

DU MÊME AUTEUR

ESSAIS

Heidegger et la question du temps, Paris, PUF, 1990.

Hölderlin, tragédie et modernité, La Versanne, Encre Marine, 1992.

La mort. Essai sur la finitude, Paris, Hatier, 1994.

Dire le temps. Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique, La Versanne, Encre Marine, 1994.

Husserl, des mathématiques à l'histoire, Paris, PUF, 1995.

Hölderlin, le retournement natal. Tragédie et modernité, suivi de *Nature et poésie*, La Versanne, Encre Marine, 1997.

Comment vivre avec la mort ?, Paris, Pleins Feux, 1998.

Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty, La Versanne, Encre Marine, 2001.

Heidegger et la question anthropologique, Louvain-la-Neuve / Louvain & Paris, Institut Supérieur de Philosophie / Peeters, 2003.

La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude, Paris, Vrin, 2004.

TRADUCTIONS

(avec Michel Haar) F. Nietzsche, *Introduction aux cours sur l'Œdipe-Roi de Sophocle (été 1870). Introduction à l'étude de la philologie classique (cours de l'été 1871)*, La Versanne, Encre Marine, 1994.

(avec Anne Montavont) E. Fink, *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, Grenoble, Millon, 1998.

DIRECTION D'OUVRAGE COLLECTIF

(avec Carlos Lévy) *Études de philosophie ancienne et de phénoménologie*, Paris, L'Harmattan 1999.

520/1
D39
2004

Françoise Dastur



ISBN 2-35051-000-X

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2004, octobre
© Les Éditions de La Transparence, 2004
8, avenue des Pommerots, 78400 Chatou

Avant-propos

Ce cours a d'abord été donné en 1993 sous la forme d'un séminaire semestriel de maîtrise comprenant douze séances de deux heures chacune à l'UFR de philosophie de l'Université de Paris I. Il n'avait alors compris que les deux premières parties du cours. L'ensemble du cours a fait l'objet, sous une forme plus ramassée en ce qui concerne les deux premières parties, d'un séminaire de maîtrise et de doctorat, comprenant également douze séances de trois heures chacune, qui a été donné à l'Université Laval de Québec pendant le semestre d'hiver 2002. C'est à mes étudiants canadiens que je le dédie.

Note bibliographique

« *Philosophie et Différence* ». Sous ce titre général, je me propose de réfléchir, dans un premier temps, sur ce qui unit de manière *intrinsèque* l'exercice du philosophe et le déploiement de la différence, que ce soit celle de l'être et de l'apparence (Parménide), du sensible et de l'idée (Platon), du phénomène et de la chose en soi (Kant), de la conscience et de l'esprit (Hegel), de l'empirique et du transcendantal (Husserl), de l'ontique et de l'ontologique (Heidegger).

Dans chacun de ces cas cependant, la différence est *à la fois* pensée comme séparation et comme lien. Il faudrait alors, dans un deuxième temps, montrer que l'on trouve dans la philosophie contemporaine, et singulièrement la phénoménologie, une pensée de l'*avènement* de la différence qui fait d'elle tout autre chose qu'une distinction subsistante. C'est ce qu'il s'agirait alors d'élucider chez le « second » Heidegger, mais aussi chez Merleau-Ponty et Derrida.

Dans cette double perspective seront interrogés des passages déterminés des textes suivants :

PARMÉNIDE

Le poème, présenté par J. Beaufret, Paris, PUF, 1955 (2^e éd., 1984).

PLATON

Phédon (96 a-102 a), texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Belles Lettres, 1983.

—, traduit par M. Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991.

Phèdre (245 b-257 b), texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Belles Lettres, 1966.

République (Livres VI-VII, 506 b-535 a), texte établi et traduit par É. Chambry, Paris, Belles Lettres, 1967.

Sophiste (241 d-261 a), texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1969.

Parménide (127 b-135 c), texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1965.

E. KANT

La Dissertation de 1770, traduit par P. Mouy, *Lettre à Marcus Herz*, traduit par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1967.

Critique de la raison pure (Livre II, Chapitre III : Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes), traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1963.

G. W. F. HEGEL

Fragment d'un système de 1800, traduction et commentaire de R. Legros, in *Philosophique*, Université de Franche-Comté, n° 1-2 (1987), p. 47-66.

La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, traduit par B. Gilson, Paris, Vrin, 1986 (p. 167-200).

Préface de la Phénoménologie de l'esprit, traduit par J. Hyppolite (éd. bilingue), Paris, Aubier Montaigne, 1966.

Science de la logique, Premier Tome, Deuxième Livre : La doctrine de l'essence (édition de 1812), traduit par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1976.

E. HUSSERL

Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre premier. *Introduction générale à la phénoménologie pure* (§ 49-50), traduit par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie (Quatrième Méditation), traduit par G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1953.

M. HEIDEGGER

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie (§ 19 à 22), traduit par J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985.

« Identité et différence », traduit par A. Préau, in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.

M. MERLEAU-PONTY

Le visible et l'invisible (Notes de travail), édité par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964.

J. DERRIDA

L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967.

« La différance », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.



PLAN DU COURS

Introduction générale

Chapitre premier

De Parménide à Platon : l'« invention » de la différence

Chapitre II

Différence et identité dans l'idéalisme allemand

Chapitre III

Phénoménologie et différence

Introduction générale

J'ai choisi de réfléchir cette année sur le motif de la *différence* en tant qu'il est lié de manière non accidentelle à l'exercice du philosophe, c'est-à-dire à un certain mode de pensée historiquement déterminé, qui a une date et un lieu de naissance, avec Platon dans la Grèce du IV^e siècle av. J.-C. et qui, depuis son parachèvement dans le puissant système hégélien, n'en finit pas de mourir sous nos yeux, c'est-à-dire de donner naissance à d'autres formes de pensée, la philosophie s'étant, comme activité universitaire, transformée en grande partie en conservatoire des philosophèmes du passé, quand elle ne s'est pas purement et simplement confondue avec une recherche portant exclusivement sur l'être de l'homme ¹.

Comment définir la philosophie si on voit en elle non pas la pensée *elle-même*, mais une forme *déterminée* de pensée ? Sans doute y a-t-il déjà là une prise de parti, puisque je prétends savoir, au moins un peu, ce qu'est la philosophie, lorsque j'affirme qu'elle n'est

1. Voir à cet égard le jugement porté par Heidegger sur la philosophie contemporaine dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 99 : « La philosophie qui a cours à l'époque de la métaphysique achevée est l'anthropologie. »

pas *toute* la pensée. Mais il y a également une prise de parti lorsqu'on affirme que la philosophie ne peut pas être définie de manière historique et lorsqu'on veut l'étendre à d'autres modes de pensée et la découvrir ailleurs que là où elle s'est nommée telle, en Chine ou en Inde par exemple. Vouloir, comme beaucoup de « philosophes » aujourd'hui, défendre à toute force la philosophie et son enseignement partout et à tous niveaux laisse entendre que l'on n'a pas renoncé à une certaine hégémonie de la philosophie, à laquelle on attribue le monopole de la pensée, au mépris d'autres formes de pensée qui s'expriment selon d'autres modes, par exemple dans les diverses activités artistiques, la littérature, la poésie, la peinture, la sculpture, l'architecture, la musique, la danse, dans les pratiques, dans les mythes et les religions, et qui n'ont peut-être pas besoin de la philosophie pour être ce qu'elles sont, au contraire de ce que Platon fait dire à Socrate dans l'*Apologie de Socrate* (les poètes ne savent pas ce qu'est la poésie, les magistrats ce qu'est la politique, etc.).

Ma prise de parti sera donc déterminée par une certaine sobriété dans le rapport que j'entretiens en tant que « professionnelle » de la philosophie avec « ma » discipline : il y a peut-être, il y a sans doute, comme le soutenait Kant, une *metaphysica naturalis* qui se confond avec la nature humaine et avec son penchant invétéré à se poser des questions auxquelles elle ne peut pas répondre, mais il y a surtout, pour nous qui apprenons la philosophie dans une école, une université qui se veut par définition tournée vers l'un et qui se situe ainsi explicitement par rapport à la philosophie et à ce que l'on pourrait appeler sa « catholicité » — *katholou* : tournée vers le tout, *holon*, c'est la définition aristotélicienne de la philosophie —, une métaphysique scolaire, une définition « académique » de la philosophie qui remonte à l'époque de l'immédiat après Platon et après Aristote et qui a déterminé toute l'éducation occidentale comme éducation à la « science ».

Cette définition « scolaire » de la philosophie, rappelée par exemple par Kant au début du *Fondement de la métaphysique des mœurs*, distingue trois sciences à l'intérieur de la philosophie : physique, éthique, logique, et assigne donc trois « objets » à celle-ci : la

« nature », l'homme, le langage ou la raison. Elle a donc déjà quitté la considération du tout, la *physis* des « pré-socratiques », pour considérer la spécificité de la sphère humaine à partir de ce qui la détermine comme différente de la « nature », à savoir le *logos*, le *nomos*, la *tekhnè* (le langage, la loi, l'art), selon le point de vue de ceux qui se nommèrent eux-mêmes « sophistes ». La philosophie naît en effet d'une tentative de reconsidération du tout, abandonné par ces penseurs de la sphère humaine que furent les sophistes, premiers pédagogues et « *Aufklärer* », tenants de la « laïcité », car contemporains d'un retrait du divin dont témoignent admirablement les tragédies de Sophocle — retrait qui répond à l'effondrement d'un état d'équilibre jusqu'ici préservé entre le microcosme et le macrocosme, entre le monde humain et l'ensemble de l'univers. Il s'agit donc pour ceux qui vont avec Platon se nommer non plus sophistes, mais philo-sophes, de renouer avec la pensée *katholou*, tout en tenant compte des distinctions apportées par la sophistique. Platon est ainsi celui qui redonne une « vision du monde » globale à une époque où la mythologie, contestée par les sophistes et ayant perdu son sens à leurs yeux, n'est plus susceptible de servir de cadre de référence à la vie humaine.

C'est pourquoi je nommerai philosophie cette forme de pensée qui s'est déterminée avec Platon comme pensée du *khôrismos* entre l'intelligible et le sensible, de la différence entre l'opinion et le savoir, la *doxa* et l'*epistèmè*, et entre l'être et l'apparaître ou plutôt, en termes proprement platoniciens, entre cet *ontos on*, cet être véritable qu'est l'*idea*, et ce *mè on*, ce non-être qu'est le sensible. La philosophie naît comme pensée de la différence des mondes sensible et intelligible, comme pensée de l'exil (voir à ce propos le mythe du *Phèdre*, qui est le mythe de la vie préempirique et de la chute de l'âme dans le corps) et comme réminiscence (*anamnèsis*) et nostalgie, mais aussi comme théorie de la participation (*methexis*) de l'intelligible et du sensible, de la chose à l'idée. On trouve donc chez Platon à la fois une « métaphore » topologique de la différence — dans l'allégorie de la dualité des mondes dans la *République* (allégorie de la caverne) et dans le « mythe » de la vie préempirique du *Phèdre* — et une théorie

de la *methexis*, de la participation, qui interdit de poser l'intelligible en dehors du sensible (*Parménide, Sophiste*).

Lorsque, après une longue période de stagnation de l'interrogation philosophique et de consolidation, avec l'aide du christianisme, de l'opposition des deux mondes, Kant renoue avec le philosophe, c'est-à-dire avec une pensée se donnant à elle-même son propre fondement, il repart de la dualité des mondes (*Dissertation de 1770*), mais la nouveauté de la *Critique de la raison pure* de 1781, c'est justement qu'elle n'oppose plus comme deux sphères distinctes le sensible et l'intelligible, mais qu'elle rouvre en quelque sorte la différence du sensible et de l'intelligible à l'intérieur du sensible lui-même, seul règne désormais accessible à l'homme. Cela a pour conséquence la théorie du noumène comme concept négatif et l'idée que la chose en soi n'est pas autre chose que le phénomène, mais le même objet vu selon un autre mode d'intuition que le nôtre.

Quant à Hegel, il prétend réconcilier définitivement le sensible et l'intelligible en pensant une phénoménalisation de l'absolu qui advient cependant selon la structure horizontale et non plus verticale d'une histoire de la conscience devenant esprit. Ce qui est mis en question magistralement par lui, dans la *Science de la logique*, c'est la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, de l'essence et du phénomène et cette réconciliation des opposés peut être considérée comme l'accomplissement de la philosophie en science.

C'est à partir de cet accomplissement et de cette « fin » de la philosophie que peut être situé un questionnement qui se dit aussi « phénoménologique », mais qui rompt décisivement avec l'absolu des penseurs de l'idéalisme allemand : Husserl, comme Nietzsche, avec lequel il a plus d'affinité qu'on ne le croit, abolit la « chose en soi » et neutralise la différence entre le sensible et l'intelligible. Quant à Heidegger, il réinstaura une différence, mais en vient à la penser comme inhérente à un être qui se retire « par essence » : il veut ainsi remonter en deçà du projet philosophique en pensant l'événement de la différence lui-même, et non en s'installant dans une différence déjà advenue. C'est pourquoi dans sa première période

il se donne comme projet de penser l'être comme temps et la différence comme existence.

Je me propose donc de consacrer les premières séances de ce cours à un parcours de quelques figures de la différence de Parménide à Heidegger, avant d'interroger ce que je nommerai globalement, en empruntant ce « concept » à Derrida, mais en lui donnant un sens plus général, la pensée de la *différance* à l'œuvre dans les textes du « second » Heidegger, dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty et chez Derrida lui-même. Cette enquête, je dois le préciser d'entrée de jeu, demeurera schématique, elle aura un caractère d'esquisse et restera sans doute discutable. Mais c'est précisément ce qui l'arrachera à ce que Nietzsche nommait « l'histoire antiquaire », ce à quoi l'histoire de la philosophie ne peut jamais se réduire.

Ce cours est un cours de « Philosophie générale », ce qui devrait impliquer qu'on y fasse de la philosophie et non de l'histoire de la philosophie. Mais pour ma part je ne considère pas que ces deux « choses » soient séparables, précisément parce que l'histoire de la philosophie me paraît ne pouvoir être qu'une histoire *philosophique* de la philosophie et non pas une histoire « positive » qui se contenterait de rassembler les « faits » de pensée dans le cadre de ce que l'on nomme une « histoire des idées ». C'est en « philosophe » et non en historienne que je me propose d'interroger l'histoire de la pensée occidentale pour tenter d'en dégager les structures internes et c'est cette historicité des questions et des problèmes qui me paraît constituer le véritable objet de la « philosophie générale ». Je n'ai donc pas non plus pour projet de vous exposer sous ce label ma « propre » philosophie, à supposer que j'en aie une ; je me contenterai de vous faire part de certaines de mes questions, qui naissent indubitablement de la situation historique qui est la nôtre et n'en sont donc pas séparables. Ce « cours » n'a donc pas seulement un objectif d'information, il ne vise pas principalement à augmenter ou consolider votre « culture » philosophique, il vise plutôt, comme le fait sans doute explicitement ou implicitement tout cours de philosophie qui est aussi un cours philosophique, à poser non seulement la question « Qu'est-ce donc que cela, la philosophie ? », mais aussi

plus largement « Qu'appelle-t-on penser ? » et « Qu'est-ce qui appelle à penser ? » — Heidegger étant avant tout pour moi celui qui a posé ces questions.



PROGRAMME PRÉVISIONNEL

Parménide

Le passage du mythe à la pensée, la différence entre les trois voies et l'importance du participe présent pour la fondation de la métaphysique occidentale.

Platon

La « seconde navigation » de Socrate (*Phédon*) ; la ligne de la *République*, l'Allégorie de la caverne, la dialectique platonicienne et la *khôrismos* ; la communication des grands genres et la « vie » du monde des idées (*Sophiste*) ; les difficultés de la participation (*Parménide*).

Kant

La distinction phénomène-noumène : de la *Dissertation de 1770* à la *Critique de la raison pure* ; chose en soi, objet transcendantal et noumène.

Hegel

La genèse de la pensée dialectique de l'identité de l'identité et de la différence chez le jeune Hegel à Francfort ; Hegel entre Schelling et Fichte à Iéna ; identité et différence au niveau de la *Science de la logique*.

Husserl

La différence entre l'attitude naturelle de croyance et d'engagement dans le monde et l'attitude phénoménologique de désintéressement et de pur regard théorique et la réduction transcendantale (*Idées directrices*) ; la différence entre l'être absolu de la conscience et l'être relatif du monde ; le *khôrismos* est maintenant explicitement « horizontal », non plus vertical, et implique une téléologie infinie.

Nouveau sens de l'idéalisme husserlien qui ne laisse pas subsister l'idée d'en soi (*Méditations cartésiennes*).

Heidegger I

La différence ontico-ontologique ou différence de l'être et de l'étant n'est pas homologue à la différence entre sensible et intelligible, car l'être n'est pas « autre chose » que l'étant, mais précisément « rien » (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*). De plus, elle se confond avec l'exister lui-même (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*).

Après ce passage en revue des avatars philosophiques de la différence, il sera alors possible de se tourner vers les pensées de la différence qui voient en elle non une distinction subsistante et susceptible d'une interprétation topologique et spatialisante, mais une *différance*, un processus de temporalisation interne au règne même du sensible, de l'existence et du signe, à savoir vers les pensées du « second » Heidegger, du dernier Merleau-Ponty et enfin de Derrida.

Heidegger II

En ce qui concerne le « second » Heidegger, qui critique la notion de « différence ontologique » qui relève encore d'une pensée transcendantale, il s'agira alors de montrer qu'une pensée du double pli (*Zwiefalt*), de l'*Unter-Schied* (de l'entre) prend alors la place de celle de la différence et que l'accent est mis ici sur la mêmété plus que sur les différents (*Identité et différence*), mais de façon cependant non dialectique.

Merleau-Ponty

Pour ce qui est de Merleau-Ponty, il s'agira d'interroger l'opposition non topologique et non absolue du visible et de l'invisible et de la comprendre à partir d'une ontologie de la chair, comme « milieu » à partir duquel et à l'intérieur duquel se cristallisent les oppositions traditionnelles du sujet et de l'objet, de l'activité et de la passivité, de l'ipséité et de l'altérité.

Derrida

En ce qui concerne enfin Derrida, dont toute la pensée pourrait être convoquée au titre de cette différance qui est pensée comme « espacement », « trace », disruption de la présence pleine, nous nous bornerons à la lecture attentive et critique de la conférence « La différance ».

Étant donné le temps limité qui nous est imparti, j'ai dû laisser de côté d'autres pensées contemporaines de la différence (celle de Deleuze et de Lyotard principalement) dans la mesure où elles sont plus en rapport avec une pensée de la différence ou du différentiel des forces qui est d'origine nietzschéenne, Nietzsche étant le grand absent de cette enquête. Pour finir donc, je voudrais souligner à nouveau le caractère schématique et incomplet du travail que nous entreprendrons. Loin de moi l'idée de vous donner un « sésame ouvre-toi » de la philosophie contemporaine avec l'idée de différence-différance : au contraire, je désire montrer qu'il n'y a pas en philosophie de « clé universelle », mais des enquêtes toujours locales, bien qu'engageant à chaque fois le « tout » du philosophe, et surtout des « découvertes » d'autant plus illuminantes qu'elles sont aussi et en même temps des manières de recouvrir et d'oblitérer d'autres lignes de pensée et d'autres champs de problèmes. C'est à la *finitude de la pensée* que j'aimerais nous ramener, à la modestie et à la sobriété d'une pensée qui ne découvre qu'en recouvrant, n'éclaire qu'en obscurcissant, et qui ainsi n'a pas de « fin », pas de point d'arrêt, qui n'élit pas un « philosophe » qui aurait pensé mieux que tous les autres ce qu'est le philosophe — que ce soit Heidegger ou Nietzsche ou encore, pour d'autres, Spinoza — mais qui est attentive au contraire au travail de la pensée en *toute* philosophie, et d'abord dans celles de ceux qui font souvent figure d'accusés aujourd'hui, les idéalistes et dialecticiens Platon et Hegel.

CHAPITRE PREMIER

De Parménide à Platon : l'« invention » de la différence

§ I. Parménide et l'avènement de la différence

Comme je l'avais annoncé la dernière fois, je commencerai donc, ou plutôt j'introduirai à l'histoire philosophique de la différence en m'arrêtant, le temps d'une séance, « chez » Parménide, c'est-à-dire à ce moment qui est celui du passage de la mythologie à la philosophie. Il me faut donc commencer par dire quelques généralités fort schématiques sur ce passage, ne serait-ce que pour faire apparaître l'étrangeté de ce mode philosophique de pensée qui constitue notre héritage. On peut déterminer très globalement ce passage comme celui de la transcendance à l'immanence, la « réalité » pour le mode de pensée mythologique étant beaucoup plus large que ce que nous désignons sous ce terme, puisqu'elle inclut alors l'invisible, le monde des morts, qui constitue un pan essentiel du réel et qui ne peut être saisi que par un schème de pensée généalogique et selon un modèle chronologique. Ce qui caractérise tout particulièrement le monde

grec, c'est la remise en question de ce schème et sa reformulation en mode philosophique (voir par exemple ce que devient chez Platon le *genos*, le schème généalogique : une pure structure de pensée). Il faudrait d'ailleurs distinguer soigneusement à cet égard le moment du mythe, c'est-à-dire de la nomination des dieux — c'est avec raison que l'on a dit que c'est Homère qui a donné aux Grecs leurs dieux — du moment proprement mythologique marqué par la constitution d'un panthéon cohérent, lequel suppose déjà le dépassement de la logique de l'ambivalence qui régit le mode mythique de pensée. À cet égard Hésiode peut être considéré comme le premier philosophe au sens large, car avec lui advient déjà une conception abstraite du divin. C'est cependant avec Parménide seulement qu'apparaît la métaphore fondatrice de l'Occident, celle du chemin qui, instaurant l'ordre successif d'étapes distinctes, est la matrice du philosopher en tant que celui-ci est compris dans l'horizon d'une *paideia*, d'une éducation qui est aussi méthode. Et c'est également avec Parménide qu'émerge une nouvelle logique, fondée sur les principes d'identité et de non-contradiction, alors que la logique du mythe est une logique de l'ambivalence et de la non-identité. Il n'y a par exemple, comme le montre bien Bruno Snell ¹, pas encore de statut stable de l'*anthrôpos* chez Homère, car l'homme y a encore quelque chose de divin qui ne lui permet pas de se penser comme une entité séparée, pas plus d'ailleurs que cela n'est possible pour les dieux eux-mêmes qui, bien qu'immortels, sont pourtant engendrés. Parménide, en revanche, fait émerger l'être à partir d'une autre instance, le *kosmos*, pour *fonder* la pensée, l'arrimer en quelque sorte de manière fixe. Cela a pour conséquence, en cette période inaugurale, que la pensée ne peut pas penser l'être puisqu'elle en provient, alors que pour Platon déjà l'être est devenu un objet de pensée par la position de ce « tiers » entre pensée et être qu'est le Bien, horizon d'un « au-delà » de l'être à partir duquel seulement

1. Voir le chapitre que B. Snell consacre à Homère dans *La découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, trad. par M. Charrière et P. Escaig, Paris, L'Éclat, 1994.

celui-ci peut devenir pensable. Parménide, lui, demeure dans la binarité, la simplification sublime qu'est l'opposition tranchante de l'être et du non-être. C'est cette endurance de la *krisis*, de la séparation, dont je voudrais montrer — ce sera, si vous voulez, ma « thèse » sur Parménide — qu'elle coïncide avec l'ouverture de la différence. C'est la raison pour laquelle j'ai privilégié l'interprétation que donne Beaufret ¹ du *Poème* de Parménide, non pas parce qu'elle serait la meilleure, ou la vraie — beaucoup d'excellents travaux sur Parménide ont été publiés ces dernières années, souvent d'ailleurs contradictoires entre eux, qui relancent la tâche interprétative et la portent plus loin que ce petit texte paru en novembre 1955, il y déjà presque aujourd'hui un demi-siècle —, mais simplement parce qu'elle aborde ce texte à partir du thème de la différence.

