre, comme le fait Roger Garaudy, d'avoir le « mépris de la science », ou de présenter les choses de telle sorte qu'elles ne sont pas comme un travailleur les reconnaît quand il s'en sert comme outils, est-ce bien sérieux ? Ironiser avec Henri Lefebvre sur la « profondeur dans un verre d'eau » où se noie volontairement l'existentialisme, et donner le conseil d'« admettre immédiatement » ce que l'existentialisme s'évertue à mettre en question, n'est-ce pas condamner toute recherche dans son principe ? Réduire l'angoisse, avec Mme Edith Thomas, à un malaise bourgeois, quelle estime est-ce faire des sombres accents de Lucrèce ? Enfin s'en remettre à des métaphores giratoires qui présentent le métaphysicien comme un écureuil prisonnier de sa cage ou un chien courant après sa queue, c'est cabrioler et non philosopher.

Il faut donc reprendre la question de fond en comble. L'erreur a été de croire que l'existentialisme tel qu'il se présente aujourd'hui peut être traité par les quelques arguments dédaigneux qui ont suffi en effet à liquider, dans la morale bergsonienne par exemple, une imposture réactionnaire. Que le corps de l'homme, démesurément agrandi par la Science, attende un supplément d'âme, cette « idée (?) » pouvait plaire à M. Caillaux, qui en fit en effet le plus grand cas dans une étude écrite pour un hebdomadaire de Bourse. Aucun socialiste ne se reconnaîtra en elle. Devant l'existentialisme, soyons plus réservés. Avant de le travestir en une philosophie rétrograde, à nous d'en étudier le contenu spécifique pour ne juger qu'à bon escient. Il n'est pas a priori impossible que les contradictions de notre époque soient aperçues comme jouant un rôle décisif dans la floraison des métaphysiques de l'angoisse. Il est en tout cas certain que la simple épreuve de lucidité à laquelle nous convions nos lecteurs ne peut qu'être souhaitée par le marxisme, car le marxisme ne connaît d'autre discipline que le respect de la vérité.

MAURICE MERLEAU-PONTY

(1961)

Maurice Merleau-Ponty est mort brusquement. Nous avons demandé à Jean Beaufret, qui fut son ami, de parler de lui.

Il venait de m'écrire, moi de lui répondre, mais ma lettre reste sans réponse et ses livres sont là qui témoignent de sa présence. Je ne lisais pas toujours tout de suite. J'omettais souvent de le remercier de me les avoir envoyés. « *A propos, as-tu reçu Signes ?* » — « *Mais oui, je commence à lire.* » Rien ne pressait. Nous savions bien que nous avions le temps.

Nous n'avions même pas été « camarades d'études » comme il le fut avec quelques autres. S'il était de presque un an mon cadet, il avait précédé de deux ans à l'Ecole Normale le provincial que je suis sans doute resté et, à Louis-le-Grand, je n'avais fait qu'apercevoir le brillant khâgneux qu'il était, comme, à l'Ecole, le non moins brillant agrégatif. La rencontre n'eut lieu qu'un peu plus tard, un jour que je remontais de Chaminadour jusqu'à l'Ecole Normale où il était alors à ce Centre de documentation sociale qui dura jusqu'en 1940. Je crois qu'il y avait remplacé Jean Cavaillès, et qu'il y fut à son tour relayé par Raymond Aron. Je ne me suis aperçu qu'après coup qu'un dialogue avait commencé. De quoi parlions-nous ? Je me rappelle seulement qu'entre nous, qui nous connaissions si peu,

venait soudain d'éclore cet inexplicable climat de sympathie qu'on appelle plus tard amitié. Car c'était bien de cela qu'il s'agissait déjà quand nous nous retrouvons à Compiègne, vers la fin de la « drôle de guerre ». Avant la dispersion de mai 1940, il était évident que nous étions très fraternels en un certain mode de l'humour.

Jamais nous ne nous sommes beaucoup vus. Point n'est besoin de tant se voir pour être amis, et « *ce n'est pas proprement absence quand il y a moyen de s'entr'advertir* ». Ce mot de Montaigne m'inscrit aujourd'hui dans une solitude. Mais chaque fois que nous nous retrouvions, soit pour « prendre un verre ensemble », soit au milieu des siens, la même amitié de plus en plus certaine tenait à nouveau toute la place, et nous nous quittions sans même avoir songé à aborder tel ou tel prétexte que nous avions trouvé pour motiver notre rencontre. J'ai l'air de parler de moi. C'est de lui que je parle. Le temps était alors sans durée et sans poids, s'il ne s'égarait dans la magie surréaliste du hasard, comme cette soirée encore toute proche, où, tandis que nous causions pour rien, on tentait de lui voler sa voiture en stationnement tout près, et qu'alors amusés, nous faisons connaissance avec le monde insolite des rondes de nuit et du remorquage d'après minuit. Nous n'avions fait jusque-là que le frôler et nous étions au beau milieu, comme dans les aventures imaginaires de l'enfance.

Etions-nous d'accord ? Oui certainement sur le fond. Quel fond ? C'est bien difficile à dire. Il se peut que le mot *existentialisme* ait à un certain moment concrétisé notre entente. Qu'entendions-nous par là ? Durant un temps, j'avais cru que ce mot ne pouvait guère convenir qu'à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Mais ce n'était décidément pas de cela qu'il s'agissait. Peut-être l'existentialisme apparut-il après la deuxième guerre mondiale comme le surréalisme après la première. Mais la réaction, tamisée peut-être par la formation universitaire, était moins poétique qu'éthique. « *Vous me rappelez un peu*, disait alors Heidegger, *ce jeune ami qui, après la publication de Sein und Zeit, me demandait : "Quand écrirez-vous une éthique ?"* » L'existentialisme serait, a-t-on dit, une philosophie dans laquelle « l'existence précède l'essence ».

Sous ce langage un peu chiffré, il faut comprendre que la liberté humaine est plus radicale que toute fixation subie. Mais c'est bien vite dit, car l'inverse, en un sens, n'est pas moins vrai, et toute la *Phénoménologie de la perception* institue ce renversement. « *La philosophie de l'existence n'est pas seulement, comme le croirait un lecteur pressé... la philosophie qui met dans l'homme la liberté avant l'essence. Ceci n'est qu'une conséquence frappante, et, sous l'idée du choix souverain, il y avait, chez Sartre même, comme on le voit dans L'Être et le Néant, l'idée autre, et à vrai dire antagoniste d'une liberté qui*

n'est liberté qu'incorporée au monde, et comme travail accompli sur une situation de fait... Dès lors... l'existence dévoile, face à la liberté, toute une nouvelle figure du monde, le monde comme promesse et menace pour elle, le monde qui lui tend des pièges, la séduit ou lui cède, non plus le monde plat des objets de science kantien, mais un paysage d'obstacles et de chemins, enfin le monde que nous « existons » et non pas seulement le théâtre de notre connaissance et de notre libre-arbitre. »

Rien n'illustre mieux ces lignes de 1956 qu'un texte qui parut dix ans plus tôt dans *Les Temps modernes*, et que l'ami, à l'époque, m'avait demandé de lire avant qu'il soit publié. Il y évoquait déjà toute la distance qui sépare la situation subie de la liberté dont les yeux sont enfin ouverts. Au lendemain de la Libération, pouvions-nous méconnaître que nous avions, des années durant, vécu l'avant-guerre en sachant sans savoir ? *« Nous avons secrètement résolu d'ignorer la violence et le malheur comme éléments de l'Histoire... Au-delà de ce jardin si calme où le jet d'eau bruissait depuis toujours et pour toujours, nous avons cet autre jardin qui nous attendait pour les vacances de 1939, la France des voyages à pied et des auberges de jeunesse qui allait de soi, pensions-nous, comme la terre elle-même. »* C'est ainsi que, dans la liberté en situation, s'enfle l'équivoque du mythe, mythe édénique dans un cas, conte cruel dans l'autre, et dont la destruction est toujours le plus étrange des réveils. Car alors, *« à voir les choses de près, on ne trouve nulle part des coupables et partout des complices »*, rien n'étant pleinement évident qu'après la catastrophe dont rien non plus ne nous préserve dans un monde où les conditions d'une « liberté effective » sont encore à réaliser. *« Jusque-là, la vie sociale restera ce dialogue et cette bataille de fantômes où l'on voit soudain couler de vraies larmes et du vrai sang. »* Le titre de l'essai auquel j'emprunte ces lignes est : *La Guerre a eu lieu*.

Nous vivons ainsi dans la non-transparence qui est l'étoffe même de notre vie. La métaphysique a beau jeu de tout prétendre tirer au clair pour nous inciter d'autant mieux à l'ardeur d'un combat qui serait *« déjà gagné dans le Ciel ou dans l'Histoire »*. Pour une philosophie qui ne se croit pas plus profonde que la vie, rien n'est jamais chose faite, et même les conditions de la « liberté effective » ne nous sont pas dictées d'avance. Mais si la philosophie se perd à vouloir composer l'alphabet du monde, il nous revient d'autant plus, à nous hommes, d'être en éveil. Car le monde n'est pas comme l'ont cru Barrès et Maurras pour qui le fond est désespoir, *« un tumulte insensé sur lequel paraissent quelques formes fragiles et précieuses »*. Au désespoir réactionnaire s'oppose la foi sans illusion de l'homme

de gauche par laquelle « nous joignant aux autres et joignant notre présent à notre passé, nous faisons en sorte que tout ait un sens, nous achevons en une parole le discours confus du monde ».

De cette appartenance profonde qui refuse le non-sens et qui est foi en l'homme, à nous de surprendre et d'entendre les *Signes*. Merleau-Ponty nous a par deux fois proposé des recueils qui correspondent à deux phases de sa vie. Ce n'est pas par hasard si, douze ans après le recueil de 1948, *Sens et Non-sens*, son dernier livre a simplement pour titre *Signes*. Le signe n'est pas autre chose que le sens. Il est le sens dans sa brièveté d'énigme. Mais le signe des signes, au cœur même de l'énigme, c'est l'homme lui-même, celui précisément qui sait sans savoir, dans le plein du monde où il est de sortie, âme et corps à la fois. La métaphysique dissocie volontiers l'âme du corps pour les marier ensuite, à moins qu'elle ne préfère rabrouer l'un ou l'autre. La situation, dès lors, s'éclaircit bien en apparence, mais c'est dans la destruction de l'essentiel, c'est-à-dire pour l'unique profit des écervelés décerveleurs qui portent par principe les choses humaines dans le climat simpliste du fanatisme.

L'âme n'est pas cependant, selon le mot de Diderot, « l'âme d'un grand mannequin qui l'enveloppe », car, au contraire, lisons-nous dans *Signes*, « c'est par son corps que l'âme d'autrui est âme à mes yeux ». Cette âme qui est corps par la profondeur d'un visage ouvert et qui s'anime par la parole, quel système en atteindra jamais le fond ? Et quelle violence pourra jamais totalement la méconnaître ? Même la brute est un homme mystifié, et si la police a pour métier de le réduire, la philosophie n'est pas là pour prêter main-forte à la police. Encore moins pour en dialectiser le concept comme il lui arrive parfois de le faire. Car si Force et Violence sont des éléments de notre monde, qui parierait qu'elles soient le mot de l'énigme ?

La vocation de la philosophie, au sein du monde des hommes, est avant tout de se rendre attentive à l'énigme de l'implicite qui se dérobe en lui, mais à partir duquel seulement tous ses efforts, disait Balzac, « tendent à je ne sais quel mystère de civilisation ». Cette phrase de Balzac plaisait à l'auteur de *Signes* qui la cite parfois. Tel Renoir au travail devant la mer, qui peignait des lavandières, en demandant alors autre chose à la mer que ce qu'il avait sous les yeux, ainsi le philosophe rétrocede du spectacle immédiat pour faire venir jusqu'à nous quelque chose de si fondamentalement autre que sa pensée le met en œuvre plutôt qu'il n'en donne la formule. C'est cet « impensé » que Merleau-Ponty cherche à évoquer à propos de Husserl dans un texte publié dans le recueil qui commémore en 1959 la naissance du philosophe. « Quand Husserl termine sa vie, il y a un « impensé » de Husserl qui est bel et bien à lui, et qui pourtant ouvre sur autre chose. »

A travers ces lignes, on croit entrevoir le sens du livre en chantier et dont le titre s'était imposé à lui, l'été dernier, comme une évidence : *Le Visible et l'Invisible*. Nous avons récemment parlé de ce livre à propos de la difficulté d'écrire un livre articulé en chapitres qui ne seraient qu'autant de dissertations d'agrégation mises bout à bout. Le nom de Heidegger fut alors évoqué entre nous, et qu'il n'ait pas donné la « suite » de *Sein und Zeit*. Plus essentielle qu'une telle suite était à nos yeux le « renversement » qui remonte aux sources mêmes de la possibilité d'écrire. C'est d'ailleurs la lumière d'une phrase de Heidegger qui le guidait dans la recherche d'un « impensé » de Husserl. La rencontre avec cette lumière était, dans son esprit, en liaison directe avec une remise en question de plus en plus radicale.

Où aurait conduit cette remise en question ? Qui de nous maintenant peut le dire ? D'un dialogue si brutalement interrompu, il est cependant plus vrai d'attendre un avenir que de s'en remémorer le passé. Car l'avenir est ouvert à ceux qui regardent en face. De cette droiture qui maintenant nous manque, Martin Heidegger, à la fois proche et lointain, attentif et clairvoyant, savait quelque chose, et je ne puis mieux faire que transcrire ici quelques lignes d'une lettre où il me dit sa tristesse. « *Bien que je n'aie pas personnellement connu Merleau-Ponty, je devinais en lui, par ce qu'il disait et par ce qu'il se proposait, un esprit libre et franc qui savait ce qu'est l'affaire de la pensée et ce qu'elle exige... Notre consolation doit être de nous dire que l'ami qui vient de mourir a tracé une piste authentique de pensée véritable jusqu'au domaine qui n'a jamais été atteint par le vacarme et l'agitation des affairistes.* »

L'« ÉNORMITÉ » DE HEIDEGGER

(1974)

Votre « approche de Heidegger », comment a-t-elle commencé ?

— Je pense qu'il y a eu, au départ, la volonté de comprendre ce que je ne connaissais pas. Personne ne m'avait jamais parlé de Husserl, au cours de mes études. Mais les premiers écrits de Sartre à son sujet m'avaient vivement impressionné. Quelques années après mon agrégation, j'ai donc décidé de me mettre à étudier la phénoménologie. Et cette découverte de Husserl m'a mené dans les parages de Heidegger. J'avais d'abord lu *Qu'est-ce que la métaphysique ?* sans en comprendre un seul mot... Et puis j'ai commencé à travailler, entre 1942 et 1944, à Lyon, avec un ami qui avait publié dans la revue *l'Arbalète* la traduction d'un fragment de *Sein und Zeit*, livre qui n'avait pas encore été édité en français. Cet ami était responsable, dans la Résistance, d'un service de faux papiers, et c'est au milieu des faux papiers que nous lisions ensemble *Sein und Zeit*...

Et c'est à la fin de la guerre que vous avez rencontré Heidegger pour la première fois ?

— Oui, exactement en septembre 1946. L'année précédente, j'avais appris qu'il était toujours à Fribourg, en découvrant une photo dans un hebdomadaire. Je lui ai fait parvenir une lettre. Avec toutes les difficultés qu'on peut imaginer, car il n'y avait pas de communication postale entre l'Allemagne et la France, il a pu me répondre. Nous nous sommes donc rencontrés à Todtnauberg, dans la Forêt-Noire, où il passait l'été.