Le terme de « différence » n'est pourtant pas présent comme tel dans le *Poème* de Parménide, alors qu'on le trouve dans les *Fragments* d'Héraclite d'Éphèse, son contemporain de l'autre bout du monde grec auquel on a coutume depuis Platon de l'opposer ². Héraclite n'est-il pas en effet par excellence le penseur de la différence, par opposition à ce penseur de l'identité de l'être et du penser qu'est Parménide, lui qui nomme le *diapheron* dans plusieurs fragments (8, 10, 51 et 72 dans la numérotation Diels-Kranz) ? Arrêtons-nous un instant, avant de répondre à cette objection, apparemment « énorme », au mot lui-même, le verbe *diapherô*, d'où vient le latin *differo*, à l'origine du français différence, de l'anglais *difference*, de l'allemand *Differenz*. La préposition *dia* marque en grec l'idée de séparation, de division, de dispersion, et on la traduit alors par « à travers » ; mais aussi celle de prolongement, de durée, et on la traduit alors par « le long de », « durant, pendant » ; et enfin par extension l'idée d'inter-

1. J. Beaufret, *Le Poème de Parménide*, Paris, PUF, 1955.

2. On attribue en effet les mêmes dates de naissance et de mort à Parménide d'Élée, ville située en Italie, au sud de Naples, et à Héraclite d'Éphèse, ville située sur la côte occidentale de ce qui est aujourd'hui la Turquie : 540-460. Rappelons, pour les situer tous deux avec plus de précision, les dates d'Homère : 809-724, d'Hésiode : 753-680, et de Socrate : 469-399.

médiaire ou d'agent, et on la traduit alors par « au moyen ». Elle provient de cette racine indo-européenne qui exprime la dualité (*dis* en grec, *duo* en latin). Quant au verbe *pherô*, il signifie porter, en grec comme en latin. Le grec *diapherô* veut dire porter de part et d'autre, porter jusqu'au bout, supporter, importer (*diapherei* : il importe) et aussi différer au sens d'être différent. Le latin *differo* a le même sens, mais aussi celui, plus accentué qu'en grec, de remettre à plus tard, d'une différence donc au sens temporel. Chez Héraclite, dans le fragment 51 : « Ils ne comprennent pas comment ce qui diffère (*diapheromenon*) s'accorde avec soi (*homologeï*) ; ajustement de sens contraire (*palintropos harmoniè*), comme de l'arc ou de la lyre »¹, le différenciant (participe présent, mode verbal sur le sens philosophique duquel il nous faudra revenir) est ce qui s'écarte ou diffère de soi, ce qui devient en quelque sorte « double », et ceux qui n'écoutent pas le *logos* (voir à ce propos le fragment 50 : « Il est sage que ceux qui ont écouté non moi mais le *logos* disent en accord que tout est un »²), ceux que Parménide nommera justement les « doubles têtes » (vers 5, fragment VI : *dikranoi*) ne sont pas capables d'homologie, de dire en accord, et ne saisissent donc pas l'unité de ce qui diffère de soi ; ils comprennent au contraire les différents comme n'étant pas de même origine, alors que le poète — car il n'y a pas encore de philosophe —, à savoir Pindare (521-441), à peine plus jeune qu'Héraclite et Parménide, sait, lui, que ce qui diffère, comme le mortel et l'immortel, le dieu et l'homme, est pourtant de même origine ; voir à ce sujet la sixième *Néméenne* dont la première strophe dit³ :

1. Héraclite, *Fragments*, trad. par M. Conche, Paris, PUF, 1986, p. 425 (trad. modifiée).

2. *Ibid.*, p. 23 (trad. modifiée).

3. Je cite ici la belle traduction de Jean-Paul Savignac dans son édition bilingue de Pindare, *Œuvres complètes*, Paris, La Différence, 1990, p. 300-301. Ce passage est cité par J. Beaufret dans « Hölderlin et Sophocle » in Hölderlin, *Remarques sur Edipe. Remarques sur Antigone*, Paris, UGE, 1965, p. 30.

Une des hommes, une des dieux est la race (*hen andrôn, hen theôn genos*) ; et de mère une (*ek mias matros*) / Eux et nous respirons, mais nous sépare (*dieirgei*) toute la différence / de pouvoir, d'un côté rien, de l'autre, / fief éternel, le ciel de bronze / perdue. Pourtant par quelque point nous ressemblons (*ti prosperômen*), / ou grand esprit ou nature, aux Immortels, / bien que ne sachant de jour comme de nuit / vers quelle ligne / tracée par le sort nous courons.

Précisons que le verbe *diergô*, qui signifie séparer par un obstacle (de *dia* et *ergon*, le produit, le résultat du travail, l'œuvre, l'action), s'oppose ici au verbe *prospherô* qui veut dire se rapprocher — *ti* : en quelque chose.

On voit déjà, rien qu'en lisant, qu'Héraclite n'est pas moins hanté par l'*hen* que Parménide et Pindare, ce qui ne l'empêche pourtant pas de voir en lui — comme plus tard Hölderlin, fervent lecteur du *Banquet*, où l'on retrouve cette formule (187 a) — l'*hen diapheron eautô*¹, l'un différant de lui-même, et de penser la différence d'avec soi ou le soi comme différence. Ce qui s'annonce donc avec le discours héraclitéen de la différence, c'est la contemporanéité de l'unité et de sa division, l'avènement simultané de l'identité et de la différence, visible dans l'éclair, dans cette foudre dont Héraclite nous dit, dans le fragment 64, qu'elle gouverne tout.

Voilà qui n'est donc pas si « différent » de ce que Beaufret nomme fort justement « l'opposition audacieusement *météorique* de l'être et du non-être, telle qu'elle éclate en coup de foudre dans le poème de Parménide »², alors que selon le même Beaufret, l'opposition entre l'ici-bas (*enthade*) et le là-bas (*ekeî*), entre le monde sensible et le monde intelligible, prend plutôt un sens « plus paresseusement *topographique* »³ dans le platonisme d'ailleurs plutôt que chez Platon lui-même. Beaufret fait d'ailleurs remarquer que l'opposition parménidienne entre être et non-être qui éclate dans les conseils

1. Cf. Hölderlin, *Hypérion* in *Œuvres*, éd. sous la dir. de P. Jaccottet, Paris, Gallimard (Pléiade), 1967, p. 203.

2. *Le Poème de Parménide*, op. cit., p. 28.

3. *Ibid.*

que donne la déesse aux mortels dans le fragment II, et qui est reprise dans le fragment VI (« Il est nécessaire de dire et de penser que l'étant est : il est en effet être, le néant au contraire n'est pas »), ne coïncide pas tout à fait avec l'opposition platonicienne qui comprend certes la région du là-bas comme le domaine de l'être, mais voit dans celle de l'ici-bas une région intermédiaire entre être pur et non-être absolu, où règne la *doxa*, qui est elle-même un intermédiaire entre savoir et ignorance, et qui tient le milieu (*metaxu*) entre être pur et non-être absolu (*République*, V, 478 d s.). On trouve donc chez Platon l'idée d'un séjour intermédiaire qui résulte de l'idée que la *doxa* nous fait planer ou errer sans véritable repos entre des opposés absolus : elle est la faculté intermédiaire (*metaxu dunamei*) qui saisit les choses qui flottent (*planèton*) entre deux extrêmes (*République*, V, 479 d).

La topographie qui distingue deux mondes naît donc d'une volonté d'échapper à l'inconstance et au suspens qui caractérise le devenir, elle naît d'une aspiration à la sécurité, de la recherche d'un point fixe — ce sera le point archimédique de Descartes — qui permette d'échapper à l'errance. On a coutume de penser que l'être parménidien est le paradigme même de cette évasion hors du devenir vers la sécurité de l'absolue immobilité de l'être. C'est là la vision de Nietzsche, que critique Beaufret¹, pour lequel Parménide est l'inventeur par excellence de la théorie de l'arrière-monde (*Hinterwelt*). Le jeune Nietzsche considère le poème de Parménide comme composé de deux parties : la première, œuvre de la vieillesse, enseigne l'immobilité de l'être, la seconde, œuvre de la jeunesse, est une physique du devenir. Reinhardt, sur lequel s'appuie en revanche Beaufret², est le premier parmi les philologues allemands qui voit, sans la comprendre encore vraiment, l'unité du *Poème*.

1. *Ibid.*, p. 30-31.

2. *Ibid.*, p. 21. Karl Reinhardt (1886-1958), philologue allemand célèbre entre autres pour ses travaux sur Sophocle et Eschyle, est l'auteur d'un essai sur *Parménide et l'histoire de la philosophie grecque* paru à Bonn en 1916. Voir à ce sujet, M. Heidegger, *Être et temps*, trad. par F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 44 b,

§ 2. De la différence (Parménide) au *khôrismos* (Platon)

Avant de m'installer dans la caverne platonicienne, je voudrais rester encore quelque temps au carrefour parménidien, ce carrefour où se croisent en effet quatre voies : celle de l'être, celle du non-être, celle des apparences et celle dont vient le penseur. Je laisse de côté le difficile problème de l'unité du poème que nous avons évoqué la dernière fois et qui est toujours aujourd'hui au centre de la discussion qui oppose les différents interprètes. Je ne m'intéresserai qu'à ce qui chez Parménide est déterminant pour l'histoire occidentale : le fait qu'il dise l'être et qu'il le dise dans un participe présent. Le texte capital est à cet égard le fragment VI où il est dit : *eon emmenai*, l'étant est. Nous avons déjà la dernière fois souligné l'importance pour la pensée philosophique de ce mode verbal qui atteint en grec sa plus grande extension. Car le participe qui se dit en grec *metokhè*, mot qui signifie la participation, la communauté (de *metekhô*, partager : composé de *meta*, parmi, au milieu de, en communauté avec, en accord avec, et *ekhein*, tenir, se tenir), a précisément part de deux manières différentes au verbe : *eon* est à la fois le singulier d'un pluriel, *ta eonta* — et en tant que tel il renvoie à l'agent, au « sujet » de l'action — et un singulier « absolu », celui du verbe *einai*, dont il indique la modalité. Son double sens détermine donc l'origine de ce qui constituera, dans la *Métaphysique* d'Aristote, ou plutôt, selon le nom que lui-même lui donne, dans la *philosophie première*, la double problématique à laquelle mène la question *ti to on*, qu'est-ce que l'étant, qui requiert une enquête sur l'être au sens général (ontologie) et une enquête sur l'être au sens éminent (théologie). De là naîtra la distinction de la métaphysique scolaire dont héritera Kant entre *metaphysica generalis* (ontologie) et *metaphysica specialis* (théologie, cosmologie, psychologie). La « métaphysique » se définit donc dès l'origine comme onto-théo-logie. Ce qui est remarquable dans le « commencement » parménidien, c'est

que la connexion intime entre l'aspect nominal et l'aspect verbal de l'*eon* est l'objet même du *Poème*. La différence des voies renvoie à l'opposition massive de l'*eon* et du *mè eon* (fragment II), où l'accent est mis sur l'aspect *verbal* du participe, mais aussi à celle de l'*eon* et des *eonta*, où l'accent est mis sur l'aspect *nominal* du participe : ainsi sont déterminées trois voies, celle, seule viable, de l'*eon*, celle tout à fait non viable du *mè eon*, et celle, labyrinthique, des *dokoûnta*, des apparences, à l'orée desquelles se tient le penseur : à savoir, au lieu du *trivium* et dans le moment du choix (*krinein*). L'épreuve du rien fait donc partie de l'expérience de l'être même, pour lequel on ne peut se décider que dans la plus tranchante rigueur, laquelle se confond avec l'exclusion de cette contre-possibilité qu'est le néant. Leibniz, bien des siècles plus tard, exprimera cette expérience philosophique fondamentale par la question : « Pourquoi y a-t-il quelque chose *plutôt que rien* ? » Ce qui apparaît ainsi, c'est l'*étrangeté* de l'étant lui-même, devant la merveille duquel le penseur grec s'étonne : de là prend son origine le *thaumazein*, cet étonnement qui a pour objet non pas la multiplicité ontique des choses, mais bien l'être au sens verbal de l'étant.

C'est ce qui conduit Beaufret, dans la lecture qu'il fait du *Poème*, à déclarer que ce qui advient en lui, c'est la transcendance elle-même de l'étant vers son être au sens verbal¹. Le lieu parménidien, ce serait donc celui de la différence ontologique elle-même, telle qu'elle se dit en un seul mot : *eon*, et en tant qu'elle tient, à la fois con-joints et écartés l'un de l'autre, l'être et l'étant, le verbe et le nom, le singulier et le pluriel dans le moment de leur différence native. On pourrait fort bien, à partir de là, voir dans le *Poème* de Parménide la reprise au niveau proprement *épistémique*² de ce que la mythologie nomme *khaos*, à savoir la béance originelle : de *khainô*, ouvrir la bouche. Mais Beaufret veut distinguer la transcendance parménidienne, qu'il rapproche du transcendantal kantien, de la transcendance plato-

1. *Le Poème de Parménide*, op. cit., p. 41 s.

2. Il faut comprendre ici ce mot en son sens étymologique : à partir de *epi*, au-dessus de, et de *histamai*, *histèmi*, se tenir sur, savoir.

nicienne et du *khôrismos* qu'elle inaugure entre sensible et intelligible. Le terme *khôrismos*, peut-être apparenté à *khainô*, vient de *khôra*, espace, et de *khôrizô*, séparer. Il y aurait donc selon lui non recouvrement entre la Différence parméniidienne, qui ne détache pas l'être de l'étant, et la séparation platonicienne entre le sensible et l'intelligible, la transcendance platonicienne ouvrant sur un autre monde transcendant, non sur l'être au sens verbal de ce monde-ci. C'est pourquoi il est conduit à opposer la transcendance « fondative » parméniidienne, qui pense le chemin philosophique comme un chemin qui nous ramène à ce monde-ci, à la transcendance « évasive » platonicienne qui nous entraîne vers l'autre monde et nous conduit à répudier celui-ci¹.

C'est précisément cette interprétation du platonisme plutôt que de Platon lui-même — comme y insiste prudemment Beaufret lui-même —, que je voudrais soumettre à quelques réflexions aujourd'hui. C'est un lieu commun depuis Nietzsche (et il a été fortement renforcé par Heidegger) que de dire que la métaphysique, c'est le platonisme, à savoir la théorie de la dualité des mondes. Mais qu'en est-il exactement du discours platonicien sur le *khôrismos*, sur la séparation entre l'*idea* ou *eidos* et ce qu'Aristote nommera le *tode ti*, le ceci que voici, l'étant sensible ? On sait que ce *khôrismos* fut critiqué par ce disciple même de Platon que fut Aristote qui n'hésita pas à affirmer dans la *Métaphysique* que « dire que les Idées sont des paradigmes et que les autres choses participent d'elles, c'est se payer de mots vides de sens et faire des métaphores poétiques »². Socrate avait raison, explique-il, de chercher l'essence, le *to ti esti*, du courage ou de la vertu, car cela lui permettait d'arriver à ce point de vue proprement philosophique qui est celui du général (*to katholou*), mais Platon a eu tort de séparer les idées et de professer un réalisme des idées. *Ekhôrise ta eidè*, il a séparé les idées, tel est le chef d'accu-

1. *Le Poème de Parménide*, op. cit., p. 48.

2. Aristote, *La Métaphysique*, A, 9, 991 a 20-22, trad. par J. Tricot, Paris, Vrin, 1970, t. 1, p. 87-88.

sation aristotélicien à l'égard de Platon¹. La solution aristotélicienne, pour en dire un mot, ce sera de considérer les universaux non comme des substances (des noms) mais comme des attributs (des prédicats), et de dénier l'existence par soi aux idées : l'universel est ainsi toujours prédicat de quelque sujet². Cela revenait donc à donner une solution logique à un problème ontologique : l'être se dit de multiples manières, il renvoie ainsi à la structure prédicative de la proposition. Pour Aristote, il s'agit bien à nouveau de concilier l'identité et la différence, ce que permet la structure synthétique-diairétique de la proposition. Cela suppose une théorie nouvelle de la langue : au simple *logos ti*, le dire quelque chose de Platon, Aristote oppose le *logos ti kata tinou*, le dire quelque chose de quelque chose.

On peut certes voir la logique aristotélicienne comme la solution donnée au *khôrismos* platonicien. Mais on peut aussi choisir de ne pas résoudre trop vite le problème ontologique et vouloir séjourner dans la différence et donc rester dans la béance elle-même de l'ouverture qui sépare l'idée de l'étant sensible — ce dont d'ailleurs Aristote lui-même n'est pas si éloigné, lui qui définit cette science de l'être en tant qu'être qu'est la philosophie première comme la science « recherchée »³.

Or la pensée du *khôrismos*, de la séparation, se voit chez Platon doublée d'une théorie de la participation, et il s'agit bien ici aussi, comme auparavant chez Parménide et plus tard chez Aristote, de disjoindre pour réunir, d'écarter pour conjuguer, la transcendance philosophique n'étant peut-être jamais « évasive » que parce qu'originellement « fondative ». Il faudrait ici interroger le fameux passage du *Phédon* dans lequel Socrate explique que, ne pouvant traiter des choses elles-mêmes, il lui faut passer par le détour des *logoi* : on ne s'évade du sensible que pour le fonder, dans une transcendance à la fois évasive et fondative, évasive parce que fondative : voilà ce qui constituerait le mouvement de cet « idéalisme » qu'est la philosophie

1. Cf. *ibid.*, Z, 13-15, *op. cit.*, t. I, p. 423-442.

2. *Ibid.*, Z, 13, 1038 b 16, *op. cit.*, t. I, p. 424.

3. Cf. *ibid.*, Z, I, 1028 b 2-3, *op. cit.*, t. I, p. 349.

dans sa définition platonicienne. Ce serait en quelque sorte cela qui marquerait les limites du séjour que Platon offre à notre question de la différence, dans la mesure où chez lui elle prend le tour plus décidé d'une séparation et qu'elle pose ainsi le problème de la participation du réel à l'idéal. Pour réfléchir à cette position platonicienne de la différence, je privilégierai des passages déterminés de trois dialogues : *République* VI et VII, le *Sophiste*, le *Parménide*.

Je ne pourrai aujourd'hui qu'introduire au premier de ces lieux : les passages de la *République* où est exposée la théorie de la dualité des mondes. Notons d'abord, en guise de préliminaires :

1) que Platon lui-même dans l'*Hippias majeur* définit la philosophie comme la capacité de différencier. Le sophiste est en effet sourd à l'intelligible (292 *d*) : Hippias ne parvient pas à saisir une différence qui est inapparente aux yeux du corps ;

2) que le philosophe est proprement dit *atopos*, sans lieu, dans le *Gorgias* (494 *d*), car ce qui distingue le philosophe de la *doxa*, c'est son instabilité, son insécurité, ce que Kant, dans le *Fondement de la métaphysique des mœurs*, nommera la « situation périlleuse » de la philosophie, son suspens entre ciel et terre¹.

§ 3. Platon et le *khôrismos* (suite)

Je voudrais donc aujourd'hui repartir de ce passage célèbre du *Phédon* (96 *a*) dans lequel Socrate raconte ses efforts pour comprendre ce qui est au moyen des méthodes employées par ses prédécesseurs, les physiologues présocratiques, qui expliquent les choses existantes, les *ta onta*, en ayant recours à une ou plusieurs causes existantes, le feu, l'air, le froid et le chaud, le sang, etc., et fait état de l'échauffement de son cerveau devant ses explications multiples et contradictoires, de sa joie de rencontrer chez Anaxagore une explication enfin convaincante, puisque selon ce dernier, c'est le *noûs*,

1. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. par V. Delbos, Paris, Delagrave, 1959, p. 145.

l'esprit, qui est la cause de tout, mais aussi de sa déception de voir qu'Anaxagore, après avoir exposé ce principe général, retombe dans l'assignation de causes physiques aux divers phénomènes (98 *a-d*), de sa lassitude devant ces explications physiologiques, puis de sa décision de se réfugier du côté des *logoi*, des discours que l'âme se tient à elle-même (la pensée étant pour Platon un discours de l'âme avec elle-même) et d'examiner à l'intérieur de ceux-ci la vérité des *ta onta* (99 *e*). Socrate utilise alors l'image d'une « seconde navigation » qui suggère qu'un changement d'orientation doit avoir lieu pour éviter les divagations de la première navigation (99 *b*). Pour expliquer la décision qu'il a prise, il a recours à une comparaison, celle de l'éclipse de soleil. Il explique : « ... certains corrompent parfois complètement leurs yeux pour n'avoir pas regardé dans l'eau l'image de l'astre qu'ils étudient, ou n'avoir pas utilisé un moyen de ce genre. Et c'est à ce type d'accident que je réfléchissais ; je me pris à craindre que mon âme ne devienne totalement aveugle à force de regarder les choses avec mes yeux et d'essayer de les atteindre par chacun de mes sens » (99 *d-e*).