Dans le climat de l'immédiat d'après-guerre, n'était-ce pas un personnage politiquement « suspect » ?

— Je savais très bien que Heidegger était une personnalité très « décriée », mais pour des raisons que je connaissais mal, comme tout le monde d'ailleurs à l'époque. En arrivant à Todtnauberg, je me demandais qui était au juste l'homme que j'avais devant moi et quelle avait été véritablement son attitude au cours des années qui venaient de s'écouler. Aujourd'hui, il me semble qu'une mise au point est encore nécessaire. Il est clair qu'en 1933 Heidegger a cru que l'Allemagne, avec le nazisme, naissait à elle-même. Ses illusions paraissent avoir duré jusqu'au début de 1934, époque à laquelle il démissionne des fonctions de recteur que ses collègues, à l'unanimité, lui avaient demandé d'assumer en mai 1933. Ses rapports avec le nazisme se limitent ainsi à dix mois de coopération administrative et d'accord publiquement proclamé. On peut penser que c'est beaucoup trop. Mais on ne peut oublier que ces quelques mois furent suivis de douze années de retrait au cours desquelles son enseignement de professeur et son silence d'écrivain l'ont rendu assez intolérable au pouvoir pour qu'en 1944 il soit éloigné de l'Université, éloignement reconduit par les autorités d'occupation. Si vous me permettez une dernière précision, Heidegger, en 1937, est officiellement invité par Emile Bréhier, puis par Jean Wahl, à participer à divers colloques de philosophie. Ils ne le jugent donc pas « coupable » de son ralliement momentané. Sans doute ne savent-ils pas, à cette date, ce que deviendra le nazisme. Pourquoi, en 1945, reprochent-ils soudain à Heidegger de ne pas l'avoir su dès 1933 ? Ceux qui écrivent l'histoire auraient parfois intérêt à s'y reporter.

Qu'est-ce qui vous avait poussé à rencontrer Heidegger ?

— Ce qui m'intéressait, à l'époque, c'était de découvrir auprès de lui ce que je croyais être l'arrière-plan de l'existentialisme de Sartre, qui se réfère à Heidegger dans *l'Etre et le Néant*. Or je me suis vite aperçu que je faisais fausse route. En effet, chez Sartre, on trouve au premier plan l'opposition de l'Etre et de la valeur ; l'Etre est ce qu'il y a de compact, d'engluant, et la valeur, en tant que « trou dans l'être », nous libère de cette compacité, « les valeurs, dit-il, se lèvent comme des perdrix au pas de la liberté ». Or, chez Heidegger, il ne s'agit plus de comprendre comment la valeur nous sauve de l'Etre, mais ce que dit l'Etre lui-même quand il commence à parler, dans cette langue qui est la sienne initialement, à savoir le grec.

C'est-à-dire ?

— Eh bien ! On peut dire que la différence entre Heidegger et n'importe quel autre philosophe, c'est que pour lui la philosophie n'est pas une problématique universelle ni le résultat d'une disposition

qui ferait partie de la nature de l'homme en général, mais à proprement parler une spécialité grecque. Etre philosophe, c'est en quelque sorte redevenir Grec. Toute l'histoire de la philosophie n'est qu'une perpétuelle variation sur la thématique instituée par les Grecs, qui est la thématique même de l'Etre. Cet apport grec se manifeste très clairement dans un dialogue de Platon comme l'*Hippias majeur*. La question posée est : « Qu'est-ce que le beau ? » Mais les réponses d'Hippias ne concernent toujours que ce qui est beau, une belle fille par exemple. Et puis il finit par dire que ce qu'il y a de plus beau, c'est l'or, parce que grâce à l'or on peut se procurer ce qu'il y a de plus beau. Alors Socrate lui demande à nouveau : « Mais enfin, entre la question « Qu'est-ce qui est beau ? » et « Qu'est-ce que le beau ? », tu ne vois pas de différence ? — Pas la moindre », répond Hippias.

Je pense que sur cet exemple on voit très bien comment chez Platon tout le mouvement de la pensée consiste ici à faire porter le regard non plus sur la chose belle, mais sur l'être même du beau. C'est précisément ce que Heidegger appelle penser la différence de l'Etre et de l'étant. Et cette forme de pensée sur l'essence, particulière aux Grecs, constitue la philosophie. Heidegger dit volontiers qu'il n'y a pas de philosophie chinoise. Il ne veut pas dire par là que les Chinois ne sont pas des êtres pensants, mais que la pensée en Chine n'a pas pris cette figure singulière qu'elle a revêtue en Grèce, à savoir la philosophie.

Quelle est la conséquence principale de ce « retour aux Grecs » ?

— Pour aller à l'essentiel, je pense que « l'énormité » de Heidegger à notre époque c'est d'être le premier depuis bien longtemps à cesser de s'imaginer que le chemin qui conduit à la philosophie passe par la science. Pour lui, l'important, au cours de l'histoire, c'est bien plus le contre-coup de la philosophie sur la science que la prétendue influence de la science sur la philosophie. Il l'exprime très clairement dans la *Question de la chose*, où il écrit : « La grandeur et la supériorité de la science de la nature aux seizième et dix-septième siècles réside en ceci que tous les chercheurs d'alors étaient philosophes. Ils comprenaient qu'il n'y a pas de pur fait, mais qu'un fait n'est ce qu'il est qu'à la lumière du concept qui le fonde et selon l'ampleur d'une telle fondation. En revanche, la caractéristique du positivisme dans lequel nous nous trouvons depuis quelques dizaines d'années, et aujourd'hui plus que jamais, est qu'il prétend se tirer d'affaire avec des faits ou d'autres faits nouveaux, tandis que les concepts seraient de simples expédients dont on a besoin à l'occasion mais avec lesquels on ne doit pas s'engager trop loin, car ce serait de la philosophie. Le comique, ou plus exactement le tragique, de la situation présente de la science est d'abord que l'on croit pouvoir vaincre le positivisme par le positivisme. »

J'ajouterais que, actuellement, ceux que l'on appelle philosophes sont tout simplement des parasites des sciences. Ils gravitent autour des sciences, vivent à leur remorque, que ce soit la mathématique, la biologie, le freudisme. Or Freud, par exemple, n'est pas un philosophe. C'est un très grand médecin, un « bienfaiteur de l'humanité », tout ce qu'on voudra, mais pas un philosophe.

N'est-ce pas le signe que la philosophie, comme le dit aussi Heidegger, arrive à son terme ?

— En fait, ce terme est déjà derrière nous. Il ne suffit pas que certains continuent à se prétendre philosophes pour que la philosophie continue d'exister. Aux yeux de Heidegger, elle a épuisé sa dernière possibilité avec Nietzsche, dans la mesure où la philosophie de Nietzsche se caractérise par le retournement du platonisme, qui, lui, est le départ de la philosophie en tant que telle. Une fois le retournement nietzschéen opéré, que reste-t-il à faire ? Retourner le retournement ? Alors, on en revient au platonisme...

RENCONTRE AVEC HEIDEGGER

(1981)

Le début de mon amitié avec Léon Pierre-Quint date du temps où je commence à lire Heidegger (1941). Jusqu'ici je crois qu'il ne lui était guère arrivé de rencontrer de philosophes au sens universitaire du terme, car il n'avait, pour l'Université, aucune déférence. Je me rappelle qu'un soir à Anjouin c'était même moi (qu'il tenait pour un *outsider*) qui la défendais devant lui. Cela n'avait bien sûr nullement détourné son goût de la philosophie, comme l'atteste son assiduité au cours de Bergson sur Spinoza au Collège de France, peu avant la première guerre mondiale. Mais Spinoza et à sa façon Bergson n'étaient-ils pas, comme Proust et Gide en littérature, « hors ligne » ? Avant 1941 à mon sens aucun « philosophe » n'avait donc fait partie de son entourage amical — qui était plutôt littéraire et aussi politique — le terme étant à entendre indépendamment de toute activité, de sa part, directement partisane.

A partir de 1942, j'avance cependant pas à pas dans la lecture de Heidegger que je vois pour la première fois en septembre 1946. C'est ainsi qu'en 1947 *Fontaine*, qui n'était précisément pas une revue philosophique, publie dans son dernier numéro, à la suite de la seconde moitié de la *Lettre sur l'Humanisme* (que j'avais reçue au début de l'année 1947 et que venait de traduire mon ami Joseph Rovin), un texte un peu frondeur que j'avais écrit sous le titre :

Heidegger et le problème de la Vérité. C'est la lecture de ce texte qui donna à Léon occasion de m'adresser la lettre du 20 janvier 1948 qui figure à la présente Exposition. De cette époque il me reste deux lettres : une d'Emmanuel Levinas qui m'approuve sans réserves, une de Pierre-Quint qui me pose des questions.

Qu'ai-je répondu ? J'avoue qu'il n'en demeure aucune trace ni par écrit, ni dans le souvenir. Quelques années passèrent où nous nous voyions souvent, Léon et moi. C'est au cours de ces années qu'il me communiqua les notes qu'il avait prises autrefois au cours de Bergson. Il avait l'intention de les publier, à quoi je l'encourageai, avec un très bon texte de lui sur Spinoza qu'il me communiqua aussi. La publication n'eut pas lieu à cause d'une clause du testament de Bergson dont je lui avais fait part, mais qui ne me paraissait pas insurmontable, car il ne s'agissait pas d'un « écrit » de Bergson, mais d'un témoignage d'auditeur à la lecture duquel on reconnaissait merveilleusement le « parlé ». Par le texte que j'avais en main j'entendais Bergson dire, à propos de la critique par Spinoza du concept cartésien de volonté : « il y a des actes, il n'y a pas d'actes de volonté ; le mot volonté est toujours de trop. » De mon côté je lui racontais comment j'arrivais à m'entretenir avec Heidegger, malgré l'absence de courrier entre France et Allemagne et la difficulté de franchir la frontière. Comme on le voit d'après sa lettre de janvier 1948, c'était le recours de Heidegger au concept d'angoisse comme introduction à la philosophie qui fascinait Pierre-Quint, prêtant l'oreille à travers Baudelaire à une prose inhabituelle :

Ange plein de gaité, connaissez-vous l'angoisse...

Ceux que parfois visite l'angoisse — ainsi parlait Heidegger en 1929 dans la leçon inaugurale de son enseignement à Fribourg — n'en sont nullement désemparés comme ceux qui ont peur mais, rabroués de toute présomption, son appel les convoque à une responsabilité délivrée des alibis, aussi majestueux que généralement pharisaïques, que fournissent aux hommes le péché ou, dans un sens moral, la faute, et qui est la sérénité plus secrète du rapport à l'œuvre. Si l'angoisse est révélation du rien, encore faut-il dire : *ex nihilo omne ens qua ens fit* — c'est du rien que prend naissance tout étant comme étant, mais selon le mode dégrisé de la finitude, et non dans l'emphase de donner à autrui des leçons. Le poète en a le plus clair des savoirs, mais qui ne lui est insolitement proche quand, à ses risques et au lieu de se laisser accaparer par des ambitions et des besognes de métier, il se cherche dans le non-frayé un chemin qui ne lui est distinctement prétracé nulle part ? C'est ainsi que Heidegger n'a pas plus craint de déplaire à beaucoup en acceptant, en un temps de détresse et sans l'avoir souhaité, la charge du Rectorat de son université qu'il n'a hésité à déplaire aux puissants en la résignant avant terme, ce

qui était, comme fit en son temps Socrate au dire de Platon, « rentrer chez lui plutôt que de s'associer à une iniquité ». Il a par là déplu à tout le monde, sauf à quelques-uns. On peut certes théâtraliser les choses différemment, mais alors il n'est pas trop sûr que la vérité y trouve son compte.

Je crois qu'ici Léon-Pierre Quint avait deviné l'essentiel, lui qui n'était pas hanté par la crainte du péché et que j'ai connu parfaitement inaccessible à la crainte. C'est sans doute pourquoi, sans que je le lui aie recommandé d'aucune manière, il décide en 1955 d'être personnellement présent à la Rencontre de Cerisy où Heidegger ouvrit les débats par la conférence *Qu'est-ce donc que la Philosophie ?* Je le vis arriver dans sa *onze* légère, égal à lui-même, comme si sa venue allait de soi. Il prit place parmi les autres en auditeur silencieux, mais je crois que je répondis à ses vœux en lui proposant de rencontrer Heidegger à part de tous les autres. J'étais seul présent à cet entretien.

De quoi allait-il être question ? Je n'en savais trop rien d'avance. Ce fut à propos de l'angoisse que s'engagea le dialogue. Heidegger, merveilleusement intuitif, avait aussitôt reconnu en son visiteur quelqu'un qui, sans nul souci de se documenter, comprenait à demi-mot ce qu'autrefois il avait pu dire et qu'il n'avait pas répété. Non, l'angoisse n'est pas ce malaise psychique dont traite la pathologie et dont il faudrait fixer la nature dans un ébranlement intime, quitte à en cantonner l'épicentre quelque part. Elle est *Ausstrahlung*, irradiation ou mieux *clairière* de l'angoisse (*Lichtung*), mais dans un rapport à ce qui demeure en elle *réservé*. Non pas, disait Heidegger en souriant, au sens de la *reservatio mentalis*, chère à la casuistique. Mais si l'ennui ou la joie manifestent *aussi* une présence panique de l'étant, à la différence de ces « dispositions » (*Stimmungen*), l'angoisse garde en elle un secret en tant qu'elle ne nous manifeste l'étant qu'en révélant en lui, non moins originelle, la possibilité du *rien* comme, dit *Etre et Temps*, « le plus extrême *pas encore*, en avant duquel tous autres ont leur place ». Si la mort est un nom reconnu pour ce *rien*, l'angoisse n'est pourtant pas délectation morose, mais clairvoyance insigne. Je me remémorais les paroles de Heidegger en 1929 : « Dans la nuit claire du *rien* que révèle l'angoisse, c'est là seulement que commence à percer la manifesteté originelle de l'étant comme tel : qu'*étant* il y ait, et non pas *rien* ». Le monde n'en est pas appauvri. L'angoisse n'est pas restriction du champ. Elle l'ouvre au contraire à la mesure d'un monde. Découverte du rien, elle nous fait d'autant plus présent le monde, avec tout ce qu'il comporte en possibilités, qu'*être-au-monde* n'est, en chacun de nous, précisément que ce *rien* à peine différé. Par là l'homme est l'étant à qui, s'il n'est jamais trop tard,

il n'est surtout jamais trop tôt pour se manifester en ce qu'il peut et selon le rapport à l'œuvre, dans le souci constant de ne pas devenir, disait Nietzsche, « trop vieux pour ses vérités et pour ses victoires », bien que le plus souvent, lisons-nous aussi dans *Etre et Temps*, ce soit « encore inachevé qu'il atteint son terme, si ce n'est dans la décrépitude de l'usure. »

Tandis que nous parlions ainsi presque à voix basse, le soir peu à peu tombait sur nous :

Le soir change sens et image,

avait dit, cher à Heidegger, Trakl. Bientôt allait sonner la cloche qui rassemblerait à dîner tous ceux qui s'étaient transportés à Cerisy soit pour se faire valoir en réfutant Heidegger, soit en spectateurs de Heidegger en France, et sans vouloir « connaître autre chose de lui que son visage » en sorte que, comme l'écrit encore Descartes à propos d'une invitation précisément en France, on l'y avait voulu « seulement avoir... comme un Eléphant ou une Panthère, à cause de la rareté, et non point pour y être utile à quelque chose. » Léon n'était d'aucun de ces deux bords. Et c'est pourquoi, un soir de septembre 1955, Heidegger fut amicalement attentif à un visiteur qui, comme un plus jeune son aîné, écoutait de sa part et jusqu'au silence une parole pour laquelle il n'avait pas besoin de glose. Entre eux c'était l'entente. Car l'un et l'autre se trouvaient être de la race de ceux qui surent se dire à eux-mêmes, comme se le dit un jour Valéry : « Angoisse, mon véritable métier. »

RÉFÉRENCES

I

A propos de l'existentialisme. « Confluences », nouvelle série, n^{os} 2-6, Lyon, 1945.