Socrate a donc recours à une méthode *indirecte* : au lieu de l'affrontement direct du feu solaire qui lui fait courir le risque de l'aveuglement, il choisit la médiation. Il se proposait d'examiner les *ta onta*, mais ses sens ne lui révèlent que des choses (*pragmata*) : il se tourne alors vers les *logoi* pour atteindre la vérité des *ta onta*, ce qui implique que les *pragmata* rencontrées par la voie directe ne sont que des images de la réalité. Socrate a soin de remarquer que bien que son tournant soit analogue à la procédure qui consiste à passer des originaux aux images, il en est finalement l'inversion, un passage des images aux originaux. Il y a donc inversion entre la comparaison avec l'éclipse (la vision directe donnant ici sur la réalité, l'indirecte sur l'image) et ce dont elle est la « métaphore », les sens ne donnant que les images des choses, les *logoi* leur vérité. Il faut bien voir que cette inversion est en fait significative de tout le « platonisme » : elle retire aux sens leur capacité d'atteindre jamais le vrai, puisque c'est seulement dans les *logoi* que Socrate peut examiner la vérité (*alètheia*) des êtres, c'est seulement en eux que se dévoile leur *ontos on*, leur être

véritable, et non pas dans la vision qu'en donne le corps. Or ce recours aux *logoi* est décrit par Socrate comme s'il s'agissait de placer quelque chose en dessous (100 a : *hypothemenos*) des choses sensibles, comme on peut placer une fondation sous une structure fragile. Plus loin (101 d), le terme d'*hypothesis* est prononcé. Ce qui est ainsi placé dessous, pour mettre en rapport les choses sensibles, précisément parce qu'elles n'ont pas de tenue en elles-mêmes, avec un autre mode de réalité, c'est l'être véritable de l'*eidos* (terme qui apparaît en 102 b) en tant qu'il est posé par le *logos* et en lui.

Le tournant socratique consiste ainsi dans l'ouverture de la différence entre les choses sensibles et immédiatement présentes et ces *eidè* qui seraient leur fondation, *eidè* qui seraient le visage pur des choses, la présence originaire de celles-ci. Il est donc la tentative d'une réappropriation de la présence originaire des choses qui ne se donnent jamais que de manière fragmentaire dans l'immédiateté sensible. La différence entre *to noèton* et *to aisthèton* est bien ainsi marquée, mais *afin d'être médiatisée*, puisque le « noétique » est placé « sous » l'aesthétique dont il constitue la « vérité ». Avec l'*hypothesis* de l'*eidos* a déjà été supposée la participation du sensible à l'intelligible : c'est d'ailleurs ce qui est immédiatement évoqué par Socrate. Il explique qu'il « commence par poser un beau en soi et par soi » comme point de départ, car c'est là la condition ontologique qui permet au *logos* de se déployer, la saisie d'une identité (100 b-c). Cette condition ontologique du discours, il la pose comme cause réelle (*aitia*), ce qui implique que l'en-soi de l'*eidos* n'est pas radicalement « séparé » de l'apparence sensible, car, comme l'indique bien Socrate, la chose belle ne l'est que si elle *participe* au beau en soi. Il n'est pas indifférent à cet égard que Socrate parle de « prendre son élan » dans la direction de l'hypothèse de l'idée : il s'agit d'effectuer un saut dans l'être afin de quitter la chose de la quotidienneté, mais c'est pour atteindre sa vérité, pour la fonder, non pour s'en évader. Ce qui se voit ainsi constitué, c'est le champ de la méta-physique au sens que, depuis Thomas d'Aquin, on donne à ce mot, c'est-à-dire l'ouverture de la différence entre sensible et intelligible qui suppose non seulement la transcendance de ce qui fonde leur unité, à savoir

chez Platon l'idée des idées, le Bien, en tant qu'il est *epekeina tès ousias*, au-delà de toute réalité même intelligible, mais aussi un rapport de fondation du sensible sur l'intelligible. Transcendance évasive parce que fondative, champ de dualité mais aussi champ orienté, champ qui combine la montée et la descente, selon le mot d'Héraclite dans le fragment 60 : « *hodos anô katô mia kai hôutè* – chemin vers le haut, vers le bas, un et le même ».

On a là en fait la structure de fond de la métaphysique qui est à l'origine du caractère circulaire de sa démarche. Notons tout de même d'emblée que ce qui caractérise Platon, c'est la césure qu'il place pour ainsi dire entre la montée et la descente, la dialectique ascendante et la dialectique descendante : l'hiatus est constitué par la transcendance du « Bien » (*to agathon* : ce qui rend apte au paraître¹), lequel n'est pas lui-même susceptible d'être pris en vue, alors que l'idéalisme moderne, avec Fichte et Hegel, va ramener cet en-soi dans le pour nous, penser une « genèse » transcendantale de l'en-soi et ainsi, trop vite, identifier la montée et la descente, en faisant de l'histoire une histoire de l'absolu (le génitif étant ici spéculatif, c'est-à-dire à la fois subjectif et objectif) ; alors que pour Platon, l'aller et le retour ne se superposent pas, car le moment du tournant de la montée en descente demeure obscur, au-delà de toute expérience, la descente étant requise précisément parce que la remontée à l'*anhypotheton* n'est pas achevable, parce que, pour le dire en termes hégéliens, l'absolu n'est pas depuis toujours auprès de nous², mais qu'il est « séparé », en *khôrismos*, bien que cette séparation ne soit pas totale, puisqu'une participation (*methexis*) à cet absolu est pensable, mais non pas une identité avec lui. À l'identité de l'identité et de la

1. Cf. M. Heidegger, *La doctrine de Platon sur la vérité*, trad. par A. Préau, in *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 149 s. Selon Heidegger, le Bien a chez les Grecs un sens ontologique (il est ce qui « fait paraître le paraissable », ce qui « rend possible l'apparition de toutes les choses présentes dans leur entière visibilité »), et non d'emblée un sens moral.

2. Voir G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. par J. Hyppolite, Aubier Montaigne, 1941, Introduction, t. I, p. 66, où il est dit que l'absolu veut « être en soi et pour soi depuis le début auprès de nous ».

différence, formule spéculative hégélienne qui implique que l'absolu prenne sur soi la différence, qu'il ait donc la forme d'un soi ou d'une ipséité, s'oppose ainsi la différence plus proprement grecque d'un « absolu » qui sort constamment de soi et se présente « obliquement » à un être fini, c'est-à-dire toujours déjà séparé de lui, qui ne peut avoir avec lui qu'un rapport anamnésique, c'est-à-dire en fin de compte partiel, parce que marqué par l'irréversibilité de la temporalité.

Il est possible de lire en effet ainsi le mythe du *Phèdre*. Car ce mythe est celui de la vie préempirique de l'âme dont le sens profond est celui d'une tentative de reconstitution de l'expérience originare. On ne peut jamais coïncider avec l'origine, et toute la réflexion philosophique que Platon définit lui-même dans le *Phédon* (81 a) comme un *melethè thanatou*, un souci de la mort, anticipant ainsi l'être-pour-la-mort heideggérien, n'est-elle peut-être plus véritablement encore qu'une méditation sur l'expérience tout aussi impossible de la naissance, sur laquelle on ne peut conter qu'une « histoire » (*mythos*), alors que, comme Platon y insiste pourtant, la philosophie commence là où on cesse d'en raconter (*Sophiste*, 242 c), c'est-à-dire précisément là où s'accomplit la rupture avec le discours présocratique qui explique l'étant par le recours à un autre étant. Platon a la sagesse de ne pas rompre complètement avec le mythe et d'y faire à nouveau appel précisément là où il est question de ces expériences-limites que sont la naissance et la mort (voir à cet égard le mythe d'Er le Pamphylien qui clôt la *République*). Or ce que nous apprend ce mythe de la naissance qu'est le mythe du *Phèdre*, c'est que pour voir, il faut déjà avoir vu, idée qui ne sera pas étrangère à ce platonicien que demeure Aristote qui définira la vue comme une *praxis* et non une *poièsis* — précisément parce que, comme il le dit dans la *Métaphysique*, « on a vu et on voit en même temps, c'est une même chose »¹ —, c'est-à-dire un acte (*energeia*), et non ce mouvement imparfait (*kinèsis*) qu'est la *poièsis*, action qui atteint son point d'arrêt

1. *La Métaphysique*, θ , 6, 1048 b 33-34, *op. cit.*, t. 2, p. 503.

dans l'œuvre achevée. Il n'y a donc pas de commencement assignable à la vue, à la pensée, parce qu'il n'y a pas non plus de fin assignable à celle-ci et que la mythologie tout entière est un discours sur l'alpha et l'omega, sur l'*arkhè* et le *telos*, discours que tiennent ces êtres qui sont à jamais dans l'entre-deux entre naissance et mort, ce qui fait qu'on peut contradictoirement dire d'eux qu'ils vivent constamment la naissance et la mort (comme le fait Heidegger) ou au contraire qu'ils ne sont capables ni de l'une ni de l'autre, qu'ils sont non-nés et immortels (comme le déclarent aujourd'hui Blanchot ou Derrida). Ce mythe propose donc une topologie de la naissance (alors que l'idéalisme allemand, il faut le noter, pensera la genèse de l'absolu lui-même, en particulier avec Schelling dans sa *Philosophie de la mythologie*), il est le mythe du lieu originel, *topos hyperouranios*, lieu de la réalité véritable, nourriture de l'âme qui a donc avec elle un rapport de contact intime, lieu hors temps dont l'âme va déchoir et tomber sur terre, alourdie par son implantation dans un corps et rendue aveugle par celle-ci, situation qui sera néanmoins compensée par ce réveil qu'est l'anamnèse, le ressouvenir de ce qui a été vu étant vécu dans cette *mania* (délire) qu'est l'amour extatique qui met l'âme hors d'elle-même lorsqu'elle perçoit une imitation ici-bas (*enthade*) des choses de là-bas (*ekeî*).

§ 4. Platon et le *khôrismos* (fin)

Nous avons entrevu la dernière fois, à travers le mythe du *Phèdre*, que la dimension proprement nostalgique de cet amour qu'est la *philo-sophia* provient de l'écartement pensé de manière spatiale comme la différence qui sépare l'ici-bas (*enthade*) de là-bas (*ekeî*) et le présent du passé. La différence est posée dans le mythe comme différence de lieux, ce qui empêche une unification trop facile, celle même qu'accomplira la dialectique hégélienne qui pensera la différence comme *différance* de l'absolu à l'égard de lui-même. La vérité du mythe ici consiste donc en une assomption de la finitude qui s'exprime par la définition du philosophe que l'on trouve dans ce même dialogue (278 c-d). Platon y explique, par la

bouche de Socrate, que celui qui compose des écrits avec la connaissance du vrai et qui est capable par sa parole de se porter assistance et de mettre en évidence ce qu'il a écrit, celui-là ne peut être appelé *sophos*, car un tel nom ne sied qu'à la divinité, mais *philo-sophos*, ami de la sagesse, nom qui lui convient davantage. Hegel, au contraire, à la suite de Fichte qui, en 1794, dans le petit texte intitulé *Sur le concept de la doctrine de la science ou de ce que l'on appelle philosophie*, enjoint cette science de la science qu'est devenue la philosophie d'abandonner « non sans raison un nom qu'elle a porté jusqu'ici par une modestie qui n'était pas excessive — le nom d'une prédilection, d'un amour pour quelque chose, d'un dilettantisme »¹, proclame dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit* que le but qu'il s'est proposé, c'est de contribuer à « rapprocher la philosophie de la forme de la science — ce but atteint elle pourra déposer son nom d'*amour du savoir* et devenir savoir *effectivement réel* »².

Il y a donc une *vérité* de la représentation spatiale ou topologique de la différence, ce qui implique qu'il faut prendre le mythe au sérieux sans cependant le prendre à la lettre. Je dirai pour ma part que représenter le temps par de l'espace, c'est mettre au jour la discontinuité du temps, le fait que ce n'est pas par un passage continu et sans hiatus qu'on passe du passé au présent, du préempirique à l'empirique, car cette discontinuité du temps, c'est aussi ce qui fait son irréversibilité, l'impossibilité de la coïncidence avec soi dans l'anamnèse. Il nous faut donc prendre au sérieux les représentations spatiales de la différence que nous trouvons chez Platon. Et d'abord celle qu'il nous donne du champ de la métaphysique dans la ligne qu'il trace à la fin du Livre VI de la *République* (509 d). Cette ligne est construite selon la division image / original. Les deux segments principaux représentent respectivement le visible et l'intelligible, et le visible est par rapport à l'intelligible dans un rapport de copie à original. Mais dans le visible lui-même il y a la fiction à côté de la

1. J. G. Fichte, *Essais philosophiques choisis*, trad. par L. Ferry et A. Renaut, Paris, Vrin, 1984, p. 36.

2. *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, *op. cit.*, t. 1, p. 8.

réalité : l'image est à la chose même comme l'objet de l'opinion à celui de la connaissance. Dans la seconde section de la ligne, on a d'abord les *noèta* inférieurs, c'est-à-dire les objets intelligibles qui sont pensés à partir des originaux de la première section pris ici pour images : ces derniers servent ici d'*hypothesis*, de support au mouvement de la pensée. C'est ce qui explique que les mathématiques qui utilisent des hypothèses et des images pour s'élever jusqu'aux objets intelligibles demeurent une propédeutique à la pensée proprement philosophique ou dialectique qui s'élève, elle, jusqu'à l'*an-hypothon*, jusqu'au principe absolu (511 b). La puissance dialectique tient les hypothèses pour des hypothèses et non pour des principes, ce qui veut dire qu'elle les utilise pour s'élever jusqu'à l'intelligible et qu'ensuite elle les écarte, un peu comme l'échelle dont parle Wittgenstein à la fin du *Tractatus* (6. 54) : « ... celui qui me comprend voit que mes propositions sont dépourvues de sens lorsqu'il les a utilisées pour les dépasser : il doit pour ainsi dire jeter l'échelle une fois qu'il s'en est servi pour monter »¹. C'est d'ailleurs ce que dit explicitement Platon un peu plus loin (533 c) : la méthode dialectique rejette successivement les hypothèses (le verbe *anaireô* utilisé ici a le sens de : enlever, faire disparaître, détruire), contrairement à la mathématique qui reste une science dépendante des hypothèses, parce qu'elle s'en sert pour monter à un degré supérieur. On comprend que Platon définisse la dialectique comme la « science des hommes libres », puisqu'elle seule est capable de critiquer ses propres points de départ empiriques et de s'élever jusqu'à ces véritables réalités que sont les idées. La mathématique ressemble à un rêve (533 c) car elle ne peut rendre raison (*logon didonai*) des hypothèses. Seule la connaissance du Bien interrompt le rêve, le sommeil d'ici bas (534 c). La dialectique est donc connaissance de l'original et non de l'image, et c'est à partir de l'original qu'elle peut redescendre (511 b) pour valider toutes les hypothèses qu'elle a été amenée à poser.

1. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, p. 177 (trad. modifiée).

Mais si la dialectique a bien pour objet le Bien comme principe du tout, Socrate ne ménage pourtant pas son ironie à l'égard de Glaucon (533 *a*), qui lui demande quel est le *telos* du chemin dialectique, lorsqu'il lui répond que c'est non pas l'image du bien (*eikon*), mais le bien lui-même (*to alèthes*), du moins tel qu'il lui paraît (*ho ge de moi phainetai*), sous-entendant ainsi ce que Hegel explicitera de manière radicale dans l'Introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*, à savoir que l'en-soi ou l'original ou l'être n'existe jamais que pour celui qui pose la distinction entre être et apparaître, original et copie. Je passerai plus vite sur l'Allégorie de la caverne qui répète dans une topologie la topographie de la ligne. On trouve de ce texte une lecture à la fois illuminante et stérilisante dans *La doctrine de Platon sur la vérité* de Heidegger à laquelle je vous renvoie¹. Disons rapidement que ce qu'ajoute la représentation topologique et le discours narratif de l'allégorie, construction rhétorique propre à Platon, c'est l'idée d'abord de la fixité de la *doxa* ou *eikasia* exprimée par la ligature des membres des prisonniers. Il y a ici l'idée d'un immobilisme originaire, d'un sommeil de la raison, d'une presque animalité de l'homme dans l'état « naturel » dont il sort de manière inexplicable (« on » le détache) en devenant mobile (il se lève et marche, tourne la tête) et est ensuite forcé (mais par qui ?) à quitter la caverne. Cette allégorie présente la *paideia* comme une violence faite à l'homme pour l'obliger à sortir du sommeil ou du rêve. Cette sortie se fait graduellement, inclut des moments d'aveuglement, de désorientation, et nécessite le passage par une vision indirecte de la réalité, médiatisée par les reflets, les ombres, les images, qui sont ici les auxiliaires et non les obstacles de l'accès au Bien que Platon définit comme *pantôn aitios*, cause de tout (516 *c*). Il s'agit en effet ici d'éducation, et même précisément de conversion (518 *d* : *periagôgè*) et cette « révolution » par rapport à la quotidienneté permet la prise de conscience de la différence entre *einai* et *phainesthai*. On touche ici à ce qui constitue peut-être l'illusion philosophique elle-même : l'idée

1. Voir M. Heidegger, *Questions II*, *op. cit.*, p. 121-163.

que la quotidienneté n'est pas déjà pensée d'elle-même et qu'elle ne peut être comprise que par la philosophie, qu'elle a donc sa vérité dans un autre qu'elle, ce qui est la définition même de l'aliénation (*Entfremdung* ou *Entäusserung* chez Hegel). Là encore c'est à l'Introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* qu'il faut se référer : la conscience « naturelle » ne sait rien de ce qui se passe « dans son dos », et ce n'est qu'au « nous », c'est-à-dire à la conscience « réelle » du philosophe, qu'apparaît ce qui a vraiment lieu dans la caverne ou dans l'histoire. Se pose là un problème énorme que je ne fais qu'évoquer en passant : la non-philosophie n'a-t-elle pas déjà un savoir vrai d'elle-même et ne faut-il pas ici réhabiliter la *doxa* face aux penseurs « professionnels », comme le tentera Husserl, et à sa suite Merleau-Ponty¹ ?

La topologie de l'Allégorie de la caverne nous apprend en tout cas que le philosophe ne peut pas s'installer dans le monde solaire, qu'il doit redescendre, non seulement par devoir, mais aussi et surtout par nécessité : car peut-être le monde sensible est-il le seul monde et peut-être ne s'agit-il pour le philosophe que d'apercevoir ce qui en lui participe de l'intelligible sans jamais pouvoir assigner à ce dernier une place véritablement indépendante à l'extérieur du sensible. Le sensible serait alors déjà en lui-même un mixte de sensible et d'intelligible, de visible et d'invisible, sans que ces « éléments » puissent jamais être posés en dehors l'un de l'autre. Cela nous amène donc au problème de ce que Platon nomme *methexis* : participation.

C'est là la question que pose le *Parménide*, dans lequel nous trouvons une critique de la théorie des idées. À l'espace hiérarchisé de la *République*, Platon oppose ici un espace de divagation en tous sens. Car il est impossible au philosophe de se contenter de la fixité hiérarchique puisque philosopher suppose au contraire que tout soit

1. La réhabilitation de la *doxa* est au cœur du projet husserlien d'une ontologie du monde de la vie, que Merleau-Ponty reprend à son compte et développe, en particulier dans sa dernière philosophie. Voir à ce sujet le chapitre intitulé « Philosophie et non-philosophie » dans mon livre : *Chair et Langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre Marine, 2001, p. 139-156.

mis en mouvement. On part de la coupure (*khôrismos*) entre étants sensibles et étants intelligibles, mais celle-ci n'a de sens que dans la mesure où elle renvoie à une différence pensée de manière spatiale dont les termes séparés se spatialisent à leur tour¹. C'est ici qu'apparaissent les redoutables difficultés auxquelles se heurte la théorie de la participation : si la forme est une, identique à soi, et si elle est aussi présente dans les choses multiples qui en participent, elle sera alors séparée d'elle-même (131 *b*), ce qui implique que le *khôrismos* va alors se multiplier à l'infini : c'est là le ressort de l'argument dit du « troisième homme ». La *methexis* s'avère donc impossible si tous les termes en sont réifiés, car il faut alors leur conjointre un troisième terme, lequel exige à son tour pour pouvoir être posé d'être conjoint au second terme et ainsi de suite à l'infini. Cet argument, dont Platon reprend ici la forme, provient en réalité de la pensée sophistique elle-même qui explicite ainsi sa propre impossibilité à penser l'intelligible qu'elle ne conçoit que comme déjà réalisé, alors qu'il s'agit de penser — et c'est cela même la philosophie — la naissance ou la genèse de l'idée, qui n'a nulle existence séparée en dehors de la pensée.

Il ne s'agit donc pas pour Platon de partir du sensible, mais de l'idée elle-même, du *logos* qui la fait naître et c'est *en lui* que se pose la différence de l'idée avec les choses. C'est ce que montre bien le *Sophiste*, dialogue dans lequel Platon élève l'autre à la dignité du *genos* et où il voit en lui ce genre qui rend possible la communication des genres et qui introduit ainsi le mouvement et la vie dans le « monde » des idées (248 *e*-249 *a*). La différence devient ainsi interne à chaque idée comme telle, laquelle n'est plus alors qu'un mouvement déterminé de *différance* par rapport au sensible. Ainsi s'annonce, chez Platon lui-même, avec l'*heteron* posé comme genre, une autre pensée de la différence, à égale distance de la séparation absolue qu'est le *khôrismos* et de l'identité parménidienne, celle d'une séparation d'avec soi, d'une différence intériorisée ou temporalisée. C'est

1. Voir à ce sujet l'analyse de Monique Dixsaut dans *Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Belles Lettres / Vrin, 1985, p. 313 s.

cette idée qu'on voit exprimée avec force dans le *Sophiste* par l'Étranger d'Élée, au moment où celui-ci affirme que « s'évertuer à séparer tout de tout, ce n'est pas seulement offenser l'harmonie, c'est ignorer totalement les Muses et la philosophie », car c'est se condamner à se priver du discours (*logos*) (259 d-e).

L'argument du troisième homme est donc cette critique de la théorie des idées séparées qu'Aristote n'a fait que reprendre à Platon lui-même¹. La régression à l'infini qu'implique l'idée de séparation absolue provient de la choséification de l'idée, posée ainsi à côté de sa copie, et de la nécessité de rendre alors compte de la ressemblance qui les unit en posant un tiers qui est la raison de la ressemblance, lequel se dédouble de la même façon en lui-même, etc. Le *Sophiste* répond à cette critique que s'adresse à lui-même Platon dans le *Parménide* en montrant que le rapport de l'idée à la chose sensible, du ceci à son sens, est un rapport dialectique, chaque chose sensible étant à la fois même et autre qu'elle-même, à la fois existence et essence, le ceci et l'idée. Ainsi est mis fondamentalement en question le modèle *spatialisant* de la participation, lequel repose en fin de compte sur une représentation *matérialiste* du sensible. Philosopher consiste au contraire à s'ouvrir au mystère de la participation, au devenir idée du sensible, ce qui ne peut advenir que par ce saut dans le *logos* que constitue le « tournant » socratique dont il est question dans le *Phédon*.

1. Soulignons à nouveau que ce célèbre argument est en réalité d'origine sophistique. Cf. A. Diès, Notice d'introduction au *Parménide*, Paris, Belles Lettres, 1965, p. 21 s.