La philosophie existentialiste. Inédit. Conférence faite à l'université de Manchester à l'occasion du 150^e anniversaire de la naissance de Kierkegaard, en mai 1963.

Martin Heidegger et le problème de la vérité. « Fontaines » n^o 58, Paris, 1947.

Heidegger et le monde grec. « L'Arc », Cahiers méditerranéens, n^o 2, Aix-en-Provence, printemps 1958 (texte écrit à l'occasion de la Conférence d'Aix, *Hegel et les Grecs*, 1958).

La pensée du rien dans l'œuvre de Heidegger. « La Table ronde », n^o 182, Paris, mars 1964.

Note sur Husserl et Heidegger. Inédit.

Heidegger vu de France. Carl Winter, Heidelberg, 1969. Le texte présenté ici fut le préambule d'un colloque qui eut lieu à Heidelberg les 20 et 21 juin 1969. Il avait rassemblé autour de Heidegger plusieurs professeurs de diverses universités allemandes dont l'un avait demandé à l'auteur de se joindre à eux.

II

Qu'est-ce que l'existentialisme ? Entretien avec Henry Magnan, paru dans « Le Monde » les 11 et 15 décembre 1945.

Vers une critique marxiste de l'existentialisme. Paru dans « La Revue Socialiste, culture.doctrine.action » n° 2, Librairie Marcel Rivière et Cie, juin 1946.

Maurice Merleau-Ponty. Paru dans « France-Observateur », le 11 mai 1961.

L'« énormité » de Heidegger. Entretien avec Roger-Pol Droit, paru dans « Le Monde », le 27 septembre 1974.

Rencontre avec Heidegger. Paru dans le catalogue de l'exposition Léon Pierre-Quint, Bibliothèque Nationale, 27 mars-8 avril 1981.

ESSAI DE BIBLIOGRAPHIE DE JEAN BEAUFRET

Il suffit de consulter les références des publications de Jean Beaufret pour constater l'extrême dispersion dans des revues diverses de ses textes. Un inventaire des collaborations et des dédicaces viendrait assez dire également que l'amitié dans ces choix occupait sa place. De ce fait, l'établissement d'une bibliographie relevait d'un véritable travail durant lequel n'ont été absents ni la chance ni l'esprit de curiosité. C'est pourquoi aussi l'exhaustivité de la liste ne peut être garantie et il n'est pas exclu de retrouver encore des références, notamment dans des revues ou journaux régionaux. Les conférences n'ont été mentionnées ci-dessous que si elles avaient donné lieu à l'établissement d'un texte, à la préparation ou à la réalisation d'une publication et le même principe a été suivi pour les cours qui faisaient partie intégrante de l'activité professionnelle (et surtout pédagogique) de Jean Beaufret, qu'elle se soit déroulée à Henri IV, Condorcet ou aux ENS. Ont été éliminées également les traductions étrangères des textes s'ils avaient fait l'objet d'une publication préalable en français. Une bibliographie des travaux de Jean Beaufret, arrêtée en 1968, a précédemment paru dans le volume d'hommage « L'Endurance de la pensée » (Plon, Paris, 1968, p. 355-7). La recension présentée ici n'a pu prendre sa forme qu'à la suite des amicales remarques, ajouts et compléments de Claude Roëls et François Vezin.

Guy Basset

- 01 L'idée du droit et la théorie de l'État dans la philosophie pratique de Fichte (Diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie), Paris, 1931 (non publié).
- 02 « Proudhon », *Commune*, n° 47, juillet 1937, p. 1361-6.
- 03 « Hommage à un philosophe. Léon Brunschvicg », *Confluences*, n° 30, mars-avril 1944, p. 268-75.

- 04 « A propos de Lamarck », *Confluences*, Nouvelle Série n° 1, janvier-février 1945, p. 78-81.
- 05-89 « A propos de l'existentialisme », *Confluences*, 1945.
n° 2, mars, p. 192-9
n° 3, avril, p. 307-15 Martin Heidegger
n° 4, mai, p. 415-22 Heidegger
n° 5, juin-juillet, p. 531-8 Jean-Paul Sartre
n° 6, août, p. 637-42 Jean-Paul Sartre
n° 7, septembre, p. 764-71 Conclusion : existentialisme et marxisme
- 06 « Qu'est-ce que l'existentialisme ? »
Interview par Henry Magnan, *Le Monde*, n° 306, 11 Décembre 1945, p. 3, n° 310, 15 Décembre 1945, p. 3.
- 07 « Sur un livre de philosophie politique », *Confluences*, n° 10, Mars 1946, p. 88-99.
- 08 L'existentialisme. Conférence donnée au théâtre du Vieux Colombier à Paris le 9 avril 1946. Discussion avec Merleau-Ponty, Hyppolite. (non publiée)
- 09 « Vers une critique marxiste de l'existentialisme », *Revue Socialiste*, Nouvelle Série, n° 2, juillet 1946, pp. 149-154 (polémique avec A. Cuvillier, cf. réponse de A.C., n° 4, p. 450-460).
- 10 « Philosophie de l'ivresse » (texte paru en 1947 (?) dans un Album sur le vin, référence non retrouvée).
- 11 Intervention dans « Le primat de la perception » M. Merleau-Ponty, séance du 23 novembre 1946, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 4, 1947, p. 151-2.
- 12 Intervention dans « La religion de Platon dans l'Epinomis » P. Festugière, séance du 22 mars 1947, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 1-2, 1948, p. 47-8.
- 13-89 « Martin Heidegger et le problème de la vérité », *Fontaine*, n° 63, novembre 1947, p. 758-85
(suivi de la lettre de M.H. à J.B. sur l'humanisme)
(repris également dans A. Weber-D. Huisman, Histoire de la Philosophie européenne II, Tableau de la philosophie contemporaine, Paris, Fischbacher, 1957, p. 353-72).
- 14 « Questions du communisme ». Entretien-Réponse à l'enquête de Roger Stéphane, *Confluences*, n° 18-20, 1947, p. 27-43.
- 15 Réponse à l'enquête d'*Esprit* « Marxisme ouvert contre marxisme scholastique », mai-juin 1948, p. 744-5.
- 16 « Sur un nouvel humanisme », *La Nef*, décembre 1949-janvier 1950, p. 116-23.

- 17 Intervention dans « De la nature du rationalisme » G. Bachelard, séance du 25 mars 1950, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 2, 1950, p. 63-5.
- 18 « Husserl et la phénoménologie », *L'Observateur*, n° 10, 15 juin 1950, p. 14.
- 19 Lettre à *L'Observateur* sur Heidegger, *L'Observateur*, n° 16, 27 juillet 1950, p. 23.
- 20 « Alain », *L'Observateur*, n° 62, 14 juin 1951, p. 19.
- 21 « Organisation und Technik », communication au colloque « Individuum und Organisation » de Darmstadt, 1953, Neue Darmstadter Verlaganstalt, 1953.
- 22-131 Le poème de Parménide, Paris, P.U.F., collection Epiméthée, 1955.
- 23 « Kierkegaard », *Le Figaro Littéraire*, n° 499, 12 novembre 1955, p. 7.
- 24-133 « Humanités classiques, humanités scientifiques, humanités techniques », communication au colloque de Marly « L'homme et les techniques », Ligue Française de l'Enseignement, 1956, p. 179-87.
- 25-93 « Pascal savant », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n° 1, tome XL, janvier 1956, p. 26-33.
- 26 « Héraclite », p. 46-9
« Parménide », p. 50-3
- 92 « Zénon d'Elée », p. 54-7
in *Les Philosophes Célèbres*, ouvrage publié sous la direction de M. Merleau-Ponty, Paris, Mazenod, 1956.
- 27 « Quelques réflexions sur la psychanalyse », *Les Etudes Philosophiques*, n° 4, octobre-décembre 1956, p. 605-10.
- 28 La Critique de la Raison Pure, exposé radiophonique, Analyse spectrale de l'Occident, émission de P. Sipriot, hiver 1956 (tirage hors commerce début 1958).
- 29 Interventions au congrès Descartes de Royaumont
p. 177, p. 184-5, p. 202-3, p. 368, p. 370-1, p. 373
Paris, Editions de Minuit, Cahiers de Royaumont, Philosophie n° II, 1957.
- 30-77 Traduction de « Qu'est-ce que la philosophie ? » de Martin Heidegger en collaboration avec Kostas Axelos, Paris, NRF, Gallimard 1957 (conférence prononcée au colloque de Cerisy-la-Salle en août 1955).
- 31 Rencontre avec Heidegger, conférence donnée à Bâle et à Neuchâtel en décembre 1957, (non publiée).

- 32-101 Traduction de « Georg Trakl » de Martin Heidegger, en collaboration avec W. Brokmeier, *Nouvelle Revue Française*, n° 61, janvier 1958, p. 52-75, n° 62, février 1958, p. 213-36.
- 33-89 « Heidegger et le monde grec », *L'Arc*, n° 2, printemps 1958, p. 22-8.
- 34 Héraclite et Parménide, intervention à France-Culture, Analyse spectrale de l'Occident, émission de Pierre Sipriot, 10 mai 1958, nouvelle diffusion le 13 mai 1958.
- 35 Préface à « Essais et Conférences » de Martin Heidegger, p. VII-XV, Paris, Gallimard, NRF, collection Les Essais, 1958.
- 36-77 Traduction de « Hegel et les Grecs » de Martin Heidegger, en collaboration avec Pierre Sagave, *Cahiers du Sud*, n° 349, janvier 1959, p. 355-68.
(conférence prononcée à Aix-en-Provence en mars 1958)
- 37 La philosophie peut-elle être actuelle ?, conférence donnée sous les auspices de la Maison des Lettres, à Paris, janvier 1959, (non publiée)
- 38-93 La fable du monde, in Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, p. 11-18, Gunther Neske, Pfullingen, 1959.
- 39-81 Débat entre Jean Beaufret, Henri Lefebvre, Kostas Axelos, François Chatelet, « Karl Marx et Heidegger », *France-Observateur*, n° 473, 28 mai 1959, p. 16-7.
- 40-94 « Le destin de l'être et la métaphysique », *Les Etudes Philosophiques*, n° 2, avril-juin 1960, p. 163-73.
- 41 Pindare traduit par Jean Beaufret (fragment de la VIII^e Pythique), in Le Ruisseau de blé, Pindare traduit par Jean Beaufret, René Char, P.A. Benoit, Dominique Fourcade, dessin de Georges Braque, Alès, PAB, 1960.
- 42-87-92 « Héraclite et Parménide », *Botteghe Oscure*, n° XXV, 1960, p. 15-30.
- 43 « Poétique d'Eluard », contribution aux « Studies in modern french literature » publiées par L.J. Austin, Garnet Rees, E. Vinaver et offertes à Mansell Jones, Manchester University Press, 1961, p. 35-9.
- 44 « Maurice Merleau-Ponty », *France-Observateur*, 11 mai 1961, n° 575, p. 24.
- 45-94 Préface pour « Le principe de raison » de M. Heidegger, p. 10-34, Paris, NRF, Gallimard, 1962.
- 46 « A la recherche de Michel Tourlière ». Préface du catalogue de l'exposition des tapisseries de Michel Tourlière. Paris, Galerie La Demeure, Février 1962.

- 47 « Hölderlin et la question du père », *Les Temps Modernes*, n° 194, juillet 1962, p. 147-61.
- 48 « Notre Creuse », in « La Creuse », numéro de la *Revue du Tourisme, de l'Economie et des Arts*, série Richesses de la France, 4^e trimestre 1962, p. 30
(repris, accompagné d'une présentation de Gilles Vannier, dans *Recueil* n° 2, *le Natal* dirigé par Richard Millet et J.M. Maulpoix, pp. 79-81, Editions Qui Vive, Mareil-sur-Maudre, 1985).
- 49 Hölderlin et Heidegger, participation à l'émission radiophonique : Analyse spectrale de l'Occident, série sur l'Allemagne romantique, 23 février 1963.
- 50-94 Pindare : huitième Pythique, traduction de Jean Beaufret, gravures de Picasso, Alès, P.A.B., Alès, 1962.
- 51-89 « La pensée du néant dans l'œuvre de Heidegger », *La Table Ronde*, n° 182, mars 1963, p. 76-81.
- 52 Husserl et Heidegger, conférence donnée à Paris sous les auspices de la Maison des Lettres en mars 1963 (non publiée).
- 53 Evidence et vérité (Descartes et Leibniz), cours de khâgne, année 1959-1960, Paris, édition polycopiée R. Vezin, 1963.
- 54-132 Notes sur la philosophie en France au XIX^e siècle — de Maine de Biran à Bergson —, cours de khâgne, année 1956-1957, Paris, édition polycopiée R. Vezin, 1963.
- 55-89 La philosophie existentialiste, conférence faite à l'université de Manchester à l'occasion du 150^e anniversaire de la naissance de Kierkegaard en mai 1963.
- 56 « L'entretien sous le marronnier », *l'Arc*, n° 22, été 1963, p. 1-7
(repris dans l'édition des Oeuvres Complètes de René Char, Paris, Gallimard, collection La Pléiade, 1983, p. 1137-43).
- 57 Lettre à *France-Observateur*. 31 décembre 1963 (n° 713, p. 2), 16 janvier 1964 (n° 715, p. 3), 6 février 1964 (n° 718, p. 2).
- 58 « Phusis et Techné » (partie du cours sur Aristote prononcé en 1959), *Aletheia*, n° 1-2, janvier 1964, p. 14-21.
- 59 Intervention dans « Sens et structure de la métaphysique aristotélicienne » P. Aubenque, séance du 23 mars 1963, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, janvier-mars 1964, n° 1, p. 25-6.
- 60 Traduction d'une lettre « Pour René Char en souvenir du grand ami Georges Braque » de Martin Heidegger, *Derrière le Miroir*, n° 144-5-6, Hommage à Georges Braque, édition Maeght, Paris, mai 1964.

- 61 Intervention à la radio pour les soixante quinze ans de Heidegger, émission de René Farabet, France Culture, 25 septembre 1964.
- 62 « Un animal dans la lune », *Le Nouvel Observateur*, n° 2, (*France-Observateur*, n° 760) 26 novembre 1964.
- 63-93 La philosophie chrétienne, conférence donnée aux Entretiens du Haut-Pas, Paris, décembre 1964.
- 64 La technique, conférence donnée à l'Université de Neuchatel en juin 1965 (non publiée).
- 65-126 « Hölderlin et Sophocle », préface à la traduction de Hölderlin « Remarques sur Oedipe, Remarques sur Antigone », Paris, U.G.E., collection 10-18, 1965, p. 7-42.
- 66 Le drame ou la comédie de la philosophie chez Paul Valéry, France-Culture, mardi 19 octobre 1965.
- 67-99 Traduction de « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » de Martin Heidegger, en collaboration avec François Fédier, p. 167-204. présentation de ce texte, p. 165-6, participe aux discussions, p. 252-3, p. 255-9, p. 312-3 in Colloque Unesco consacré à Kierkegaard, juin 1964 Kierkegaard vivant, Paris, NRF, Gallimard, collection Idées, 1966.
- 68 La philosophie existentialiste, émission Connaissance de l'Homme, nouvelle diffusion, France Culture, 23 aout 1966.
- 69-94 L'athéisme et la question de l'être, conférence donnée à Toulouse en janvier 1966, lors d'un colloque sur la question de l'athéisme, *Les Etudes Philosophiques*, n° 3, juillet-septembre 1966, p. 325-40.
- 70-93 Heidegger et Nietzsche : le concept de valeur, communication au congrès Nietzsche, 1964, Paris, Editions de Minuit, Cahiers de Royaumont, Philosophie n° 6, 1967. discussion de la communication p. 265-275. intervention au congrès p. 41, p. 96-9.
- 71-94 « Philosophie et Science », conférence au week-end de philosophie des 12-13 mars 1966, *Cahiers de Philosophie*, n° 1, publié par le Groupe d'Etudes de Philosophie de l'Université de Paris, UNEF-FGEL, janvier 1967, p. 95-113.
- 72-92 Lecture de Parménide, avec le Groupe de Théâtre Antique de la Sorbonne, Maison des Lettres Jean Calvin, 15 mars 1967.
- 73 Lettre au journal *Le Monde* sur les « inédits » de Nietzsche, 7 juin 1967.
- 74 Intervention dans « La méthode de dramatisation », G. Deleuze, séance du 28 janvier 1967, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 3, juillet-septembre 1967, p. 113-4.