CHAPITRE II

Différence et identité dans l'idéalisme allemand

§ 5. La différence chez Kant : phénoménologie et nouménologie

Nous passons donc aujourd'hui du contraste franc entre l'obscurité de la caverne platonicienne et la luminosité du soleil grec au monde nordique de Kant où la lumière d'un soleil lointain ne perce qu'à travers le brouillard, comme l'explique Nietzsche dans ce passage fameux du *Crépuscule des idoles*, « Comment pour finir le "monde vrai" devint fable. Histoire d'une erreur », où il est affirmé qu'avec Kant, le monde vrai devient inaccessible et qu'on ne peut ni l'atteindre, ni le prouver, ni le promettre, mais que, du seul fait qu'il est pensé, il est consolation, obligation, impératif : « Le vieux soleil au fond, mais traversant le brouillard et le scepticisme : l'idée devenue sublime, diaphane, nordique, königsbergienne »¹. Je retiens de

1. F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, trad. par J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974, p. 43.

ce texte de Nietzsche l'idée qu'entre Platon et Kant, entre le moment où le monde vrai est accessible — même si son principe, le Bien, demeure au-delà de l'être, le moment platonicien étant ainsi décrit par Nietzsche : « Le monde vrai, accessible à l'homme sage, pieux, vertueux — il vit en lui, il est ce monde » — et le moment où le monde vrai devient postulat de la raison pratique, il y a ce moment essentiel qui est celui du christianisme où l'idée devient femme, c'est-à-dire insaisissable, ambiguë, et où le monde vrai est seulement *promis*. Heidegger, commentant ce texte dans son *Nietzsche*¹, note avec justesse qu'avec le christianisme, ce n'est plus Platon, mais le platonisme qui règne, car s'ouvre alors la distance entre l'ici-bas et l'au-delà, puisque le suprasensible cesse d'appartenir à la sphère de la vie humaine. De cela « il ressort que Nietzsche dégage sciemment Platon de tout platonisme », note-t-il judicieusement². Si pour Nietzsche la métaphysique, c'est le platonisme, cela veut donc dire qu'elle n'inclut pas Platon, mais se confond plutôt avec ce devenir chrétien de l'idée qui donne son ton à la modernité.

Mais Kant lui-même se voit ainsi rapporté essentiellement au platonisme. Et on en trouve d'ailleurs l'attestation dans le titre même de sa Dissertation de 1770 : *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, De la forme et des principes du monde sensible et intelligible*. À ce titre fait écho celui du petit chapitre (moins de vingt pages) qui clôt l'analytique transcendantale de la *Critique de la raison pure* dont le titre est : « Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes ». Le discours kantien de la différence ou plutôt de l'*Unterscheidung*, de la distinction, se déploie donc de 1770 à 1781, entre ces deux textes dont je me propose simplement aujourd'hui d'interroger l'articulation. Il nous faut donc partir de ce que Gérard Granel dans un livre déjà ancien mais extrêmement stimulant pour notre propos, *L'équivoque ontologique*

1. M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, t. 1, p. 185.

2. *Ibid.*, p. 185-186.

de la pensée kantienne¹, a nommé « la situation initiale de la pensée kantienne ». Il ne peut s'agir pour nous que de la caractériser de manière schématique. Kant part de la distinction traditionnelle, leibnizienne et cartésienne, du sensible et de l'intelligible comme renvoyant à deux facultés distinctes, l'entendement et la sensibilité. Dans le § 4 de la *Dissertation*, Kant distingue les pensées sensibles subjectives comme « représentations des choses *telles qu'elles apparaissent* » des pensées intellectuelles objectives comme « représentations des choses *telles qu'elles sont* »². Or le but que poursuit Kant, déjà à cette époque, ce n'est rien d'autre que la fondation de la métaphysique. Il déclare en effet : « Toute méthode de la métaphysique relative aux sensibles et aux intelligibles revient essentiellement à ce précepte : prendre grand soin que *les principes propres de la connaissance sensible ne sortent pas de leurs limites propres et n'aillent pas souiller les intelligibles* »³. Dans une lettre du 2 septembre 1770 à Lambert, né à Mulhouse en 1728, mais professeur à Berlin et auteur du *Nouvel Organon* (1764), traité dans lequel la phénoménologie est définie comme science des apparences, Kant, reprenant cette définition, distingue lui aussi de la métaphysique une science propédeutique de l'apparence qu'il nomme phénoménologie. Kant est donc à cette époque le digne héritier d'une tradition métaphysique qui identifie le sensible, l'apparence et le subjectif d'une part, l'intelligible, le réel et l'objectif d'autre part. L'entendement est privé de l'apparaître et la sensibilité est privée de l'être : ce qui se voit ainsi perdu, c'est donc l'unité du réel, à la fois paraître et être, et l'unité du sujet, qui se voit intérieurement divisé en intuition sensible et intellect symbolique⁴. Ce n'est qu'au niveau divin et non humain que être et apparaître, sensible et intelligible s'unissent.

Par rapport à cette opposition métaphysique de deux mondes, la lettre à Marcus Herz du 21 février 1772 marque un tournant décisif.

1. G. Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard, 1970.

2. E. Kant, *Dissertation de 1770*, trad. par P. Mouy, Paris, Vrin, 1967, p. 37.

3. *Ibid.*, § 24, p. 91.

4. *Ibid.*, § 10, p. 47.

Kant y annonce le plan d'une œuvre intitulée « Les limites de la sensibilité et de la raison » dont il dit, à l'imparfait, qu'il *comptait* la diviser en deux parties. Mais il a buté sur une difficulté essentielle, car ce qui était clair en 1770, la distinction elle-même entre le sensible et l'intelligible, se brouille maintenant : « ... je remarquai qu'il me manquait encore quelque chose d'essentiel que j'avais négligé, après bien d'autres penseurs » et « qui était en fait la clef de tout le mystère, la clef de la métaphysique jusqu'ici encore cachée à elle-même »¹. Kant pense d'ailleurs à cette époque avoir si bien résolu ce mystère qu'il annonce à la fin de cette lettre pouvoir livrer l'ouvrage projeté dans les trois mois, alors qu'il lui faudra en réalité encore huit ans de travail (jusqu'en septembre 1780, date d'achèvement de la *Critique de la raison pure* publiée en mai 1781). Il projetait d'ailleurs de la dédier à Lambert, mais celui-ci mourut avant sa publication, en 1779. Ce qui explique ce long délai c'est que Kant n'avait pas en encore, en 1772, mesuré l'ampleur de la question essentielle de la métaphysique, car cette question, c'est celle de la représentation qui ne lui posait aucun problème en 1770, comme le montre ce passage de la *Dissertation* : « *L'intelligence* (rationalité) est la *faculté* du sujet, par laquelle il peut se représenter ce qui, de sa nature, ne tombe pas sous ses sens »². Or Kant s'interroge maintenant sur le fondement même de cette faculté : « sur quel fond repose le rapport de ce que l'on nomme en nous représentation, à l'objet³ ? » Le problème est donc celui de la connaissance objective, et non plus celui de la connaissance sensible et de son caractère confus. La question est alors : quelle est l'origine de la métaphysique ? et non plus, comme en 1770, quelle est l'origine de la phénoménologie ? C'est pourquoi Kant rappelle ici sa position de 1770⁴. Il reproche à la tradition de supprimer la question qu'il pose en alléguant une pseudo-réponse, celle de *Deus ex machina*, du dieu descendant de la machine, comme dans

1. Cf. *L'équivoque ontologique*, *op. cit.*, p. 37, où cette lettre est traduite *in extenso*.

2. *Dissertation de 1770*, *op. cit.*, § 3, p. 35.

3. Lettre à Herz, in *L'équivoque ontologique*, *op. cit.*, p. 37.

4. *Ibid.*, p. 38.

les tragédies d'Euripide, pour résoudre les problèmes insolubles. C'est là un escamotage de la difficulté. La philosophie doit au contraire d'une certaine manière se faire athée, pour deux raisons au moins : d'une part pour éviter le cercle vicieux selon lequel chez Descartes le moi fonde Dieu et est fondé par lui, et d'autre part pour discréditer les encouragements ainsi donnés aux rêveries chimériques de la métaphysique contre lesquelles se dressent l'*Aufklärung* et Kant lui-même dans ses *Rêveries d'un visionnaire éclairées par les rêves de la métaphysique* où il mettait sur le même plan les adeptes de la pure spéculation et les illuminés qui, tel Swedenborg, croient aux esprits¹.

L'abandon de l'hypothèse la plus absurde, c'est-à-dire la plus discordante (*absurdus* vient de *surdus*, sourd) avec les temps modernes, va donc engager Kant à rouvrir une question laissée de côté depuis Aristote². Kant prend conscience que Dieu usurpe dans la tradition la place qui revient à ce qu'il nomme la philosophie transcendante, c'est-à-dire la pensée de ce qui est au-delà du sujet et forme son vis-à-vis : de l'ob-jet. Pourtant avec Kant la philosophie ne s'identifie pas purement et simplement à l'athéisme, puisque Dieu ressurgit comme référence dans la *Critique*, avec la différence réaffirmée entre un entendement *archetypus* (divin), qui crée les choses par leur simple vision et est ainsi à l'origine (*arkhè*) de l'objet, et un entendement *ectypus* (humain), qui reçoit passivement les choses et les re-produit³. Ce dont Kant ne parvient finalement pas à sortir, c'est de l'hypothèse de la re-présentation, du *re-praesentare* qui voit en l'homme celui qui présente les choses une deuxième fois, qui redouble leur présence originaire qui est celle que Dieu leur a primitivement conférée.

1. Cf. E. Kant, *Rêves d'un visionnaire* (1766), trad. par F. Courtès, Paris, Vrin, 1987.

2. Lettre à Herz, in *L'équivoque ontologique*, *op. cit.*, p. 39, où l'on trouve une première allusion à ce qui se nommera dans l'ouvrage de 1781 « déduction transcendante des catégories ».

3. *Ibid.*, p. 37. Voir *Critique de la raison pure*, trad. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1963, p. 75.

§ 6. La différence chez Kant (suite)

Nous avons vu la dernière fois en quoi consistait le tournant kantien de 1772 : en l'abandon de l'hypothèse la plus absurde, c'est-à-dire la plus discordante avec les temps modernes, celle du *Deus ex machina*, qui, selon Kant, consistait dans la philosophie classique, de Platon à Leibniz, à faire participer l'homme à l'entendement divin. Kant prend conscience à cette époque que Dieu usurpe dans la tradition la place qui revient à la philosophie transcendante, c'est-à-dire à la pensée de ce qui est au-delà du sujet, de l'objet. Mais nous avons aussi souligné que cet « athéisme » n'est pas chez Kant suffisamment profond pour lui faire abandonner l'hypothèse de la représentation sur laquelle se fonde la philosophie moderne depuis Descartes, hypothèse qui repose sur la différence entre l'infinité divine et la finitude humaine, entre une présentation originaire ou création et une re-présentation ou reproduction, c'est-à-dire finalement toujours sur la différence que l'on pourrait nommer *eikastique* (de *eikasia*, imagination reproductive, qui s'oppose à *phantasia*, imagination libre) entre un original et sa copie dont on a vu qu'elle gouvernait la théorie « vulgaire » de la participation chez Platon. La lettre à Marcus Herz le souligne bien, la possibilité de l'*intellectus archetypus* créateur comme celle de l'*intellectus ectypus* reproducteur « sont compréhensibles »¹ : à Dieu est donc réservée l'intuition des choses elles-mêmes, à l'homme celle sensible et subjective des choses. Kant n'attribue pas à l'entendement humain le pouvoir de créer ses objets, mais il ne considère pas non plus l'objet comme la cause des représentations de l'entendement : il refuse ainsi et l'innéisme et l'empirisme. Il n'en continue pas moins cependant à penser le lien entre sujet et objet soit comme un lien de dépendance (au niveau humain, où est conservé le fondement de la thèse empiriste), soit comme un lieu de production (au niveau divin, où se voit conservé le fondement de la thèse de l'innéisme). On reste donc dans le

1. Lettre à Herz, in *L'équivoque ontologique*, op. cit., p. 37.

schéma de la causalité — réduite, il faut le préciser, comme c'est le cas pour toute la modernité, à la seule *causa efficiens*¹. C'est cette manière kantienne de penser la finitude humaine comme adossée à l'infinitude divine qui est à l'origine de la distinction de deux modes d'intuition, originaire et dérivée, qui détermine le cadre de l'esthétique transcendantale. Celle-ci se clôt en effet sur un passage où il est question du mode d'intuition de l'être fini et pensant qui « ne cesse pas d'appartenir à la sensibilité, précisément parce qu'il est dérivé (*intuitus derivativus*) et non originaire (*intuitus originarius*) », ce qui fait qu'« il n'est pas une intuition intellectuelle », laquelle « paraît n'appartenir qu'au seul Être suprême et jamais à un être dépendant quant à son existence et à son intuition »². C'est donc le refus d'accorder l'intuition intellectuelle à l'homme qui va être la source en celui-ci de la séparation entre entendement (spontanéité) et sensibilité (réceptivité). Il ne suffit d'ailleurs pas d'établir cette séparation, il faut en outre, comme le remarque Kant, souligner que l'entendement est au service de la sensibilité. C'est ce qu'affirme en effet la première phrase de l'esthétique : « De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement aux objets et auquel tend toute pensée comme au but en vue duquel elle est le moyen est l'intuition »³. Connaître est *premièrement* intuitionner, et la pensée est au service de l'intuition et relative à celle-ci. Il n'y a donc pas réciprocity et symétrie entre pensée et intuition. Il faut même, comme le souligne Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique*⁴, reconnaître que la pensée en tant que telle porte le sceau de la finitude, car elle est exigée par une intuition dérivée ou non créatrice qui ne peut donc intuitionner immédiatement l'objet

1. Rappelons qu'Aristote distingue dans sa *Physique* (II, 3, 194 b) quatre causes : matérielle, formelle, efficiente, finale.

2. *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 75.

3. *Ibid.*, p. 53.

4. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, § 4, p. 86.

dans sa totalité, alors que l'intuition divine créatrice le peut et n'a par conséquent pas besoin de la pensée. C'est ce que Kant soulignait d'ailleurs lui-même à la fin de l'esthétique transcendantale : « Dans la Théologie naturelle (...) toute sa [*sc.* celle de Dieu] connaissance doit être intuition et non *pensée*, car la pensée suppose toujours des limites »¹. On voit par là que la reprise d'un *topos* traditionnel, celui de l'hypothèse de la représentation, n'empêche cependant pas Kant de reformuler la différence du sensible et de l'intelligible en termes nouveaux, précisément parce que Kant, en réfutant le *Deus ex machina*, s'est résolument installé dans la finitude et a aperçu que ce qui en constitue l'armature, c'est la pensée elle-même dans sa « spontanéité ». Cela va lui permettre de rouvrir à l'intérieur du monde fini, c'est-à-dire sensible, la différence entre sensible et intelligible. Il ne faut donc plus simplement opposer le sensible à l'intelligible, mais considérer l'intelligible comme une dimension au sein du sensible, comme sa détermination « catégoriale ». C'est à partir de ce déplacement de l'intelligible qui se met au service du sensible que la distinction du phénomène et du noumène devient compréhensible.

Il ne m'est pas possible, dans le cadre de ce cours, de m'étendre sur la différence de rédaction entre les deux éditions de ce chapitre de la *Critique de la raison pure*. Je précise qu'il faudrait d'ailleurs ajouter à ces deux textes celui des § 30 à 35 des *Prolégomènes à toute métaphysique future*, texte écrit entre les deux éditions (1783) et qui présente l'avantage de constituer une propédeutique à la *Critique de la raison pure* et de servir d'instrument de lecture de celle-ci. Je partirai d'ailleurs de ce texte² pour exposer la notion de noumène. Kant s'y réfère aux anciens et les considère comme quelque peu primitifs puisque ne faisant pas la différence entre *Schein* et *Erscheinung*, entre *apparence* et *apparition* ou *phénomène*. Il faut en effet souligner que la distinction simple de la dissertation entre être objectif et intelligible et apparaître subjectif et sensible se voit com-

1. *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 74-75.

2. E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963, § 32, p. 88-89.

pliquée après le tournant de 1772, puisque le sensible, comprenant en lui-même un rapport à l'intelligible, ne peut plus être défini comme simple apparence subjective, mais au contraire comme apparaît objectif du point de vue du sujet fini. Car ce qui distingue l'apparence, dont le fondement n'est que subjectif, de l'apparaître objectif du phénomène c'est que le fondement de celui-ci est la chose en soi. Car le phénomène, c'est l'objet des sens certes, mais en tant qu'il résulte de la façon dont nos sens sont affectés par quelque chose d'inconnu. Cela implique, comme Kant le souligne lui-même, que reconnaître le phénomène, c'est du même coup reconnaître l'existence de la chose en soi. On ne peut donc considérer leur rapport comme relevant d'un *khôrismos* spatialisant. Il n'y a pas d'un côté le phénomène et de l'autre la chose en soi, il n'y a pas deux choses ou deux objets, mais *un seul*, selon qu'on le considère du point de vue de l'être ou du point de vue de l'apparaître. Ainsi l'*Erscheinung* est-elle *Erscheinung von Etwas*, phénomène ou apparition de quelque chose (comme le souligne bien Kant dans la Préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*¹), c'est-à-dire de la chose en soi qui est le fondement inapparent de l'apparaître. Il n'y a donc pas deux mondes, mais un seul, dans lequel il y a des choses qui, en tant qu'elles sont rencontrées par nous sont des phénomènes et en tant qu'elles sont en soi ne peuvent être rencontrées par nous et sont donc le corrélat d'un *intuitus originarius*. C'est ce que Kant lui-même dit fort clairement dans une des Réflexions de l'*Opus postumum* que cite Heidegger dans son livre sur Kant : « La chose en soi (*ens per se*) n'est pas un autre objet, mais une autre relation (*respectus*) de la représentation au même objet »².

Mais qu'est-ce alors que le noumène si, comme Kant le souligne dans le § 32 des *Prolégomènes*, la représentation des êtres intelligibles est non seulement admissible mais inévitable³ ? Il faudrait, pour le comprendre, partir de la fameuse distinction pensée-connaître que

1. *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 22-23.

2. *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit.*, § 5, p. 93.

3. *Prolégomènes*, *op. cit.*, p. 89.

Kant expose dans la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*¹, car cette distinction préserve la possibilité d'une pensée des choses en soi à côté de la connaissance des phénomènes. La pensée est en effet toujours celle d'un objet en général et elle doit nécessairement, pour devenir connaissance, s'appliquer à l'intuition sensible. Il y a une liberté et une vacuité de la pensée que Kant exprime dans la métaphore de la colombe platonicienne qui s'imagine pouvoir mieux voler encore dans les espaces vides de l'entendement pur². Le concept n'est donc qu'un instrument destiné à penser l'objet des sens et si on le soustrait à cet usage, il ne peut que conduire à la *Schwärmerei*, à l'illusion délirante. La catégorie n'a de sens qu'appliquée aux phénomènes. Et pourtant la pensée du noumène reste malgré tout possible.

§ 7. De Kant à Hegel : de la nouménologie à la dialectique

Je voudrais, avant de passer à la problématique hégélienne de l'identité de l'identité et de la différence, revenir sur ce que peut signifier pour nous, dans notre enquête générale sur le statut de la différence dans la philosophie occidentale, le caractère négatif du noumène kantien. Je rappelle que nous avons souligné la dernière fois qu'il ne peut s'agir, bien que certaines formulations kantiennes semblent aller dans ce sens, de comprendre l'opposition du phénomène et du noumène comme celle de deux mondes différents, mais qu'il faut considérer au contraire la position du noumène en tant que corrélat de l'*intuitus originarius* comme nécessaire à cette opération d'autolimitation de la raison par elle-même qu'est la critique. Nous avons fait allusion la dernière fois à la distinction penser-connaître qui explique qu'à l'usage empirique des catégories s'oppose non pas un usage transcendantal de celles-ci, lequel est illégitime et impossible, mais seulement un sens transcendantal³.

1. *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 22.

2. *Ibid.*, p. 36.

3. *Ibid.*, p. 222-223.

C'est là le résultat de l'analytique transcendantale, comme le rappelle Kant, lequel diffère de celui de l'esthétique transcendantale, qui posait la différence entre l'être en tant qu'il nous est donné (phénomène) et l'être tel qu'il est (chose en soi) comme différence de deux modes d'intuition. L'analytique nous apprend que l'entendement ne peut jamais dépasser les bornes de la sensibilité et que ses principes sont seulement des principes de l'exposition des phénomènes, ce qui implique que « le nom orgueilleux » d'ontologie en tant que prétendue connaissance des choses en général doit faire place au « titre modeste d'analytique de l'entendement pur »¹. Pourtant, Kant remarque lui-même que s'en tenir à cette « modestie » constitue tout le problème, du fait qu'« il y a là un fond d'illusion qu'il est difficile d'éviter »². C'est à partir de là que le texte des deux éditions diffère fortement. Dans celui de la première édition, Kant est amené à définir l'objet transcendantal comme ce X dont nous ne savons rien du tout et qui est « la représentation des phénomènes sous le concept d'un objet en général, déterminable par ce qu'il y a en eux de divers » ou « le concept de quelque chose en général »³. Car ce que nous apprend l'analytique, c'est que les catégories sont des concepts des choses en général puisqu'elles ne se fondent pas sur le caractère réceptif de la sensibilité. On voit clairement ici que ce qui autorise le dépassement du donné, c'est cette spontanéité de l'entendement qui peut fonctionner à vide, sans que quelque chose lui soit présenté. On pourrait ici opposer à Kant le point de vue husserlien de l'intuition catégoriale qui repose justement sur la critique du mythe de la spontanéité de l'entendement. Pour Husserl il est évident qu'« un concept quelconque (...) ne peut "naître", c'est-à-dire ne peut nous être donné lui-même qu'en vertu d'un acte qui nous mette sous les yeux, tout au moins imaginativement, une chose singulière quelconque

1. *Ibid.*, p. 222.

2. *Ibid.*, p. 223.

3. *Ibid.*, p. 225.

qui lui correspond »¹. Le « général » est fondé sur le singulier, telle est la thèse de Husserl, et cette *Fundierung* n'a nullement le sens d'une causalité, car elle suppose justement la « neutralisation » du singulier. On peut néanmoins affirmer que chez Husserl l'intelligible naît du sensible, qu'il y a une genèse transcendantale de l'intelligible, alors que la « déduction transcendantale » kantienne s'appuie sur un « pouvoir de juger » dont l'origine elle-même demeure tout aussi inexplicable que demeure inconnue de nous la racine commune de l'entendement et de la sensibilité. On peut certes penser que la phénoménologie génétique de Husserl est finalement moins fidèle aux phénomènes que la nouménologie kantienne — ce sera la position adoptée par le jeune Heidegger qui, après avoir fait de la sixième *Recherche logique* son livre de chevet durant des années, se consacrera dès le milieu des années vingt à la lecture de la *Critique de la raison pure*, et finira par affirmer que c'est Kant et non Husserl qui l'a précédé dans son entreprise de mise en relation de l'être et du temps². L'ontologie temporelle qu'il tentera alors de développer se proposait d'expliquer ce qui demeure pour Kant « un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine »³, à savoir le mystère du schématisme transcendantal par lequel a lieu l'application des catégories aux phénomènes ou de subsumption des intuitions sous les concepts, ce qui suppose un schème à la fois intellectuel et sensible susceptible de réunir ces éléments hétérogènes. Kant a bien rouvert à l'intérieur du sensible lui-même la différence, c'est-à-dire l'hétérogénéité, du sensible et de l'intelligible, et de son point de vue on peut accuser Husserl d'avoir trop vite, sur le mode génétique, opéré la synthèse du sensible et de l'intelligible avec son intuition catégoriale. C'est précisément de ce point de vue que nous intéresse ici la doctrine négative du noumène. Car bien qu'elle renvoie historiquement à l'opposition de deux modes d'intuition et à un reste

1. Cf. E. Husserl, *Recherches logiques*, trad. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1959-1963, t. III. *Recherche VI*, § 44, p. 174.