- 75-80-92 La naissance de la philosophie, conférence faite à Montluçon, le 20 janvier 1967, précédé d'une présentation de Jacques Roussillat, Presses du Massif Central, Guéret, 1968.
- 76 Participation au « Portrait-souvenir de Roger Vailland » diffusé à la télévision française le 26 février 1968, émission de Jean Recanati.
- 77-30 Traduction de « Qu'est-ce que la philosophie ? » de M. Heidegger, en collaboration avec Kostas Axelos, p. 7-40.
« Hegel et les Grecs », nouvelle traduction du texte de M. Heidegger en collaboration avec Dominique Janicaud, p. 41-68
Note dans « Comment se détermine la Phusis », p. 231-2
in Martin Heidegger, Questions II, Paris, NRF, Gallimard, 1968.
- 78 Participation à une émission sur Nietzsche qui devait être diffusée à la télévision française le 3 novembre 1968.
- 79 Conférences à la Faculté Universitaire Saint-Louis à Bruxelles :
27 novembre 1968 : La naissance de la philosophie.
28 novembre 1968 : Heidegger et la pensée du déclin.
- 80-75-92 La naissance de la philosophie, in *Modern Miscellany* (hommage à Eugène Vinaver) Manchester, 1969.
- 81-39 « Karl Marx et Heidegger », débat entre Jean Beaufret, Henri Lefebvre, Kostas Axelos, François Chatelet, repris dans sa version intégrale in Kostas Axelos, *Arguments d'une recherche*, Paris, Editions de Minuit, collection Arguments, 1969, p. 93-105.
- 82-89 « Heidegger vu de France », préambule du colloque tenu à Heidelberg, le 20 juin 1969, « Die Frage Martin Heidegger. Beiträge zu e. Kolloquium mit Heidegger aus Anlass seines 80. Geburtstages. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos. Histor. Klasse — Jg 1969 Abh 4), Heidelberg, C. Winter, 1969, p. 9-16.
- 83 Lettre au journal *Le Monde* à propos de Nietzsche, 28 juin 1969.
- 84 Ontology as utterance, communication écrite à la consultation de Syracuse (Etats Unis), 30 septembre-3 octobre 1970 (non publiée).
- 85-99 Traduction de « L'art et l'espace » de Martin Heidegger, en collaboration avec François Fédier, in Martin Heidegger, *Die Kunst und der Raum, L'art et l'espace*, Erker-Vérlag St. Gallen, 1969, p. 15-26.
- 86 « A la lisière des lavandes », automne 1970 (non publié).
- 87 Traduction de « Pensivement » de Martin Heidegger, en collaboration avec François Fédier, p. 169-87.
- 42-92 Reprise de « Héraclite et Parménide », p. 152-161.
Cahiers de l'Herne, numéro consacré à René Char, février 1971.

- 88-94 Heidegger et le « virage du temps », *Destin*, n° 21-23, Madrid, janvier 1971.
- 89 Introduction aux philosophies de l'existence, Paris, Gonthier-Denoël, bibliothèque Médiations, Paris, 1971
Présentation de Roger Kempf
Reprend les textes suivants : 05, 55, 13, 33, 51, 82
Note sur Husserl et Heidegger (inédit)
- 90 Hölderlin, conférence donnée à Bellac, à l'initiative de Françoise Guinle, en avril 1972 (non publiée)
- 91 « Pour Yoshizo Kawamori », 12 février 1973 (publié au Japon)
- 92 Dialogue avec Heidegger. Tome 1, Philosophie grecque, Paris, Editions de Minuit, collection Arguments, 1973
Avant-propos. Lettre à Heidegger pour son quatre-vingtième anniversaire, 26 septembre 1969
Reprise des textes 75, 42, 72 (inédit dans sa publication), 26 (Zénon)
Note sur Platon et Aristote (inédit)
Energieia et actus (inédit).
- 93 Dialogue avec Heidegger. Tome 2, Philosophie moderne, Paris, Editions de Minuit, collection Arguments, 1973
Reprise des textes 63 (inédit dans sa publication), 25, 38, 70
Remarques sur Descartes (inédit)
Kant et la notion de la Darstellung (inédit)
Hegel et la proposition spéculative (inédit)
Le « dialogue avec le marxisme » et la « question de la technique » (inédit)
Note sur le rapport des deux « paroles fondamentales » de Nietzsche (inédit).
- 94 Dialogue avec Heidegger. Tome 3, Approche de Heidegger, Paris, Editions de Minuit, collection Arguments, 1974.
Reprise des textes 40, 71, 45, 69, 50, 88
Du logos au langage (inédit)
Husserl et Heidegger (inédit)
Heidegger et la pensée du déclin (inédit)
Heidegger et la pensée de l'histoire (inédit)
La fin de la philosophie comme virage du temps (la première partie de ce texte a paru dans Symposium Heidegger, Madrid, 1971)
- 95 L'« énormité » de Heidegger, entretien entre Jean Beaufret et Roger-Pol Droit, *Le Monde*, n° 9238, 27 septembre 1974, p. 18.
- 96 Lettre au journal *Le Monde* sur Heidegger, n° 9256, 18 octobre 1974, p. 20.

- 97-125 « Douze questions à Jean Beaufret à propos de Heidegger », par Dominique Le Buhan et Eryck de Rubercy, *Les Lettres Nouvelles*, n° 5, décembre 1974-janvier 1975, p. 11-39.
(a paru en partie dans *La Quinzaine Littéraire*, n° 196, 16-31 octobre 1974, p. 3 et 5.
- 98 Le sens de la philosophie grecque, conférence à l'Université de Dakar, janvier 1976 (non publiée)
- 99 Traductions de Heidegger, in Martin Heidegger, Questions IV, Paris, NRF, Gallimard, 1976
Reprise des traductions 85, 67
Séminaire du Thor, 1966, rédacteur Jean Beaufret, p. 197-212
Révision de toutes les traductions antérieurement parues reprises dans ce volume (en collaboration avec Claude Roëls).
- 100-125 « Martin Heidegger (1889-1976) », *La Quinzaine Littéraire*, n° 235, 16-30 juin 1976, p. 21.
- 101-32 Traduction « La parole dans l'élément du poème » de Martin Heidegger, nouvelle version de la traduction « Georg Trakl, une situation de son dict », en collaboration avec Wolfgang Brohmmeier, in Martin Heidegger, Acheminement vers la parole, Paris, NRF, Gallimard, 1976, p. 41-83.
Note de Jean Beaufret p. 39.
- 102-133 « L'énigme de Z 3 » in recueil collectif *Savoir, Faire, Espérer, Les limites de la Raison*. Volume publié à l'occasion du cinquantenaire de l'Ecole des Sciences Philosophiques et Religieuses et en Hommage à Mgr. Henri Van Camp. Facultés universitaires Saint-Louis, Nauwelaert, Bruxelles, 1976, tome 1, p. 287-305.
- 103 « Martin Heidegger », en collaboration avec Claude Roëls, in *Encyclopaedia Universalis*, supplément annuel, Universalis, Paris, 1976, p. 496-7
(repris dans l'article « Heidegger », dans la nouvelle édition de l'*Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985).
- 104 « En France », in *Erinnerung an Martin Heidegger*, Günther Neske, 1977, p. 9-13.
- 105-133 « Le chemin de Heidegger », conférence prononcée à Lyon à la Faculté de Philosophie de l'Université Jean Moulin le 29 avril 1977, *Etudes germaniques*, juillet-septembre 1977, p. 279-98.
- 106-133 « A propos de Questions IV de Heidegger », *Les Etudes Philosophiques*, n° 2, 1978, p. 235-245.
- 107-133 Aristote et la tragédie, conférence au colloque sur Aristote, organisé par l'UNESCO, Paris, 2 juin 1978.
- 108-133 La question des humanités, Société Flamande de Philosophie, Bruxelles, séance du 17 juin 1978.