2. Cf. *Être et temps*, *op. cit.*, § 6, p. 23.

3. *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 153.

d'infinetisme classique chez Kant — c'est là le point de vue de Husserl sur Kant —, on peut y voir l'équivalent non pas d'une théologie négative, mais bien plutôt celui de cette ontologie négative dont nous avons vu se dessiner le cadre chez Parménide. Or une telle ontologie négative — correspondant à la modestie de l'analytique kantienne — ne nous conduirait nullement à l'affirmation d'une finitude au sens classique, celle dans laquelle Kant se situe encore thématiquement, c'est-à-dire adossée à un infini actuel, mais à une finitude radicale qui serait, comme Heidegger le laisse entendre, celle de l'être lui-même qui n'est jamais en position de sujet mais reste à celle de verbe, ce qui implique peut-être qu'il ne puisse se donner que sous la forme du *ne-ens*, du Rien, comme Heidegger l'indiquait dans le cours inaugural par lequel il succédait en 1929 à Husserl¹. Il faut en effet remarquer que l'analytique kantienne se termine par une table du rien, et ce n'est peut-être pas là un hasard, puisque l'entendement est précisément déterminé comme pensée de l'objet en général « abstraction faite de la question de savoir s'il est quelque chose ou rien »². C'est ainsi que Kant distingue entre quatre sortes de Rien : le concept vide sans objet (*ens rationis*) comme le noumène, l'objet vide d'un concept (*nihil privativum*) tel le froid ou l'ombre qui sont des concepts du manque de l'objet, l'intuition vide sans objet (*ens imaginarium*) comme espace et temps purs, et enfin l'objet vide sans concept (*nihil negativum*) comme l'objet d'un concept contradictoire, par exemple fer en bois, cercle carré. De l'être de raison, dont l'exemple privilégié est le noumène, Kant nous dit qu'il se distingue du non-être, du *nihil negativum*, parce qu'il est une fiction non contradictoire et peut donc être rangé du côté des possibilités, alors que *nihil negativum* et *nihil privativum* sont des impossibilités. Il y a donc des figures du rien qui sont des êtres, *ens rationis* et *ens imaginarium*, et qui par conséquent suffisent à construire une ontologie négative.

1. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. par H. Corbin, in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 69.

2. *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 222.

À partir de ces remarques générales, on peut revenir à la définition stricte que Kant donne du noumène dans le dernier chapitre de l'analytique transcendantale. C'est parce que les catégories s'étendent plus loin que les intuitions sensibles qu'elles font du même coup apparaître les limites de celles-ci, au sens où elles ne sont pas les formes générales de toute intuition possible. La catégorie, c'est-à-dire le pouvoir logique de penser, d'unir *a priori* dans une conscience le divers donné dans l'intuition, démontre par sa seule existence que l'on ne peut pas dire que l'intuition sensible soit la seule possible en général, bien qu'elle soit la seule *pour nous*¹. Pour que le noumène signifie un véritable objet, il faut que j'aie une raison d'admettre un autre mode d'intuition que le mien. Dans les cas où la pensée fait abstraction de toute sensibilité, est-elle autre chose que la simple forme d'un concept : autrement dit y a-t-il là une intuition possible ? Or l'objet transcendantal, à savoir « la pensée tout à fait indéterminée de quelque chose en général » ne peut être le noumène, car je n'ai de lui aucun concept et je ne peux le penser par aucune des catégories qui le présupposent plutôt². D'où le raisonnement de Kant : si je retranche toute la pensée d'une connaissance empirique, il ne me reste plus de connaissance d'un objet quelconque (absence d'objet) ; si j'en retranche par contre toute l'intuition, il reste la forme de la pensée, l'objet en général, preuve que les catégories s'étendent plus loin que l'intuition sensible³. Le sens transcendantal de la catégorie limite l'intuition sensible, la fait apparaître dans sa particularité. Cette limitation s'exprime dans le noumène qui signifie un objet donné selon un autre mode d'intuition que le nôtre. Ce concept est non contradictoire, autrement dit il est possible, c'est-à-dire problématique. Selon la table des jugements, un jugement est problématique lorsque son affirmation ou sa négation sont simplement possibles ou arbitraires⁴. Le concept limitatif de noumène n'a

1. *Ibid.*, p. 227.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 228.

4. *Ibid.*, p. 91.

pour but que de restreindre les prétentions de la sensibilité à déterminer le mode de donation de toute chose¹. Il s'ensuit que « la théorie de la sensibilité est donc en même temps la théorie des noumènes dans le sens négatif »², car elle fait apparaître la nécessité de ce que l'on peut nommer le « remplissement » de la catégorie par l'intuition et la nécessité pour la catégorie de se schématiser. Le concept de noumène constitue ainsi le principe de la possibilité de l'expérience saisie dans son caractère auto-limitatif. Il est donc une notion centrale du kantisme, plus fondamentale encore que celle de chose en soi, qui, elle, demeure « extérieure » à la philosophie critique. Il renvoie à l'activité auto-limitative de la raison et dessine les limites d'un espace vide qui empêche que tout soit phénomène : car pour qu'il y ait du phénomène, du pour moi, il faut qu'il y ait de l'en soi, bien que de celui-ci nous ne sachions rien.

L'autolimitation de la raison chez Kant s'oppose au principe d'absence de limites de la raison objective que pose Husserl dans la première *Recherche logique*, principe selon lequel tout peut être objectivé, tout peut devenir objet pour un moi transcendantal déterminé comme instance ultime³. Ce principe est aussi, quoiqu'en un sens différent, celui de Hegel. Il y a à cet égard, malgré le rejet apparent du spéculatif et de la dialectique chez Husserl, une étrange proximité entre lui et Hegel. Car la dialectique et le spéculatif, c'est la conjonction de l'homogène et de l'hétérogène, de l'identité et de la différence. C'est, formule frappante que Hegel emprunte à Schelling, l'identité de l'identité et de la différence, telle qu'elle apparaît dans le premier texte signé de Hegel, le petit opuscule intitulé *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* et plus commodément désigné sous le nom de *Differenzschrift*.

1. *Ibid.*, p. 229.

2. *Ibid.*, p. 226.

3. E. Husserl, *Recherches logiques*, op. cit., t. II-1. *Recherches I et II*, § 28, p. 102-103.

§ 8. Différence et identité chez le jeune Hegel

Nous avons vu la dernière fois que Kant maintient la différence entre le sensible et l'intelligible, et que, contrairement à Hegel, vers lequel nous allons nous tourner maintenant, il ne fait pas de cette différence une étape vers l'identité, un moment de celle-ci. Chez Kant, le maintien de la différence correspond à la volonté de laisser subsister un écart entre le sujet et l'objet, l'homme et Dieu, le pour moi et l'en soi. On comprend à partir de là que tout le post-kantisme se donne pour tâche, avec Fichte, l'élimination de la chose en soi, avec Schelling, la constitution d'une philosophie de l'identité, et surtout, avec Hegel, l'intégration de la différence dans l'identité comme moment de celle-ci : la « dialectique » apparaît comme la solution qui permet de conjuguer le moment de la différence avec celui de l'identité et de penser en termes temporels une différence qui, chez Kant, a conservé la figure d'un dualisme.

Il ne s'agit certes pas de traiter ici exhaustivement de la différence et de l'identité chez Hegel, car ces deux concepts sont au centre de la pensée hégélienne à l'époque de la *Phénoménologie de l'esprit* et de la *Science de la logique*. Je ne voudrais que marquer les étapes qui conduisent le jeune Hegel, lecteur de Kant, à réfuter le kantisme dans la *Phénoménologie de l'esprit* et à faire, dans la *Science de la logique*, du concept de contradiction non pas un obstacle à surmonter, mais au contraire le moteur même de la pensée, par opposition à ce qui se passe dans la dialectique transcendantale de Kant. Loin de se donner la non-contradiction comme idéal, comme le fait l'idéalisme kantien quand il voit dans les antinomies les contradictions auxquelles la raison est en proie dès qu'elle outrepassé les limites de l'expérience et prétend connaître l'en soi, Hegel montre au contraire que la contradiction est à la fois une loi de la pensée et de la réalité : tous les phénomènes réels sont contradictoires, c'est-à-dire eux-mêmes et en même temps autres qu'eux-mêmes, comme c'est le cas par exemple du mouvement et du changement. Dans la *Science de la logique* (Logique de l'essence), Hegel montre qu'il faut comprendre la différence comme différence interne à l'ensemble des

choses finies, qui se définissent précisément par le fait qu'elles se contredisent en elles-mêmes et que ce qui les caractérisent, c'est une instabilité constitutive qui les fait passer d'un extrême à l'autre. Il ne s'agit donc pas pour Hegel de fuir la contradiction, de chercher à l'éliminer en montrant qu'elle provient d'une illusion, mais au contraire de l'inclure et d'en rendre compte. On rencontre ici l'idée maîtresse du hégélianisme : la différence, l'opposition, la contradiction sont les visages mêmes sous lesquels se donne l'absolu. Mais cette intégration de la différence comme moment interne à l'identité, à une identité qui n'est pas elle-même statique, mais en constant mouvement, n'est-elle pas encore un « dernier hommage, et le plus puissant, rendu au vieux principe d'identité »¹ ? C'est ce que font valoir tous ceux qui, aujourd'hui, parmi les philosophes français, s'élèvent contre la dialectique sous sa forme hégélienne et suivent à cet égard la féroce critique que Nietzsche en a faite : Deleuze, mais aussi Foucault et Derrida. On pourrait en fait montrer que tout un grand pan de la pensée contemporaine se caractérise par un anti-hégélianisme virulent : il y a d'un côté les penseurs de l'immanence, les « nietzschéens » français, tels Deleuze et Foucault, qui refusent l'idée de « dépassement » des contradictions et de savoir absolu, et de l'autre ceux qui critiquent l'idée même d'identité, et développent un discours de la séparation et de l'autre, au premier rang desquels on trouve Lévinas, qui s'inspire lui-même de Rosenzweig, grand connaisseur de Hegel, qui a fondé sa propre philosophie sur une critique radicale de l'idée hégélienne d'identité, qu'il voit d'ailleurs régner sur l'ensemble de la tradition occidentale, « d'Ionie à Iéna ». Il n'en demeure pas moins que la pensée dialectique de Hegel s'est donné comme tâche de réconcilier la différence avec l'identité et non pas seulement de subordonner la première sous la seconde, ce qui implique la volonté de maintenir l'écart à travers l'identité et donc de critiquer une philosophie qui partirait de l'identité, d'une identité immobile et semblable à une « nuit où tous les chats sont gris »,

1. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 71.

formule qu'il emploie en 1807 à l'encontre des disciples de Schelling et de Schelling lui-même, avec lequel il rompt alors définitivement¹.

Cette rupture est pourtant précédée d'un long compagnonnage avec Schelling, son ami et condisciple, et c'est précisément au cours de ces années précédant la rupture que Hegel, s'appuyant sur des idées schellingiennes, va être amené à élaborer la matrice même de son système. Ce que je me propose donc d'analyser brièvement, ce sont deux des étapes de cette élaboration, d'abord un texte peu connu et pourtant capital, le *Systemfragment*, manuscrit rédigé par Hegel en novembre 1800, juste avant son départ à Iéna, et ensuite le premier texte signé de son nom, *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, publié à peine un an après, en juillet 1801, où il prend apparemment parti pour Schelling et contre Fichte, mais où il commence aussi à dépasser le point de vue schellingien et à parler en son nom propre.

Le « Fragment de système » se compose des deux seuls feuillets qui nous restent d'un manuscrit qui en comprenait quarante-neuf et qui ont été retrouvés par Hermann Nohl au début du XX^e siècle avec d'autres textes émanant de cette première période de l'itinéraire hégélien. On possède également une lettre de Hegel qu'il adresse à Schelling au même moment, le 2 novembre 1800, dans laquelle il affirme qu'il veut entreprendre de donner une forme systématique à sa pensée², mais on sait que ce n'est qu'à son arrivée à Iéna en 1801 qu'il commencera vraiment à élaborer son propre système philosophique. Ce qui gouverne la pensée de Hegel pendant toute la période de Francfort, où il se retrouve dans la proximité de Hölderlin, c'est l'opposition du concept et de la vie, et ce n'est pas alors la philosophie, mais la religion seule qui atteint à une compréhension de la vie qui ne peut nullement aboutir à un système de pensée, tandis que, comme nous le verrons bientôt, en 1801, dans la *Diffe-*

1. G. W. F. Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, trad. par J. Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1966, p. 43.

2. G. W. F. Hegel, *Correspondance*, trad. par J. Carrère, t. I (1785-1812), Paris, Gallimard, 1962, p. 60.

renzschrift, l'opposition fondamentale est celle de deux modes de pensée, l'entendement et la raison, qui s'opposent comme la mort et la vie, et c'est alors la philosophie et non plus la religion qui a la charge d'exprimer l'absolu. Ce changement de perspective, qui le fait passer de la théologie à la philosophie, conduira Hegel à l'édification de son propre système de pensée.

Il ne peut être question ici d'expliquer en détail ce fascinant fragment de la pensée de Hegel à Francfort : je renvoie pour ceux que cela intéresse au seul commentaire que j'en connaisse, celui de Robert Legros dans le premier numéro d'une revue assez confidentielle (*Philosophique*, 1987, publiée par l'Université de Franche-Comté). Sans entrer déjà dans le détail de ce texte, je partirai, en guise d'introduction, d'une idée exprimée par Robert Legros dans son commentaire, qui, soulignant l'identité posée par Hegel entre l'esprit et la vie, parle d'une onto-théo-logie de la vie chez Hegel, la vie étant posée par celui-ci comme mode d'être universel, celui de tout étant, et comme mode d'être éminent, celui du plus éminent des étants, de Dieu lui-même. Robert Legros souligne à quel point cette pensée de la vie, dont nous trouvons déjà le modèle chez Hölderlin, est en rupture à la fois avec le rationalisme, où la simple pensée apparaît vide, et avec l'empirisme, où le divers sensible a l'apparence d'une multiplicité morte et abstraite. Rationalisme et empirisme s'opposent comme l'un et le multiple lorsqu'ils sont posés abstraitement l'un en dehors de l'autre, alors qu'il s'agit au contraire d'éprouver leur union. Ce qui est en effet, c'est l'union du sensible et de l'intelligible, de l'un et du multiple, de l'esprit et de la matière. C'est cette même idée que Hegel exprimait déjà avec force dans un manuscrit de 1799, *L'esprit du christianisme et son destin*, où l'on trouve cette formule : « *Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend* – Union et être ont le même sens »¹.

Ce terme de *Vereinigung* est en effet le maître mot des trois condisciples du *Stift*, du séminaire de Tübingen : Hegel, Hölderlin

1. G. W. F. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. par J. Martin, Paris, Vrin, 1988, p. 147. *Vereinigung* est ici traduit par « conciliation ».

et Schelling, qui s'étaient donné pour mot d'ordre la formule héraclitienne *hen kai pân*, l'un et le tout, et qui visaient ainsi à un dépassement du dualisme kantien. Mais une telle pensée de la réunion ne renvoie pas à une pensée statique de l'identité, mais au contraire à celle d'une identité intégrant la différence, comme nous le verrons la prochaine fois en évoquant plus particulièrement la figure de Hölderlin.

§ 9. Différence et identité chez le jeune Hegel (suite)

C'est sans doute dans la première partie du roman *Hypérion*, que Hölderlin publie en 1796, que la notion de *Vereinigung* trouve sa première et sa plus claire expression. Hölderlin s'y réfère en effet à la formule héraclitienne rapportée par Platon, *hen diapheron eautô*, l'un différent de lui-même, dans lequel il voit l'expression de l'essence de la beauté et la matrice même de la philosophie. Penser la différence comme interne à l'identité, c'est en effet penser le mouvement même de la vie et de la nature, de cette *physis* dont Héraclite disait qu'elle aime à se cacher (fragment 123), précisément parce qu'elle n'est saisissable qu'à travers la multiplicité des choses naturelles. Sortir du rationalisme desséchant de l'époque et tenter de retrouver l'union perdue depuis les Grecs avec la nature, tel est alors le projet du jeune Hölderlin, dont le roman *Hypérion* s'achève pourtant par la mort de l'héroïne, Diotima, et par le choix que fait Hypérion d'une vie d'ermite, lequel manifeste ainsi que l'union avec le tout ne peut se faire que dans la mort, dans l'abandon de la vie qui est toujours vie singulière et non pas vie universelle. C'est aussi à la même époque, en 1799, que Hölderlin forme le projet d'une tragédie qu'il ne parviendra pas à achever, *La mort d'Empédocle*, qui est l'expression de l'esprit d'impatience qui anime celui qui veut se jeter dans les bras de la nature et échapper ainsi à la dure loi de la finitude, à la temporalité¹. Il faudra à Hölderlin l'épreuve de l'amour, celui, partagé,

1. Sur ce point, comme pour tout ce qui ici concerne Hölderlin, je renvoie à mon livre : *Hölderlin, le retournement natal*, La Versanne, Encre Marine, 1997.

qu'il voue à Suzette Gontard, la femme du banquier dont il éduque les enfants à Francfort, puis l'épreuve de l'exil, et enfin l'infinie souffrance de la séparation, après la mort en 1800 de « sa » Diotima, pour qu'il parvienne à penser autrement l'accomplissement de la *Vereinigung*, de la réunion avec le tout, et se tourne vers un autre mode d'expression, élégiaque et non plus tragique, dans les dernières années de sa vie. C'est alors qu'il opposera à l'esprit d'impatience, incarné par Empédocle, celui de l'endurance de la finitude, qu'incarne Œdipe après la révélation de sa présomption à dominer le destin. Il s'agit en effet alors pour lui de montrer que le tragique au sens moderne ne peut consister qu'en une re-compréhension en profondeur du tragique grec, seul vrai tragique. Ce qu'il explique en effet dans ses *Remarques sur les traductions de Sophocle*, c'est que le moderne, contrairement au Grec, n'a pas de rapport à la *moïra*, au destin, car il est né solitaire, séparé, strictement individualisé et enfermé dans son intériorité, alors que l'homme grec est au contraire nativement ouvert au tout. L'homme moderne a perdu le sens du partage, du destin, et il est en cela proche de certains des héros de Sophocle, en particulier d'Œdipe, dont Sophocle dit, dans *Œdipe à Colone*, qu'il est dans le *dysmoron*, l'absence de destin, puisqu'il a survécu à la révélation des terribles crimes qu'il a, sans le vouloir, commis et qu'il se retrouve ainsi *atheos*, délaissé par le dieu, plutôt qu'athée au sens moderne de ce terme. Lisant Sophocle, Hölderlin comprend en effet qu'il n'y a proprement tragédie que lorsque le Dieu se retire, que l'aspiration à la totalité doit prendre une tournure plus négative, et qu'il s'agit pour l'homme de faire le deuil du divin, ce que dit d'ailleurs littéralement le mot allemand pour tragédie : « *Trauerspiel* », jeu ou spectacle du deuil.

Ce que Hölderlin nous permet alors d'apercevoir, c'est moins la nécessité pour le héros tragique de mourir effectivement, comme c'est le cas pour Empédocle et Antigone, afin de manifester la puissance du destin, que d'endurer, tout en restant en vie, une autre sorte de mort, une mort non pas physique, mais spirituelle, ce qui est précisément le cas d'Œdipe. Ce que Hölderlin a bien vu, c'est que l'endurance de la finitude, de la séparation avec le tout et avec le

divin, est finalement une expérience plus profonde du divin que le désir de s'unir immédiatement à lui dans la mort. C'est pourquoi Œdipe est pour lui celui qui enseigne à retourner l'aspiration à la totalité en son contraire, l'endurance de la finitude. C'est ainsi qu'il déclare, dans ses *Remarques sur les traductions de Sophocle* : « Le désir de quitter ce monde pour l'autre [doit être retourné] en un désir de quitter un autre monde pour celui-ci »¹. Ce qui est ainsi dévolu à l'homme, et en particulier à l'homme moderne, dont Œdipe est la préfiguration dans le monde grec, c'est cette endurance de sa finitude propre qui doit l'inciter à se détourner du monde suprasensible pour vouer tous ses efforts à l'habitation de la terre. Mais Hölderlin y insiste, il ne s'agit pas là d'un simple « athéisme », semblable à celui des sophistes, qui enferment ainsi l'homme dans la seule sphère de l'humain, il s'agit au contraire, dans l'endurance de la finitude, de se détourner sciemment du divin pour marquer plus profondément que ce ne fut le cas dans la Grèce antique la profonde limite qui sépare l'humain du divin. Ce que Hölderlin nous permet ainsi d'entrevoir, c'est une possible réconciliation de l'homme avec sa condition finie. C'est d'ailleurs ce qui résonne aussi, un peu plus tard, dans l'*amor fati* de Nietzsche. Aimer le destin, aimer la finitude, plutôt que de tenter de la dépasser, ou de se révolter contre elle, telle est sans doute la leçon que les Modernes peuvent tirer des Anciens. Qu'il n'y ait là nulle résignation, nulle mutilation de l'homme, nul abandon de ses aspirations les plus profondes, c'est sans doute ce qui nous reste encore à comprendre. C'est précisément cela que Hölderlin nommait « détournement catégorique »², qui ne consiste pas à renverser « dialectiquement » le négatif en positif, mais au contraire, comme Nietzsche le savait aussi, à trouver dans nos limites les vraies ressources d'une existence authentique.

Pour en revenir maintenant à Hegel, au Hegel de 1800, qui est alors sous l'influence du jeune Hölderlin, on pourrait dire qu'il se donne pour tâche de donner une expression philosophique à cette

1. *Œuvres, op. cit.*, p. 962.