- 109-130 « Le Nietzsche de Heidegger », entretien avec F. de Towarnicki, *Le Magazine Littéraire*, numéro sur Nietzsche, n° 141, octobre 1978, p. 25-9.
- 110 Nietzsche/Heidegger, lettre de Jean Beaufret, *Le Magazine Littéraire*, n° 142, novembre 1978, p. 4.
- 111-133 « L'oubli de l'être », automne 1978.
- 112 L'autorité pédagogique, conférence donnée au Cours La Tour d'Auvergne, le 16 février 1979.
- 113 Le fondement des mathématiques, conférence donnée au séminaire de philosophie et de mathématique de René Thom, Jean Dieudonné et Maurice Loi, ENS, 16 mai 1979. (non publié)
- 114-133 « Heidegger et la théologie », p. 19-36.
Traduction d'un texte inédit de Heidegger, p. 333
in Heidegger et la question de Dieu, recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary, Paris, Grasset, collection Figures, 1980.
- 115-133 « Sur la philosophie chrétienne », in recueil collectif Etienne Gilson et nous, Paris, Vrin, 1980, p. 93-100.
- 116 La fondation cartésienne des mathématiques, conférence donnée au séminaire de philosophie et mathématique de René Thom, Jean Dieudonné et Maurice Loi, ENS, 12 mars 1980. (non publié)
- 117 Intervention lors de l'émission télévisée « Des idées et des hommes, René Descartes », émission de Denis Huisman et Marie-Agnès Malfray, diffusion TF1, mercredi 7 janvier 1981.
- 118-133 « Le chemin de Heidegger », conférence donnée le 8 janvier 1981 à Paris dans le cadre du colloque Heidegger tenu au Goethe Institut (et redonnée à l'Université de Fribourg en Allemagne le 7 mai 1982)
- 119 « Rencontre avec Heidegger », in Catalogue de l'exposition Léon Pierre-Quint, Bibliothèque Nationale, Paris, 27 mars-8 avril 1981, p. 23-26.
- 120 Bicentenaire de la *Critique de la Raison Pure*, la question du fondement des mathématiques d'après Kant, conférence donnée au séminaire de philosophie et de mathématique de René Thom, Jean Dieudonné et Maurice Loi, ENS, 6 mai 1981. (non publié)
- 121 Gounod et Mistral, in programme de *Mireille*, Grand Théâtre de Genève, septembre 1981, p. 8-10.
- 122 Entretien avec Marie-Claude Lambotte, *Spirales*, n° 3, avril 1981, p. 54-6.

- 123 Le sens de la philosophie grecque, conférence donnée au Lycée franco-allemand de Sarrebrück, le 29 mars 1982. (non publiée)
- 124 Parménide. Poème, traduit par Jean Beaufret, Editions Michel Chandeigne, Paris, juin 1982
(nouvelle édition décembre 1984)
- 125 Douze questions à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger par Eryck de Rubercy et Dominique Le Buhan, Paris, Aubier-Montaigne, 1983
Reprise des textes 97, 100
Précédé de textes de Martin Heidegger et René Char
Suivi d'une lettre de Martin Heidegger à Jean Beaufret, d'un texte de René Char.
- 126 Hölderlin et Sophocle, Gérard Monfort éditeur, collection imago Mundi, 1983
Reprise du texte 65.
- 127-130 Jean Beaufret à la rencontre de Heidegger, dix émissions de Frédéric de Towarnicki, diffusées par France-Culture « Les chemins de la connaissance », 27 juin-8 juillet 1983.
- 128-133 En chemin avec Heidegger, in *Cahiers de l'Herne*, numéro consacré à Martin Heidegger, octobre 1983, p. 225-238.
- 129 « La parole », traduction du poème de Stefan George, *CNAC magazine*, Centre Georges Pompidou, n° 18, novembre-décembre 1983, p. 30.
- 130 Entretiens avec Frédéric de Towarnicki, Paris, PUF, collection Epiméthée, 1984
Avant-propos par F. de Towarnicki
Reprise des textes 127, 109
- 131 Le poème de Parménide (2^{ème} édition), Paris, PUF, collection Epiméthée, 1984
Reprise du texte 22, précédé d'un « Avertissement de l'éditeur » signé Jean-Luc Marion.
- 132 Notes sur la philosophie française au XIX^e siècle, Paris, Vrin, collection Problèmes et Controverses, 1984
Reprise du texte 54.
- 133 Dialogue avec Heidegger. Tome 4 *
Paris, Editions de Minuit, collection Arguments, 1985
Avertissement signé Claude Roëls
Reprise des textes 111, 102, 107, 114, 115, 108 (24), 106, 105, 128
Le texte 108 (24) est repris dans « L'art des confins », Mélanges Gandillac, Paris, PUF, 1985, pp. 57-69.

- 134 Traduction de « Le chemin de campagne » de Martin Heidegger, en collaboration avec François Fédier, Julien Hervier et François Vezin, in Martin Heidegger « Le chemin de campagne », Friedrich Nietzsche « Ma vie », Georg Trakl « Pays de rêve », p. 9-14, Editions Michel Chandeigne, 1985.
- 135 Qu'est-ce que la métaphysique ?, conférence donnée à l'Ecole Polytechnique (Paris), en octobre 1979, in *Heidegger Studies*, n° 1, Eterna Press, octobre 1985, p. 101-117.
- 136 Libres propos de Jean Beaufret, recueillis par Frédéric de Towarnicki, EtHernité, n° 1, sept. 1985, pp. 91-97, Editions de la Différence.

TABLE

<i>En écoutant Jean Beaufret</i> , par Roger Kempf	9
--	---

I

1. A propos de l'existentialisme	11
<i>Kierkegaard</i>	11
<i>Martin Heidegger</i>	18
<i>Jean-Paul Sartre</i>	33
<i>Existentialisme et Marxisme</i>	46
2. La philosophie existentialiste	55
3. Martin Heidegger et le problème de la vérité	77
4. Heidegger et le monde grec	101
5. La pensée du rien dans l'œuvre de Heidegger	107
6. Note sur Husserl et Heidegger	113
<i>La réduction éidétique</i>	116
<i>De la réduction éidétique à la réduction phénoménologique</i>	120
<i>La Constitution</i>	123
<i>Husserl et Heidegger</i>	127
7. Heidegger vu de France	133

II

1. <i>Qu'est-ce que l'existentialisme ?</i>	141
2. <i>Vers une critique marxiste de l'existentialisme</i>	149
3. <i>Maurice Merleau-Ponty</i>	155
4. <i>L'« énormité » de Heidegger</i>	161
5. <i>Rencontre avec Heidegger</i>	165
Références	169
Essai de bibliographie de Jean Beaufret	171