2. *Ibid.*, p. 958.

pensée de la *Vereinigung* qui est celle qui forme la matrice du roman *Hypérion*. Ce terme est alors le terme recteur de sa pensée, ce qui ne veut pourtant pas dire que cette pensée de l'un est opposée à une pensée de la différence. Car la *Vereinigung* suppose l'*Entgegensetzung*, autre mot recteur de Hegel, et non pas seulement la relation. Il faut se souvenir ici de ce que disait déjà Aristote au sujet du jugement, à savoir que pour mettre en relation deux choses, il faut qu'elles aient été distinguées, toute synthèse supposant une diérèse. Il en va de même de la vie. C'est ce que Hegel expose en quelques lignes dans le *Systemfragment*. On ne peut pas dire simplement de la vie qu'elle est la liaison (*Verbindung*) de l'opposition et de la relation (*Beziehung*), car alors on pourrait encore isoler et fixer la liaison des deux comme quelque chose de différent de leur non-liaison et on aurait encore d'une part l'un, et d'autre part le divers non unifié. Il faut dire qu'elle est la liaison de la liaison et de la non-liaison, car alors la vie ne sera plus posée comme union pure, comme quelque chose d'abstrait, d'isolé qui s'opposerait à la non-liaison, au divers pur, mais comme une union qui comprend en elle l'opposition. Mais il faut alors reconnaître qu'une telle union ne peut être posée par la simple pensée, par l'entendement, et qu'elle est quelque chose qui est hors de la réflexion.

Pourquoi la vie ne peut-elle pas être seulement relation, mais doit-elle en même temps être considérée comme opposition ? Parce que si elle était seulement union, si elle était indivise, pure vie (vie divine), il n'y aurait pas de monde, de diversité de la vie. Et si elle était seulement opposition, le monde ne serait pas « monde », car il lui manquerait la force de liaison qui maintient tous ses composants en relation les uns avec les autres. On voit donc que la formule « liaison de la liaison et de la non-liaison » préserve à la fois les droits des êtres particuliers et ceux de la totalité et qu'elle ne se contente pas d'affirmer une identité abstraite qui rendrait incompréhensible l'existence du monde. Or cela, Schelling et Hölderlin l'ont affirmé avant Hegel. Comme nous l'avons déjà souligné, on trouve dans un passage fameux du roman de Hölderlin, *Hypérion*, l'idée du *hen diapheron eautô*, de l'un qui diffère de lui-même. Et dans un essai de

Hölderlin, qui date de 1799 et qu'on a par la suite intitulé « La démarche de l'esprit poétique », on trouve même une formule qui se rapproche de celle de Hegel. De l'individualité poétique, Hölderlin dit en effet : « Elle n'est donc jamais simple opposition de l'unicité (*des Einigen*), non plus que simple relation, unification de ce qui s'oppose et qui alterne (*Wechselnden*) ; opposé et unicité sont en elles inséparables¹. »

Dans le *Systemfragment* de 1800, Hegel reprend donc cette formule hölderlinienne en soulignant que la vie en tant qu'union qui comprend en elle l'opposition ne peut être posée, c'est-à-dire ne peut être un produit de la réflexion d'entendement, car elle s'opposerait alors à la vie comme désunion et on serait ainsi entraîné dans une régression à l'infini. Hegel retrouve ici le motif de la régression à l'infini, que nous avons déjà vu à l'œuvre dans l'argument dit « du troisième homme », et qui menace dès que l'opposition est pensée de manière spatiale et rendue positive par la position réflexive. Cela implique dès lors que cette union qu'est la vie est inaccessible à la réflexion et à l'entendement, lesquels sont à cette époque identifiés à la pensée pour Hegel. Pourtant l'entendement réflexif n'est pas purement et simplement congédié par Hegel, mais au contraire intégré comme « moment » dans cette élévation à l'infini qu'accomplit non pas la pensée, mais la religion. Car si la vie est vie infinie, elle contient aussi en elle la mort, l'opposition, l'entendement, c'est-à-dire le divers. Ce qu'accomplit la religion, c'est l'élévation (*Erhebung*) à la vie infinie par la relève (*Aufhebung*) du fini, de la vie divisée qui contient en elle la mort. C'est pourquoi, conclut-il, « la philosophie doit cesser quand la religion commence », formule qui rappelle de manière frappante celle de Kant dans la Préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* : « *Ich mußte das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen* – je dus abolir le *savoir* pour faire place à la *croissance* »². Car la philosophie a pour tâche de montrer la finitude de tout ce qui est fini, c'est-à-dire

1. *Œuvres*, op. cit., p. 619.

2. *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 24.

soucieux donc de préserver leur autonomie, mais qui ne sont précisément pas capables pour cette raison d'unir le sensible et l'intelligible dans le culte et qui mettent au contraire leur fierté dans le fait de maintenir la séparation, et les chrétiens eux-mêmes, pourtant mus par la loi de l'amour, mais qui repoussent après la mort la réalisation de ce « royaume de dieu » qui représente l'union du fini et de l'infini.

On voit ici que Hegel suggère que le christianisme est en quelque sorte à mi-chemin entre cette « religion sublime »¹ qu'est le judaïsme et la religion grecque. Dans la fin du texte, Hegel associe étroitement la critique qu'il fait du judaïsme à celle qu'il fait maintenant du kantisme, comme pensée de l'autonomie. Il y a là une différence par rapport à sa position à Francfort, où le christianisme était au contraire identifié, en tant que religion de l'intériorité, du dieu présent au cœur, à la moralité kantienne. C'est ce qui explique qu'il englobe maintenant dans la même critique le judaïsme comme pensée de la séparation avec le divin et le fichtéisme, en tant qu'il accomplit le kantisme et unit religion et morale de l'autonomie. Dans les deux cas en effet, la séparation du sensible et de l'intelligible, du terrestre et du divin, se voit consacrée. Dans le cas du judaïsme, Dieu est élevé si haut au-dessus du monde sensible que toute participation avec lui est impossible. Dans le cas du fichtéisme, c'est le moi élevé à l'absolu qui devient en tant qu'être suprasensible membre de cet ordre moral avec lequel Dieu est identifié. On sait que Fichte fut chassé d'Iéna en 1799 et accusé d'athéisme précisément parce qu'il avait refusé de voir en Dieu un être tout puissant soumettant à son arbitraire les hommes. Il aurait pu échapper à la condamnation s'il avait accepté de discuter avec ses accusateurs, mais il leur retourne au contraire leur accusation : ce sont en réalité eux les véritables athées, car ils rabaisent Dieu au niveau de l'homme, ils en font une idole, explique Fichte, alors que lui voit en Dieu non pas une chose en soi, un être, mais l'identifie à la moralité elle-même, une moralité à laquelle on trouve un accès uniquement intérieur, en prenant conscience du

1. C'est ainsi que Hegel caractérise la religion juive à la fin du *Systemfragment*, comme il le fera plus tard encore dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion*.

temple juif était vide, qu'il n'y avait là aucune représentation sensible du Dieu, aucune manière pour Dieu de descendre pour ainsi dire dans le monde¹. Il manque donc dans la religion juive le moment de l'objectivation du divin. Dans le christianisme, en revanche, ce moment existe du fait même de l'incarnation de Dieu en Jésus. Ce que manifeste le christianisme, c'est donc la nécessité pour la religion en tant qu'expression authentique de la vie de se placer dans un rapport durable avec les objets. C'est pourquoi si l'élévation à la vie infinie qui est le mouvement religieux lui-même exige le sacrifice du rapport aux objets qui sont les signes de la finitude, ce sacrifice ne peut pourtant pas être total. L'homme religieux reste en rapport avec la sphère objective, avec le monde réel, mais il en transforme le sens, en ôtant, précise Hegel, aux objets leur caractère particulier, en en faisant des biens communs. On peut penser ici au fait que ce que recèle le tabernacle dans la religion chrétienne, c'est le ciboire qui contient le sang de Jésus, versé pour tous les hommes, et que tous les chrétiens vont pouvoir partager dans cette célébration commune qu'est la messe. C'est par là que s'introduit l'élément sensible — mais transfiguré — dans la religion chrétienne, par opposition à la religion juive, où le centre du temple demeure vide. À cela s'ajoute la nécessité d'un culte qui permet la fusion avec Dieu par le chant, les mouvements corporels et par le rôle dévolu au prêtre qui ordonne et dirige le culte.

Mais la religion chrétienne ne permet pourtant pas une véritable fusion du sensible et de l'intelligible, du terrestre et du divin, et quand Hegel fait allusion à la danse, aux offrandes et au sacrifice, c'est en réalité à la religion grecque qu'il pense, qui seule, à ses yeux, accomplit l'essence même de la religion, à savoir l'union de la vie finie et de la vie infinie. C'est pourquoi il distingue la religion des peuples heureux, dont la vie est moins déchirée entre le sensible et l'intelligible, celle des Grecs, hommes libres, de celle des peuples moins heureux, les Hébreux, soucieux de se libérer de l'esclavage,

1. *L'esprit du christianisme et son destin*, op. cit., p. 12.

dans sa version de 1794-95, est encore la philosophie dominante et qu'elle commence seulement à être mise en question par Schelling qui publie en 1801, quelques mois avant la *Differenzschrift*, la *Darstellung meines Systems der Philosophie*, l'*Exposé de mon système de philosophie*, qui fait suite au *Système de l'idéalisme transcendantal* de 1800, deux écrits qui influencent fortement Hegel qui prend alors entièrement le parti de Schelling. Le texte de la *Differenzschrift* se présente en trois chapitres, le premier consacré aux « diverses manières de philosopher qui ont cours actuellement » où Hegel expose en fait sa propre conception du philosopher, le second à l'exposé du système de Fichte, le troisième à la comparaison entre ce système et celui de Schelling. C'est au début du troisième chapitre que l'on trouve, reprise de Schelling, une formule de la dialectique analogue à celle du *Systemfragment* : « ... l'Absolu est l'identité de l'identité et de la non-identité ; opposer et ne faire qu'un coexistent en lui »¹.

Nous avons déjà souligné la dernière fois que le jeune Hegel ne parle pas tant de différence que de non-identité, manifestant ainsi son rattachement à la philosophie schellingienne de l'identité. Mais nous savons aussi qu'en 1807, dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel critiquera la notion schellingienne de l'absolu et opposera à l'absolu substantiel de Schelling une conception de l'absolu conçu à la fois comme substance et comme sujet, pour concilier le spinozisme de la philosophie de la nature de Schelling avec le subjectivisme de la philosophie transcendantale fichtéenne et kantienne. On assiste donc en 1807, et ce sera le motif de la rupture de Hegel avec Schelling, à un certain retour au subjectivisme fichtéen si fortement critiqué dans la *Differenzschrift* de 1801, et ce dans le souci « phénoménologique » de partir de la conscience et du savoir phénoménal et non plus de l'absolu et du savoir de l'absolu. Il s'agit en effet de montrer que ces deux savoirs ne sont pas coupés l'un de l'autre comme chez Schelling, mais au contraire que le savoir phénoménal est un savoir absolu qui s'ignore encore comme tel, de

1. G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. par B. Gilson, Paris, Vrin, 1986, p. 168.

caractère suprasensible du moi. Hegel, pour sa part, juge que ces deux attitudes sont équivalentes, car faire planer Dieu bien au-dessus du sensible ou le trouver dans l'intériorité la plus pure du moi revient au même, à savoir à la consécration de la séparation entre le sensible et l'intelligible, entre le terrestre et le divin, la nature ne pouvant plus alors être le lieu de l'apparition du divin. On a donc affaire dans les deux cas à une religion sublime, et non pas belle — il y a visiblement ici une reprise de la distinction kantienne entre le sublime et le beau, le sublime étant du côté de l'imprésentable, le beau seul permettant l'inscription de l'intelligible dans le sensible —, une religion inhumaine car ne parlant pas à l'imagination.

C'est donc toujours la belle religion grecque qui demeure le modèle aussi bien de Hölderlin que de Hegel pendant toute cette période. Mais à Iéna, Hegel va s'éloigner de l'influence de Hölderlin. Le texte qu'il publie en juillet 1801, soit moins d'un an après la fin de la rédaction du *Systemfragment* (novembre 1800), *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, est tout entier consacré à la défense de la philosophie de l'identité de Schelling, au point qu'on a pu se demander s'il n'avait pas été en fin de compte écrit en partie par ce dernier. Il s'agit pourtant du premier texte publié et signé de Hegel au moment où celui-ci rédige la thèse intitulée « Sur les orbites des planètes » qui va lui permettre de devenir *Privatdozent* à l'Université d'Iéna et d'y demeurer jusqu'en 1807, date de la parution du second livre signé de lui, la *Phénoménologie de l'esprit*¹. L'occasion de la publication de ce livre est un ensemble d'écrits publiés par Reinhold en 1801 qui s'attaquent, d'un point de vue réaliste, à l'idéalisme transcendantal de Kant, Fichte et Schelling. Hegel entreprend de répondre à ces attaques en montrant que le système scientifique de la philosophie est l'idéalisme de Schelling et non pas la doctrine de la science de Fichte, Reinhold ayant grandement sous-estimé la différence entre eux. Il faut rappeler qu'en ce tout début du XIX^e siècle la *Wissenschaftslehre* de Fichte,

1. Rappelons que tous les écrits d'Iéna soit demeurent non publiés, soit le sont anonymement.

dans sa version de 1794-95, est encore la philosophie dominante et qu'elle commence seulement à être mise en question par Schelling qui publie en 1801, quelques mois avant la *Differenzschrift*, la *Darstellung meines Systems der Philosophie*, l'*Exposé de mon système de philosophie*, qui fait suite au *Système de l'idéalisme transcendantal* de 1800, deux écrits qui influencent fortement Hegel qui prend alors entièrement le parti de Schelling. Le texte de la *Differenzschrift* se présente en trois chapitres, le premier consacré aux « diverses manières de philosopher qui ont cours actuellement » où Hegel expose en fait sa propre conception du philosophe, le second à l'exposé du système de Fichte, le troisième à la comparaison entre ce système et celui de Schelling. C'est au début du troisième chapitre que l'on trouve, reprise de Schelling, une formule de la dialectique analogue à celle du *Systemfragment* : « ... l'Absolu est l'identité de l'identité et de la non-identité ; opposer et ne faire qu'un coexistent en lui »¹.

Nous avons déjà souligné la dernière fois que le jeune Hegel ne parle pas tant de différence que de non-identité, manifestant ainsi son rattachement à la philosophie schellingienne de l'identité. Mais nous savons aussi qu'en 1807, dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel critiquera la notion schellingienne de l'absolu et opposera à l'absolu substantiel de Schelling une conception de l'absolu conçu à la fois comme substance et comme sujet, pour concilier le spinozisme de la philosophie de la nature de Schelling avec le subjectivisme de la philosophie transcendantale fichtéenne et kantienne. On assiste donc en 1807, et ce sera le motif de la rupture de Hegel avec Schelling, à un certain retour au subjectivisme fichtéen si fortement critiqué dans la *Differenzschrift* de 1801, et ce dans le souci « phénoménologique » de partir de la conscience et du savoir phénoménal et non plus de l'absolu et du savoir de l'absolu. Il s'agit en effet de montrer que ces deux savoirs ne sont pas coupés l'un de l'autre comme chez Schelling, mais au contraire que le savoir phénoménal est un savoir absolu qui s'ignore encore comme tel, de

1. G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. par B. Gilson, Paris, Vrin, 1986, p. 168.

sorte que le phénomène (*Erscheinung*) va être amené à apprendre, au cours d'une histoire qui est celle de la formation de la conscience, qu'il est, non pas opposé à l'être, mais sa manifestation même. Ce qui faisait en effet problème chez Schelling, c'est la dualité entre un savoir phénoménal et un savoir absolu, entre réflexion et intuition. L'absolu schellingien auquel le sujet peut participer dans l'intuition intellectuelle ne peut être l'objet d'aucune conscience sans déchoir de son statut d'absolu, ce qui implique que la réflexion demeure en dehors du savoir intuitif que l'absolu a de lui-même. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel au contraire veut intégrer la réflexion à l'absolu comme son moment, et c'est précisément cette intégration de la différence entre sujet et objet dans la conscience à cette identité du sujet et de l'objet qu'est l'absolu qu'il va nommer « *Aufhebung* », relève, sursomption ou abolition, selon les différentes traductions qu'on a tenté de donner de ce terme fondamental de la pensée hégélienne. L'*Aufhebung* hégélienne doit être par conséquent comprise comme l'identité du savoir absolu et du savoir phénoménal, c'est-à-dire comme l'identité de l'identité (niveau de l'absolu) et de la non-identité (niveau du phénoménal).

Or il est remarquable que dans la *Differenzschrift* cette formule soit attribuée à Schelling, comme si Schelling avait lui-même préparé la voie à l'*Aufhebung* hégélienne. Le raisonnement de Hegel consiste à montrer qu'on ne sort pas de la scission sujet-objet en portant à l'infini l'un des termes, le moi absolu de Fichte, car celui-ci en reste ainsi à l'identité d'un sujet-objet subjectif et ne parvient pas à réaliser l'*Aufhebung* de la scission. Mais on ne la réalise pas non plus lorsqu'on s'en tient à l'identité absolue du sujet et de l'objet qui ne laisse place à aucun savoir réflexif, car alors le fini est « englouti » dans l'infini, tandis que chez Fichte c'est l'infini qui se voyait logé dans le fini. De même que la réflexion fichtéenne demeure dans l'unilatéralité subjective alors même qu'elle construit un système du savoir, l'enthousiasme — c'est-à-dire la *Schwärmerei*, le délire sentimental et les rêveries des visionnaires qui misent tous sur l'intuition —

est également unilatéral car il s'en tient lui aussi à un seul terme de l'opposition et « ne connaît la diversité qu'en la combattant »¹. La conclusion hégélienne, c'est alors qu'il faut faire valoir la séparation tout autant que l'identité, qu'il faut réunir (*vereinigen*) savoir et enthousiasme, réflexion et intuition, entendement et raison. Mais cette réunion n'est pas externe aux termes qu'elle unit ; il faut au contraire comprendre le devenir spéculatif de la réflexion, le devenir raison de l'entendement, le devenir intuition du concept comme advenant par l'anéantissement de leur « indépendance » qui les posent à l'extérieur de leurs opposés : on retrouve ici aussi, comme chez Platon, une critique de la « réflexion extérieure » spatialisante. C'est précisément cela que Hegel a exposé dans le premier chapitre de la *Differenzschrift* où il parle en son nom propre. Il faut donc être attentif au fait que sous couvert de défendre la position de Schelling contre celle de Fichte, Hegel a déjà commencé en 1801 à dépasser ces deux points de vue qu'il juge unilatéraux en constituant une pensée dialectique qui fait part égale à l'infinité et à la finitude, à l'identité et à la différence.

Cela implique une réévaluation de la philosophie et une redéfinition du savoir par laquelle Hegel pose l'identité du savoir et de l'être, au sens où il n'y a plus pour lui d'être que pour la pensée. Par cette priorité donnée à la pensée, il achève la métaphysique de la subjectivité en absolutisant « effectivement » cette dernière. C'est ce que confirmeront la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique* : c'est dans l'élément du savoir et sous la domination de la logique que la différence va se voir *aufgehoben* — abolie et conservée à la fois.

§ II. Différence et identité dans la *Science de la logique* de Hegel

Il nous reste maintenant à mettre un terme à notre enquête sur la pensée hégélienne de l'identité et de la différence, et pour cela il nous faut aller directement, sans nous attarder davantage sur la *Phénomé-*

1. *La différence entre les systèmes philosophiques*, op. cit., p. 168.

nologie de l'esprit, au passage de la *Science de la logique* où ces notions font leur apparition, à savoir dans le chapitre second du deuxième Livre (Doctrine de l'essence), qui traite des « essentialités ou déterminations-de-réflexion »¹. Il ne faut en effet pas perdre de vue que l'identité, la différence, la contradiction sont des *déterminations réflexives*. Or la réflexion est selon Hegel un mode de penser qui prend ses distances par rapport aux objets qu'il examine : c'est le propre de ce que Hegel appelle réflexion posante ou positionnelle, le poser (*Setzen*) ayant pour essence d'établir une différence entre le sujet et l'objet ou entre l'objet et la réflexion sur celui-ci, ce qui implique que tout *Setzen* repose sur un pré-supposé, un *Voraussetzen*. Les *Reflexionsbestimmungen*, les déterminations de la réflexion, vont donc apparaître d'abord comme des lois fixes et définies, les lois normatives universelles de la pensée, mais l'examen entrepris par Hegel va consister à montrer qu'elles sont simplement posées, donc présupposées, et il va s'agir pour lui de montrer sur quels pré-supposés elles reposent : à savoir la méthode réflexive elle-même, la méthode transcendantale qui suppose la séparation de l'absolu et de la connaissance et le statut instrumental reconnu à la connaissance². Il s'agit par conséquent de rompre avec la logique de l'entendement, ou plutôt de reconnaître dans l'entendement lui-même cette puissance du négatif, cette énergie de la pure pensée³, qui est puissance de division, de *Scheidung*. Ce n'est pas un hasard si Hegel emploie, au début du deuxième Livre de la *Science de la logique*, dans sa *Logique de l'essence*, pour la première fois le terme d'*Entfremdung*, d'aliénation, en parlant de la réflexion : car « l'existence propre et la liberté séparée » reconnues à « l'accidentel »⁴, à des déterminations

1. G. W. F. Hegel, *Science de la logique*, Premier Tome, Deuxième Livre : La doctrine de l'essence (édition de 1812), trad. par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1976, p. 34 s.

2. Voir à ce propos la critique que fait Hegel de cette séparation au début de l'Introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, t. 1, p. 65 s.

3. Cf. *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 79.

4. *Ibid.*

fixes, statiques, manifeste effectivement la puissance de l'entendement, cette puissance réifiante qui est aussi puissance de mort, et d'étrangeté à soi-même. Le mouvement général de l'examen des *Reflexionsbestimmungen* va donc consister à montrer que leur objet n'est pas extérieur, donné, mais qu'il constitue le développement de ces déterminations en elles-mêmes en tant que de l'une on peut passer à l'autre, dans un mouvement qui va du plus abstrait au plus concret.

On part donc de l'identité comme première et plus simple détermination réflexive sur l'objet, premier principe de la pensée, $A = A$. Hegel montre que cette affirmation ne porte pas tant sur l'objet que sur la nature de la réflexion elle-même. L'objet, le monde, n'est pas identique à soi, il est au contraire changement perpétuel. Il y a donc une nécessité de la réflexion et le dédoublement en deux A exprime l'opération de la réflexion comme pensée prenant ses distances par rapport à l'objet. Si maintenant on pose l'identité comme loi suprême de toute pensée¹, ce ne peut être que dans un « sens négatif », au sens de l'exclusion de la contradiction. Une telle identité est une identité formelle ou identité d'entendement, puisqu'elle est justement présentée sous forme de principe absolu, isolé du reste. C'est en effet le propre de la pensée d'entendement que de produire une « table » des catégories ou des principes qui sont ainsi maintenus dans leur isolement respectif. Or justement, si l'on envisage en elle-même la loi d'identité, on s'aperçoit qu'elle contient plus que ce que l'on vise en elle², car il s'agit moins d'une affirmation que d'une exclusion de son contraire. C'est cette différenciation par rapport à autre chose qui est le véritable contenu du principe d'identité. Pour la réflexion, il s'agit là d'un implicite, d'un présupposé que Hegel se propose de mettre à jour : la différence absolue n'est pas séparable de l'identité en tant que non-identité, de même que l'identité n'est pas séparable de la différence, en tant que non-différence. Leur inséparabilité est là encore l'expression de l'acte

1. *Science de la logique, op. cit.*, p. 41.

2. *Ibid.*, p. 46.

réflexif lui-même qui pose en différenciant. À ce premier stade de la concrétude, l'identité appelle donc la différence.

Ce rapport d'inséparabilité peut être présenté de manière encore plus concrète en pensant la différence non plus comme absolue, mais comme immédiate, comme diversité, *Verschiedenheit*, qui exprime le moment de la « subsistance » de termes différents¹. La saisie d'une diversité des choses implique en effet déjà leur comparabilité, c'est-à-dire une sorte d'identité formelle. Hegel parle ici de rapport d'égalité ou d'inégalité, non pas d'identité², au sens où l'on n'a pas encore affaire à des choses différentes, l'approfondissement de l'identité en tant qu'elle comprend deux moments, qu'elle est différence absolue, ne pouvant pas encore être concrétisé sous la forme d'un rapport d'égalité où les deux moments ne sont plus posés, extériorisés ou explicités par l'intervention d'un moyen terme, d'un *tertium comparationis*. Il faut à ce propos se référer au § 117 de l'*Encyclopédie* où Hegel explique et définit ainsi la diversité : « La différence est différence *immédiate*, la *diversité* dans laquelle les différents *sont*, chacun *pour lui-même*, ce qu'ils sont, et indifférents quant à leur relation à l'autre, laquelle est donc pour eux une relation extérieure. En raison de l'indifférence des distincts à l'égard de leur différence, cette dernière leur échappe et passe dans un troisième terme, le terme *comparant*. Cette différence extérieure est, comme identité des relatifs, l'*égalité*, comme leur non-identité, l'*inégalité* »³. On peut par conséquent se représenter le rapport d'égalité sous sa forme-type, celle de l'équation, de l'égalité mathématique.

Hegel ajoute que ce *tertium comparationis*, qui est le *Grund*, le fondement de la différence, ne doit pas être compris comme un « point de vue », une perspective prise sur des entités qui, d'un autre point de vue, pourraient être égales ou inégales, car alors on souligne la différence des deux termes. Il faut au contraire bien voir que c'est

1. *Ibid.*, p. 49.

2. *Ibid.*, p. 51 s.

3. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. par M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, p. 163-164.

une seule et même chose qui peut être égale ou inégale sous un même rapport. Le dédoublement de l'équation en deux membres montre bien que la comparaison est interne aux termes comparés et non un point de vue extérieur pris sur eux : dire $x = \dots$ c'est effectuer un dédoublement qui est explicitation.

Dans la remarque qui suit, Hegel s'attaque au principe de l'individuation de Leibniz, le principe des indiscernables, selon lequel il n'y a pas deux choses qui soient exactement les mêmes, principe dans lequel Hegel voit une proposition superflue¹ ; Hegel s'efforce de donner un sens logique à ce qui n'est pas un principe logique en lui-même. La différence des choses implique l'identité fondamentale de celles-ci (comme choses). Leur différence ne consiste pas non plus dans leur pluralité numérique, car le fait de compter, de numbrer, atteste plutôt leur caractère un (*Einerleiheit*). Il s'agit donc d'un principe d'une différence autre que numérique et une telle différence exige nécessairement un même rapport d'identité et de différence entre deux choses. Les deux choses sont liées ensemble à travers leur différence².

Ceci nous introduit à une nouvelle forme de la différence : l'opposition (*Gegensatz*), qui consiste à passer d'un *tertium quid* extérieur à une différence interne aux objets. Il s'agit de la considération de l'antagonisme des objets en eux-mêmes, antagonisme entre le positif et le négatif, entre le chaud et le froid, la lumière et l'obscurité. Par exemple le positif + a et le négatif - a sont mis en rapport par leur identité, point crucial pour l'entendement réflexif, qui exprime cette comparabilité par le principe du tiers exclu, la postulation de l'exclusivité de l'un par rapport à l'autre. Hegel nomme *Widerspruch*, contradiction, l'affirmation « + a et - a ne peuvent pas coexister », car le tiers est ici exclu, puisque a est ou bien + a ou bien - a. Le problème, c'est pourquoi $(+ a) + (- a) = 0$, et ce problème n'est pas seulement mathématique, car cette équation met fin au rapport d'exclusivité et inaugure un rapport de coexistence : en elle les deux

1. *Science de la logique, op. cit.*, p. 55.

2. *Ibid.*, p. 57.

termes « *gehen zu Grunde* », vont au gouffre, s'anéantissent. En se montrant dépendants l'un de l'autre, ils renvoient à autre chose, au fondement commun de leur identité et différence. Hegel souligne dans l'une des remarques qui suivent que « C'est l'une des connaissances les plus importantes de pénétrer et de tenir-fermement cette nature des déterminations-de-réflexion considérées, que leur vérité consiste seulement dans leur rapport l'une à l'autre, et ainsi en ce que chacune contient l'autre dans son concept même ; sans cette connaissance l'on ne peut faire à proprement parler aucun pas en philosophie »¹. Une telle affirmation conduit à la pensée de l'essentielle relativité de la différence du fini et de l'infini : d'une part, « les choses finies, en leur variété indifférente, ont pour caractéristique en général d'être contradictoires en soi-même »², mais, d'autre part, « c'est parce que le fini est l'opposition contradictoire en soi-même, parce qu'il *n'est pas*, que l'absolu est » de sorte que « le *non-être* du fini est l'*être* de l'absolu »³.

Ce texte de la *Science de la logique* met donc en évidence le mouvement de la réflexion qui fait passer de l'identité à la différence, de la différence à la diversité, de la diversité à l'opposition, de l'opposition à la contradiction et à son fondement qui en permet la résolution. Mais, loin de se donner comme idéal la non-contradiction, comme le fait l'idéalisme subjectif kantien lorsqu'il voit dans les antinomies ces contradictions nécessaires de la raison avec elle-même lorsque celle-ci outrepassa les limites de l'expérience possible et prétend connaître l'en-soi, Hegel veut au contraire montrer que la contradiction est une loi de la pensée et de la réalité : tous les phénomènes sont contradictoires, c'est-à-dire à la fois eux-mêmes et autres qu'eux-mêmes : voir par exemple le mouvement, le changement, l'activité, la passivité, etc.⁴. Il ne s'agit donc pas pour Hegel de fuir la contradiction, de chercher à l'éliminer comme provenant

1. *Ibid.*, p. 79.

2. *Ibid.*, p. 86.

3. *Ibid.*, p. 87.

4. *Ibid.*, p. 81.

d'une « illusion transcendantale », mais au contraire de l'inclure et donc d'en rendre compte, d'en rendre raison (*begründen*). Il faut considérer la contradiction comme la manifestation d'un fondement d'où les choses contradictoires proviennent et où elles retournent en s'anéantissant¹. On rencontre là l'idée centrale du hégélianisme : la différence, l'opposition, la contradiction, sont les visages de l'absolu, sa manière d'être. La contradiction n'est donc pas apparence ou néant puisqu'elle est l'être même de l'absolu. On peut considérer le concept de fondement chez Hegel comme un développement du principe de contradiction, sa formulation plus approfondie. Deux choses contradictoires ne peuvent coexister, + a et - a s'annulent réciproquement, mais leur disparition les renvoie à autre chose qu'à eux-mêmes, non à un néant absolu, mais à leur essence identique dédoublée en + et - qui est le « substrat » de la contradiction. On peut dire, comme Hegel le disait de l'Absolu dans la *Differenzschrift*, qu'il est l'identité de l'identité et de la non-identité, c'est-à-dire l'unité de l'identité et de la différence, car unité de l'essence identique comme fondement et de la différence comme fondée. Hegel différencie dans une Remarque² sa notion de *Grund* du principe de raison de Leibniz (*Satz vom Grund*) qui énonce que tout a une raison, car il s'agit de la recherche du fondement *extérieur* aux choses en question, alors que le fondement au sens hégélien est l'approfondissement de l'essence en elle-même : le *Grund* n'est pas extérieur à ce qu'il fonde, il est simplement plus fondamental que ce qu'il fonde.

La contradiction hégélienne ne nie donc pas l'identité ou la non-contradiction : ce que Hegel appelle la « vraie identité » et qu'il faudra penser sous la figure de l'« effectivité » intègre la différence comme moment « incontournable » de la manifestation de l'identique.

1. *Ibid.*, p. 86 et 87.

2. *Ibid.*, p. 91.

CHAPITRE III

Phénoménologie et différence

Nous allons à nouveau changer d'époque et nous projeter au XX^e siècle pour examiner maintenant le statut de la différence dans la phénoménologie, en interrogeant tout d'abord la pensée husserlienne de la différence entre l'empirique et le transcendantal, le sensible et le catégorial, puis la différence ontico-ontologique chez Heidegger et la critique qu'il en fait par la suite, avant de nous tourner pour finir vers la différence du visible et de l'invisible chez Merleau-Ponty et la différence derridienne. Ce qui me semble en effet constituer le point commun de ces différents penseurs qui s'inscrivent dans le mouvement phénoménologique — c'est aussi le cas de Derrida, du moins dans sa première époque —, c'est le mouvement qui les porte à aller à la chose même, même si c'est pour dire, comme Derrida, qu'elle se dérobe toujours. Mais la chose même, ou comme le dira Husserl, le « phénomène de la phénoménologie », se différencie des choses tout d'abord données, car il faut, pour l'atteindre, adopter l'attitude phénoménologique et se faire le spectateur désintéressé du monde. La « chose même » dont il est question en phénoménologie n'est donc rien d'autre que le monde et non pas un au-delà du monde, ou

une autre réalité, et la différence entre ce qui est donné dans l'attitude naturelle et ce qui est découvert dans l'attitude phénoménologique ne renvoie donc pas à la différence de deux mondes, mais est bien plutôt celle de deux attitudes, et cela même chez Husserl, qui demeure à bien des égards le plus « dualiste » des quatre penseurs que nous allons envisager maintenant.

§ 12. Husserl et la différence entre le transcendantal et l'empirique

C'est Husserl qui est l'initiateur de ce nouveau courant philosophique qu'est la phénoménologie, à laquelle il a lui-même donné le mot d'ordre : « Retour aux choses elles-mêmes ». Il est vrai que, après la découverte de la réduction phénoménologique vers 1905, la phénoménologie husserlienne prendra une figure transcendantale et le sens déclaré d'un idéalisme. Husserl n'hésitera pas en effet à déclarer en 1929 dans les *Méditations cartésiennes* : « Celui qui comprend mal le sens profond de la méthode intentionnelle ou le sens de la réduction transcendantale — ou l'un et l'autre — peut seul vouloir séparer la phénoménologie et l'idéalisme transcendantal »¹. Mais qui dit idéalisme ne dit pas nécessairement dualité des mondes sensible et intelligible, et l'idéalisme husserlien se distingue de l'idéalisme kantien par l'économie qu'il fait de la chose en soi, concept contradictoire en lui-même selon Husserl, qui refuse de distinguer, comme le fait encore Kant, un mode dérivé d'un mode originaire de l'intuition. Il y a donc chez Husserl un refus de toute métaphysique des arrières mondes qui l'apparente en quelque sorte au positivisme, dont il critique pourtant par ailleurs la « cécité aux idées », ce qui le pousse à affirmer dans les *Idées directrices pour une phénoménologie (Ideen I)* que c'est la phénoménologie en tant que pensée des essences,

1. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. par G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1953, § 41, p. 72.

en tant que science eidétique, qui est le vrai positivisme¹. C'est dans la sixième *Recherche logique* qu'il expose dès 1901 sa théorie de l'intuition catégoriale, celle d'une fondation de l'idéal sur le sensible, à laquelle nous avons déjà fait allusion. Il s'agit par là de mettre en question la distinction kantienne de deux facultés, entendement et sensibilité, et de mettre fin au « mythe » d'un entendement tout spontané et indépendant de la réceptivité sensible, pour montrer au contraire que l'acte catégorial d'idéation a besoin de se fonder sur une perception sensible². C'est cette théorie de la nécessaire fondation de l'intelligible sur le sensible qui le conduit encore dans les années trente et dans ce texte publié juste après sa mort qui s'intitule *Expérience et jugement* à affirmer que bien qu'on puisse faire une différence entre les idéalités libres (les entités logiques et mathématiques) et les idéalités enchaînées (ces objets idéaux que sont par exemple les œuvres d'art picturales, musicales ou littéraires qui sont nécessairement enchaînées à une matière sensible), il faut pourtant considérer que toutes les idéalités sont mondaines, car elles naissent dans l'histoire et sont inventées plutôt que découvertes, ce qui implique que plutôt que de parler à leur égard d'éternité, il faille plutôt parler d'omnitemporalité, car celle-ci est encore un mode de la temporalité³.

Tout est donc temporel pour Husserl, l'intelligible tout autant que le sensible, et ce qu'il s'agit alors d'expliquer c'est la naissance au sein du temporel de quelque chose qui prétend le dépasser en étant valable pour tous les temps. De son premier livre, *La philosophie de l'arithmétique*, à son dernier, *Expérience et jugement*, de 1891 à 1938, Husserl a poursuivi le même projet, celui d'une généalogie de l'idéalité. C'est en replaçant l'idéalisme husserlien dans ce cadre général

1. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre premier. *Introduction générale à la phénoménologie pure* (= *Ideen I*), trad. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, § 20, p. 69.

2. E. Husserl, *Recherches logiques*, op. cit., t. III. *Recherche VI*, § 60, p. 221.

3. E. Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. par D. Souche-Dagues, Paris, PUF, § 64 c, p. 312.

que l'on peut comprendre, comme Husserl l'affirme légitimement, que cet idéalisme n'est pas une prise de position philosophique, mais le régime même d'une pensée qui veut rendre compte elle-même de sa propre genèse sans présupposition métaphysique ou théologique. Elle ne peut le faire que grâce à la découverte de la méthode de la réduction, par laquelle la conscience naturelle, qui est croyance en la réalité donnée des choses, découvre qu'elle est en fait une conscience transcendante qui constitue le sens d'être de tout ce qui est. C'est en ce sens que la phénoménologie est dite science transcendante : elle doit dépasser le donné immédiat pour prendre conscience de l'opération constitutive de la conscience par laquelle seule l'ensemble du domaine des objets, c'est-à-dire ce que Husserl nomme le transcendant, prend sens. Comme Husserl l'expliquait déjà dans son cours de 1907 sur *L'idée de la phénoménologie*, « la tâche de la phénoménologie (...) n'est pas une chose si triviale, comme si l'on n'avait qu'à simplement voir, qu'à simplement ouvrir les yeux » pour regarder des « choses qui sont simplement là et qui n'ont besoin précisément que d'être vues »¹. Il ne s'agit pas en phénoménologie d'une simple description de choses déjà là, il s'agit d'un nouveau regard sur les choses et la tâche de la phénoménologie consiste à montrer comment les choses se constituent dans une conscience qui n'est plus conçue comme une simple instance représentative de choses préexistantes, mais comme une instance certes non créatrice, mais du moins donatrice de sens. C'est par la méthode de la réduction, par l'*epokhè*, qui consiste à mettre entre parenthèses le donné naturel de l'expérience, que le pouvoir constitutif de la conscience peut être révélé.

Or l'expérience de la réduction phénoménologique n'est pas sans introduire une sorte de *khôrismos* entre la conscience et le monde. Dans les *Idées directrices*, Husserl va jusqu'à installer entre la conscience et le monde un « véritable abîme de sens »², puisque la conscience y

1. E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, trad. par A. Lowit, Paris, PUF, 1985, p. 114.

2. *Ideen I*, op. cit., § 49, p. 163.

est déterminée comme un être absolu et le monde comme un être seulement relatif. Husserl entreprend en effet, dans ce fameux § 49, de faire apparaître le caractère non nécessaire, contingent, de la réalité. Il y expose donc l'hypothèse de l'anéantissement du monde : il est pensable que notre expérience des choses ne soit jamais convergente, que nos perceptions premières ne soient jamais confirmées par des vérifications ultérieures, que nos vécus ne s'enchaînent pas, ne se lient pas de manière cohérente, que les différentes esquisses que nous avons d'une chose ne nous permettent précisément plus d'affirmer la permanence et l'unité de la chose en question, en un mot que ce dont nous faisons l'expérience ne s'organise pas en un monde, en un cosmos, et que le donné de notre expérience soit une mosaïque inorganisée et inorganisable d'impressions, susceptibles au plus d'enchaînements partiels, mais non de constituer un univers de choses stables.

Husserl a en effet déjà souligné plus haut dans le texte le caractère inadéquat de la perception des choses spatiales et le fait qu'une telle perception anticipe nécessairement sur le donné et est donc en elle-même perception du non présent actuel¹. Si la perception ne débouche pas sur du réel stable, le vécu perceptif lui-même sera certes modifié, mais non anéanti : quelque chose en subsistera, à savoir précisément un flux de vécus non enchaînés ou dont les enchaînements ne seraient que partiels. Ce que Husserl affirme ainsi avec force, c'est que la vie de la conscience est indépendante de la réalité mondaine, puisqu'une conscience visant le chaos demeurerait encore une conscience. Il semble que nous soyons ici dans la position cartésienne du « je pense, je suis », de l'attestation du caractère apodictique et indubitable de ma pensée, de ma conscience, alors même que la réalité extérieure est mise en doute. Il ne faut donc pas s'étonner de voir Husserl utiliser une formule cartésienne, celle par laquelle est définie la substance, pour caractériser la conscience comme être absolu qui n'a besoin d'aucune chose pour exister², alors

1. *Ibid.*, § 46, p. 148 s.

2. *Ibid.*, § 49, p. 162.

qu'au contraire la réalité transcendante est entièrement relative à une conscience actuelle et non pas seulement à un « je pense » formel. C'est bien en effet moi qui « pose » le monde extérieur, un moi vivant et pensant capable de se réfléchir lui-même, et non une subjectivité purement logique.

Le domaine des objets, le transcendant, dépend donc entièrement de l'immanence de la conscience. Si nous raisonnons en sens inverse et supposons que le flux de mes vécus s'enchaînent de manière absolument cohérente, que le moi est capable d'opérer toutes les connexions nécessaires entre ses vécus, ce qui suppose l'apport des vécus d'autrui et donc une subjectivité capable de communiquer avec d'autres *ego*, s'il ne manque donc rien du côté de la conscience, il y aura alors nécessairement un corrélat réel permanent de ces vécus, à savoir le monde transcendant lui-même. Husserl en conclut que le monde et la conscience ne sont nullement coordonnés l'un par rapport à l'autre et entrant en rapport de manière occasionnelle, comme si le monde était indépendant de la conscience et comme si la conscience ne visait pas toujours le monde et avait, elle aussi, une « réalité » indépendante de celui-ci. Ils ne peuvent donc être considérés comme les parties d'un tout. On peut certes dire de la conscience comme du monde qu'ils sont des étants ou des objets, mais il s'agit là de l'application de catégories logiques vides, de simples appellations. Car il y a entre eux un abîme de sens qui implique qu'on ne puisse parler dans les mêmes termes de l'être absolu de la conscience et de l'être relatif du monde.

La conscience peut, certes, en tant que conscience empirique, psychologique, d'un moi humain, être dite réelle, c'est-à-dire être considérée comme une partie de la réalité transcendante, mais la conscience pure ou transcendantale doit être considérée comme un système d'être absolu qui ne peut être trouvé dans le monde spatio-temporel et qui n'est ni cause ni effet de quoi que ce soit de mondain, puisqu'il n'y a nul rapport d'interdépendance réelle entre le monde et le moi transcendantal. Ce dernier est pensé ici en termes

leibniziens comme étant clos sur soi, tout comme l'est la monade qui est dite « sans portes et sans fenêtres »¹. L'ensemble du réel ou du mondain est donc subordonné à la conscience, il n'a pas d'être en soi mais seulement un être pour une conscience, un être intentionnel, un être qui n'a d'unité que dans la conscience et qui n'est donc rien au-delà de celle-ci.

Dans le § 50, Husserl tire la conclusion de cette analyse. Ce qui est, c'est la conscience et non le monde qui n'a aucune autonomie et n'est, au sens absolu, rien. Il n'existe qu'à titre intentionnel, c'est-à-dire dans la mesure où il est connu et représenté consciemment. La conscience pure ou transcendantale est donc le résidu de cette opération par laquelle nous mettons hors jeu le monde, nous ne prenons plus en compte son existence. Une telle opération ne nous fait rien perdre, conclut Husserl, ou plus exactement elle nous fait perdre un « rien », ce « rien » qu'est le monde ; son résultat est donc au contraire positif, car elle nous place face à l'être absolu de la conscience qui constitue le sens de toute réalité possible. L'idéalisme husserlien a ainsi absolutisé la sphère de l'immanence, de la conscience : la vérité n'est donc plus transcendante par rapport à l'homme, mais elle peut être trouvée par cet auto-dépassement de soi qu'est la réduction, opération par laquelle je découvre sous mon moi fini une conscience absolue, la conscience d'un moi qui ne naît ni ne meurt.

Il semble donc que Husserl ici reprenne à son compte le dualisme cartésien de la *res extensa* et de la *res cogitans*. Pour comprendre que la réduction ne vise pas tant à opposer deux modes d'être qu'à révéler l'intentionnalité qui les unit, il faudra les corrections apportées par la suite dans le second livre des *Idées*. Car les analyses de *Ideen II* — et ce n'est pas un hasard si Merleau-Ponty se réfère essentiellement à ce texte — portent sur la constitution simultanée de la nature, du corps

1. *Ideen I*, *op. cit.*, § 49, p. 163 : « ... il est clair désormais que la conscience considérée dans sa "pureté" doit être tenue pour un système d'être fermé sur soi, pour un système d'être absolu dans lequel rien ne peut pénétrer et duquel rien ne peut échapper ».

propre et de l'âme ou psychisme. Il y a en effet entre les deux régions conscience et monde des médiations possibles et c'est plus tard encore, dans la *Krisis*, texte écrit dans la seconde moitié des années trente, que l'on trouve une réfutation explicite du dualisme. Celui-ci naît, selon Husserl, du geste galiléen, geste séparateur qui distingue l'univers des corps de celui des personnes à l'intérieur d'un monde pensé auparavant comme un¹. Le dualisme apparaît à Husserl comme ce qui constitue le milieu même de la rationalité moderne et comme ce qui est à l'origine de la crise de l'humanité européenne, de la spécialisation des sciences et de l'émiettement du savoir. Car il conduit à traiter la nature et l'esprit comme des réalités de même statut et donc à « naturaliser » l'âme. Pour Husserl, seule la phénoménologie peut nous délivrer de l'idée moderne d'une physique de l'âme.

Car la phénoménologie nous ramène à l'expérience pré-scientifique, à ce que Husserl nomme « monde de la vie », où nous faisons l'expérience d'une nature qui n'est pas celle dont parlent les sciences de la nature, mais d'une nature originaire dont je fais l'expérience dans mon propre corps. Les analyses de *Ideen II* apportent des lumières sur le rôle constituant du corps propre, alors que dans les *Ideen I* Husserl allait jusqu'à affirmer qu'on pouvait penser une conscience sans corps². Il s'agit en effet alors pour Husserl de montrer que la chose physique, objet de la science, s'enracine dans la chose perçue et que la constitution de toute objectivité et même des objectivités idéales requiert une conscience incarnée comme son fondement. Husserl va jusqu'à affirmer que même l'esprit absolu, même Dieu devrait avoir un corps et des organes des sens pour pouvoir communiquer avec nous³. Et dans les *Ideen I*, il avait déjà

1. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (= *Krisis*), trad. par G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, § 10, p. 69-70.

2. *Ideen I*, *op. cit.*, § 54, p. 182.

3. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre second. *Recherches phénoménologiques pour la constitution* (= *Ideen II*), trad. par É. Escoubas, Paris, PUF, 1982, § 18 g, p. 127.

montré que Dieu lui-même doit obéir aux lois eidétiques et qu'il ne perçoit donc pas les choses spatiales mieux que nous, mais au contraire comme nous, c'est-à-dire selon des esquisses successives¹. Il n'y a en effet qu'un seul mode d'intuition possible, et non pas deux, comme chez Kant, car nous ne pouvons plus voir dans notre finitude propre, comme c'était encore le cas dans la pensée classique, un défaut ou une imperfection par contraste avec une infinité divine posée comme actuelle.

Husserl est donc conduit à lier fortement le phénomène de l'incarnation et l'apparition de l'idéalité, le sensible et l'intelligible. Mais si Husserl est bien capable de penser la naissance de l'intelligible à partir du sensible, il semble qu'il ait beaucoup de répugnance à concevoir la naissance et la mort du sujet lui-même. Car dans les rares passages où il aborde de front le problème de la mort, Husserl affirme que si l'homme empirique meurt, l'*ego* transcendantal, lui, est nécessairement immortel, car il ne naît et ne meurt jamais : « Chaque *cogito* avec ses composantes naît ou périt dans le flux des vécus. Mais le pur sujet ne naît ni ne meurt », déclare-t-il par exemple dans *Ideen II*². Il faut en effet finalement maintenir la différence entre l'empirique et le transcendantal, car sinon la distinction entre la subjectivité et la nature sur laquelle se fonde la réduction phénoménologique perdrait toute sa validité. Pour pouvoir en effet devenir le spectateur impartial du « phénomène » du monde par l'*epokhè* et effectuer la mise entre parenthèses de notre croyance à l'existence indépendante des choses, il faut que la subjectivité se découvre comme indépendante de la nature, qu'elle fasse l'expérience de sa propre transcendantalité par rapport à la nature.

Husserl ne parvient donc pas en fin de compte à penser une véritable historicité et une véritable incarnation de la conscience : la phénoménologie ne peut être entièrement « génétique », elle ne peut rendre compte de la naissance de la conscience elle-même, et Husserl

1. *Ideen I*, *op. cit.*, § 43, p. 138 s.

2. *Ideen II*, *op. cit.*, § 23, p. 154.

a d'ailleurs à ce sujet constamment tenu le même discours, celui d'une paradoxale auto-constitution de la conscience¹. On voit que Husserl, malgré la critique qu'il fait de Kant, demeure dans une position semblable à la sienne : l'écart demeure impossible à combler entre le transcendantal et l'empirique, entre la conscience et le monde, tout comme chez Kant le gouffre demeurerait béant entre le phénomène et la chose en soi, malgré toutes les médiations qui peuvent être, de part et d'autre, élaborées, et la persistance de cet écart atteste de l'appartenance commune de ces deux penseurs à une démarche transcendantale, c'est-à-dire dont le point de départ est le sujet fini considéré dans son pouvoir de « dépassement » vers le monde, dans sa capacité à fonder ou à constituer l'objectivité. On va voir que cette démarche transcendantale sera fondamentalement mise en question par les autres penseurs du « mouvement » phénoménologique que nous allons considérer maintenant, à commencer par Heidegger, qui pourtant l'adopte dans un premier temps.

§ 13. Heidegger et la différence ontico-ontologique

Nous nous tournons aujourd'hui vers Heidegger, qui est plus qu'un penseur parmi d'autres penseurs de la différence, puisqu'il a fait de cette notion de différence le concept fondamental et le cadre général de sa problématique. C'est en effet dans la première étape de sa pensée, de style encore transcendantal, qu'il élabore la notion de « différence ontico-ontologique ». Si celle-ci n'apparaît pas de manière expresse dans son grand traité de 1927, mais est seulement développée dans le cours qu'il fait la même année sur *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, on peut cependant dire qu'elle forme l'horizon implicite d'*Être et temps*. Dans l'introduction à ce texte, Heidegger affirme en effet à plusieurs reprises que « "être"

1. Cf. E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. par H. Dussort, Paris, PUF, 1964, § 39, p. 109.

n'est pas quelque chose de tel qu'un étant »¹. On sait que l'exergue d'*Être et temps* est une citation du *Sophiste* de Platon qui déclare, par la bouche de l'Étranger d'Élée, que ce que veut dire étant était familier à Parménide, mais que maintenant on ne le sait plus. Il s'agit donc pour Heidegger de reposer à neuf la question du sens de l'être, ce qui ne veut pourtant pas dire répéter la démarche platonicienne, car si Platon a accompli le premier pas en direction de la compréhension de l'être en affirmant que la philosophie commence lorsqu'on cesse de raconter des histoires, c'est-à-dire d'expliquer l'étant par le recours à un autre étant, comme c'est le cas des doctrines présocratiques, il n'est cependant pas parvenu jusqu'à l'idée de la différence entre être et étant. C'était pourtant bien que ce qui était visé dès le départ dans la pensée grecque, comme nous l'avons vu avec Parménide, et il faut rappeler à cet égard que Thalès lui-même voulait poser la question de ce qu'est l'étant en tant qu'étant, mais que dans sa réponse il expliquait l'étant à partir d'un autre étant, l'eau, et continuait donc d'en proposer des explications ontiques², comme Anaxagore le faisait pour la *physis*. Comme nous l'avons vu, Platon et Aristote ont bien voulu rompre avec ce mode de pensée en visant sous le nom de philosophie une science de l'étant en tant qu'étant, qui ait donc pour but l'étant du point de vue de son essence, mais une telle science n'est encore qu'une science de l'étantité, alors que Heidegger questionne en direction de l'être en tant que tel, à savoir non pas ce qui est commun à tous les étants, mais ce qui constitue la condition de possibilité de l'étant comme tel et donc aussi d'une science de l'étantité.

De l'être comme tel, on ne peut dire qu'il est — seul l'étant est en effet, alors qu'il y a l'être, précise Heidegger dans *Être et temps*³ —,

1. M. Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, § 1, p. 4 ; voir également § 2, p. 6 et § 7 c, p. 38.

2. Cf. M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. par J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, § 22, p. 382.

3. *Être et temps*, *op. cit.*, § 44 c, p. 230. Cf. également *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, § 2, p. 27.

c'est pourquoi il faut lui reconnaître une universalité plus haute encore qu'à ce que la pensée médiévale nomme les concepts transcendants, c'est-à-dire les attributs communs à tous les êtres. L'être n'est pas en tant que tel un des transcendants ou universaux, tels *unum*, *bonum*, *verum*, mais le transcendantal par excellence, c'est-à-dire cette dimension qui se tient au-delà de toute détermination ontique et qu'il faut concevoir comme analogue au Bien de Platon, dont celui-ci nous dit qu'il est *epekeina tès ousias*, au-delà de l'essence et de l'existence¹. C'est seulement dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* que Heidegger va développer la question de la transcendance qui n'est abordée que brièvement dans *Être et temps* et sur laquelle il reviendra encore en 1929 dans le petit texte qu'il dédie à Husserl au moment de son départ à la retraite sous le titre de *Vom Wesen des Grundes (Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »)*. Heidegger y met en question la distinction husserlienne de l'immanence et de la transcendance en tant qu'elle est fondée sur la clôture du sujet transcendantal, dont nous avons vu que Husserl en donne une définition qui reprend les termes mêmes de la substance cartésienne. Car il s'agit pour Heidegger de comprendre tout autrement l'être de l'homme : non comme immanence, mais au contraire comme existence, le *Dasein* ou l'existant étant essentiellement hors de soi, extatique, du fait que son « être » n'est pas substantiel, mais au contraire éminemment temporel. Le *Dasein* est être dans le monde, il est non séparé du monde, ce qui veut dire que l'*epekeina*, le transcender, fait partie de sa structure d'être la plus intime. Certes chez Husserl aussi l'intentionnalité constitutive de la conscience transcendantale permet à celui-ci de se transcender vers l'étant et de lui donner un sens, mais un tel comportement intentionnel ne permet jamais que la découverte de l'étant. Or celle-ci présuppose l'ouverture préalable de l'être de celui-ci ou encore du monde comme horizon de compréhensibilité possible de tout étant. Cette ouverture ne peut être rendue possible que par la trans-

1. Platon, *République*, VI, 509 b.

cendance du *Dasein* qui ouvre cet horizon de compréhensibilité qu'est l'être à partir duquel l'étant peut apparaître comme tel ou tel. Cet au-delà de l'étant qu'est l'être fait partie du mode d'être du *Dasein* lui-même, car celui-ci n'est pas un étant comme les autres, il est temporel ou extatique et non pas analogue à une substance ou à une chose déjà présente ou déjà réalisée. Heidegger affirme en effet que « l'être est toujours déjà dévoilé avec chaque *Dasein* de fait »¹.

C'est donc le caractère extatique du temps qui rend possible la transcendance, c'est-à-dire l'existence du monde, car seul un être qui n'est pas enfermé dans le présent peut se comporter à l'égard des choses dans leur ensemble. Un tel comportement exige en effet le déploiement de l'horizon du monde à partir duquel il est possible de *revenir* intentionnellement sur l'étant pour l'appréhender comme tel ou tel. Il n'y a donc aucun comportement par rapport à l'étant qui ne comprenne l'être, ni aucune compréhension de l'être qui ne s'enracine dans ce qui n'est pas un sujet, une substance, mais un comportement par rapport à l'étant. Ce qui définit l'existence du *Dasein*, c'est l'unité immédiate de la compréhension de l'être et du comportement par rapport à l'étant. La distinction de l'être et de l'étant, parce qu'elle fait partie de l'être même du *Dasein*, est donc déjà là de manière latente, même si elle n'est pas expressément connue. Heidegger souligne à cet égard que « exister est pour ainsi dire synonyme d'« effectuer cette distinction » »² et il précise même que c'est ce qui fait le propre de l'homme par opposition à l'animal. La distinction de l'être et de l'étant fait donc partie du « projet » du *Dasein*, qui est projet du monde, elle est elle-même toujours en quelque sorte dévoilée, du fait même que le *Dasein* comprend l'être, c'est-à-dire saisit l'étant comme tel ou tel étant déterminé dans sa différence avec d'autres étants appartenant au même monde. Il faut se souvenir ici que dans *Être et temps* Heidegger explique que le *Dasein* quotidien, c'est-à-dire préoccupé, n'est pas originellement en rapport avec un étant déterminé, mais avec un complexe d'outils

1. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., § 22, p. 382.

2. *Ibid.*, p. 383.

dont chacun renvoie à tous les autres¹. L'homme n'est pas d'abord en rapport avec l'étant en tant que tel, mais avec un ensemble d'étants, qui constitue l'*Umwelt* de sa préoccupation. Il existe donc toujours sur le mode du dépassement, de la transcendance par rapport à l'étant particulier. C'est ce qui autorise Heidegger à parler de compréhension préontologique² de l'être, au sens où il s'agit d'une compréhension agie et non thématiquement ou expressément énoncée. La différence ontologique est donc agie avant d'être pensée, et elle peut être pensée uniquement parce qu'elle est d'abord agie.

On voit par là que l'ontologie se fonde sur un comportement fondamental du *Dasein* et que c'est parce que la transcendance du *Dasein* rend possible la thématization de l'être que la science de l'être est dite science transcendantale. C'est encore pour marquer le caractère absolument transcendantal de l'être par rapport à l'étant que Heidegger sera conduit en 1929, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, à le déterminer comme ce qui n'est rien d'étant, c'est-à-dire comme néant³. Dans ce texte en effet, l'ouverture du *Dasein* à l'être sera déterminée comme ouverture au rien, une ouverture qui se révèle dans ce mode affectif fondamental qu'est l'angoisse, à savoir ce sentiment de liberté par rapport à tout ce qui est, de non appartenance à l'ensemble de l'étant qui constitue le *Dasein* en propre. Il faut donc souligner qu'en 1929, Heidegger en vient lui aussi à l'idée d'une ontologie négative, d'une ontologie qui ne peut penser l'être que sous la figure du non étant, du rien. C'est là sans doute ce à quoi aboutit toute démarche trans-cendantale pour laquelle la différence est saisie dans un mouvement ascensionnel de dépassement.

C'est précisément parce que la notion de la différence ontologique demeure liée au mode transcendantal, c'est-à-dire philosophique, de penser que Heidegger est amené à la mettre radicalement en question durant la période dite du « Tournant », à savoir le milieu des années trente. Car la différence ontologique est dérivée d'une

1. *Être et temps*, *op. cit.*, § 15, p. 66 s.

2. *Ibid.*, § 4, p. 12.

3. *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, in *Questions I*, *op. cit.*, p. 69.

question qui part des étants eux-mêmes et de leur étantité, au sens où elle implique un dépassement des étants en direction de l'être lui-même, alors qu'il ne s'agit plus maintenant de partir de l'étant, mais au contraire de « sauter » directement dans l'être lui-même. La notion de différence ontologique apparaît alors dans cette lumière comme une pensée de transition : elle était nécessaire afin de fournir une première clarification du problème de l'être et de nous permettre de sortir de l'état de confusion dans lequel la tradition philosophique l'a laissé. Mais elle doit aussi être critiquée, comme Heidegger le dit dans les *Contributions à la philosophie*¹, et de manière encore plus claire dans un de ses derniers séminaires², parce qu'elle nous ramène immédiatement à l'état de confusion dont elle nous faisait sortir précisément du fait que l'être n'y est pensé qu'en relation à l'étant et non pas directement en lui-même. Le danger qu'elle recèle, c'est celui de concevoir l'être non comme radicalement « autre » que l'étant (ce que Heidegger souligne dans sa Postface de 1943 à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*³), mais au contraire comme un autre étant, et de céder ainsi à la tentation d'en faire un grand objet. C'est la raison pour laquelle Heidegger a choisi par la suite de le barrer d'une croix⁴, de sorte qu'ainsi, il puisse apparaître comme la disparition de ce qui pourrait être un vis-à-vis de la pensée et pourrait lui faire face en quelque sorte de l'extérieur.

Dans la période du Tournant, Heidegger met l'accent sur cette dimension essentielle de l'être qui est celle du retrait et même du

1. Cf. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989, § 266, p. 465 s. Texte écrit pendant les années du « Tournant » (1936-38).

2. Cf. M. Heidegger, Séminaire du Thor (1968), in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 237 et 240, où il est question du danger de la différence ontologique, à savoir que, dans l'horizon de la métaphysique, elle « amène à représenter l'être comme un étant ».

3. Cf. *Questions I*, *op. cit.*, p. 76 : « Cet autre pur et simple de tout étant est le non-étant ».

4. Dans un texte de 1956 : *Contribution à la question de l'être*. Cf. *Questions I*, *op. cit.*, p. 232 s.

refus. Car l'être n'est pas une substance ou un sujet et ne peut donc se donner lui-même qu'à travers le déni de soi-même. Du fait que la différence ontologique demeure une notion transcendante, elle constitue la structure de fond de la métaphysique, dont Heidegger dit dans son introduction de 1949 à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* que « de son commencement à sa consommation, [elle] se meut d'étrange façon dans une confusion permanente d'étant et d'Être »¹. Dans *Identité et différence*, texte de 1957, Heidegger explique ce qu'il en est de la métaphysique à l'aide d'un conte de Grimm, « Le lièvre et le hérisson ». Grimm raconte là l'histoire du hérisson, qui désire gagner à la course contre le lièvre, plus rapide que lui, et qui demande pour cela à sa femme, qui lui est parfaitement semblable, de se trouver à l'arrivée et de faire semblant de courir sur place. Le lièvre qui court sans relâche entre les deux points de départ et d'arrivée y trouve toujours avant lui le même hérisson qui lui crie : « Je suis là ! »². Heidegger déclare que nous nous trouvons dans la métaphysique exactement dans la même position que le lièvre, parce que nous ne pouvons pas distinguer l'être de l'étant et que nous trouvons l'étant là où nous cherchons l'être et inversement. Pour sortir de cette illusion dans laquelle nous demeurons pris lorsque nous pensons la différence comme une simple distinction spatiale entre un point de départ et un point d'arrivée, il nous faut parvenir à penser la différence *elle-même* et non pas seulement les choses qui diffèrent. Car l'être et l'étant ne sont pas séparés au sens où ils occuperaient des lieux différents, mais l'être se change lui-même en l'étant par un mouvement de transcendance qui est en même temps le mouvement par lequel les étants adviennent à la présence. Cela implique donc que l'être et l'étant sont le même, de sorte que, dans l'événement de leur séparation par lequel ils sont rejetés loin l'un de l'autre, ils demeurent néanmoins en relation l'un par rapport à l'autre. C'est la raison pour laquelle lorsque l'être et l'étant sont pensés du point de vue de leur différence elle-même, et non du point de vue des termes

1. *Questions I, op. cit.*, p. 29.

2. *Identité et différence*, trad. par A. Préau, in *Questions I, op. cit.*, p. 297.

de la différence, de ce qui diffère dans la différence, ils apparaissent dans la lumière de ce que Heidegger nomme ici *Austrag*¹, un mot que l'on emploie dans l'allemand ordinaire pour parler de la solution donnée à une querelle, à l'arrangement auquel on aboutit ainsi, mais qui est en fait la traduction littérale du grec *dia-pherô* ou du latin *dis-fero*, et qui a en outre le sens de porter jusqu'à son terme, en particulier lorsqu'il s'agit d'enfantement.

Il s'agit donc maintenant de penser la relation de l'être et de l'étant à la lumière de ce que signifie le terme *Austrag* ou dans l'horizon de cet espace intermédiaire qu'est la différence, pour laquelle Heidegger n'utilise plus le terme d'origine latine de *Differenz*, mais celui, germanique, d'*Unter-schied*, qui signifie littéralement l'entre (*Unter*) de ce qui sépare (*scheidet*). On comprend par là que être et étant demeurent en relation dans l'événement même de leur séparation. Une telle pensée de l'événement de la différence ne permet plus alors, comme c'est le cas dans toute l'histoire de la métaphysique, de prendre l'un pour l'autre.

Après le Tournant, la pensée de la différence prend de *manière explicite* chez Heidegger un sens temporel et non plus spatial. Cela devient évident du fait que le terme directeur de sa pensée n'est plus l'être, mais l'*Ereignis*, cette *copropriation* de l'homme et de l'être² sur la base duquel il s'agit maintenant de penser l'être lui-même. Ce qu'il s'agit alors de « saisir du regard » — car c'est là le sens premier du verbe *ereignen*³ —, c'est ce qui est demeuré caché tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale, à savoir l'événement même de la différence. C'est la raison pour laquelle Heidegger se tourne à nouveau, au début des années cinquante, vers Parménide et sa pensée de l'*eon*, celle d'une identité qui n'exclut pourtant pas la dualité⁴. C'est alors comme pensée de la *Zwiefalt*, du Double Pli de

1. *Ibid.*, p. 302 s. *Austrag* est ici traduit par « Conciliation ».

2. *Ibid.*, p. 270 s.

3. *Ibid.*

4. Cf. *Moîra* (1951-52), in *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 278-310.

l'étant et de l'être¹, que se déploie ultimement la problématique de la différence.

Heidegger ne rejette pas la notion de différence en dépit du fait qu'elle constitue la structure fondamentale de la métaphysique. Car il ne s'agit pas pour lui de « surmonter » la métaphysique, mais au contraire de l'assumer : à l'*Überwindung* nietzschéenne, qui suppose un passage conduisant par-delà la métaphysique, Heidegger oppose, dès le milieu des années trente², sa propre notion de *Verwindung*, mot qui indique que l'on est parvenu à « se remettre » de la métaphysique, ce qui veut dire que, telle une maladie, celle-ci est devenue une partie de nous-mêmes et a par là perdu sa malignité. L'oubli de l'être qui est le fait de la métaphysique n'est donc pas quelque chose de négatif qu'il s'agirait d'éradiquer, mais c'est au contraire le *destin* même de la pensée, au sens où seul cet oubli fait apparaître la véritable « essence » de l'être, qui doit précisément se faire oublier afin de donner aux étants leur espace d'apparition. Il ne s'agit donc pas pour Heidegger de simplement sortir de l'oubli de l'être et de porter l'être lui-même à l'apparaître, car cela signifierait reprendre le mode hégélien de penser qui conduit à l'idée d'un savoir absolu de la totalité. Il s'agit seulement pour lui de faire l'expérience de cet oubli *comme* oubli et ne pas en rester à l'oubli de cet oubli, ce qui est précisément la situation de la métaphysique tout entière. C'est donc cette mémoire de l'oubli de l'être que Heidegger, qui demeure là dans une étrange proximité avec Platon et sa notion de réminiscence, nomme *Andenken*, pensée qui se souvient³.

1. *Ibid.*, p. 289 s.

2. Cf. M. Heidegger, « Dépassement de la métaphysique » (Notes des années 1936 à 1946), in *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 81.

3. Voir, entre autres, Introduction à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, in *Questions I*, *op. cit.*, p. 43.

§ 14. Merleau-Ponty et la *différance* du visible et de l'invisible

Allier dans cette dernière phase du cours les noms de Merleau-Ponty et de Derrida peut paraître à première vue étrange, car leurs pensées semblent se tourner le dos. Derrida n'a jamais voulu prêter attention à l'interprétation que Merleau-Ponty donne de la phénoménologie husserlienne et a longtemps ignoré sa dernière philosophie. Il me semble pourtant que ce qui peut les réunir, c'est une certaine proximité dans le souci qui fut le leur, par leurs notions respectives d'écart (Merleau-Ponty) et de différence (Derrida), d'élaborer une critique *explicite* de la compréhension habituelle de ces notions comme séparant des termes positifs.

« Le visible et l'invisible » : c'est là le titre que Merleau-Ponty a finalement donné à l'œuvre qu'il avait entreprise à la fin des années cinquante et dont seule la première partie introductive était rédigée au moment de sa mort en mai 1961. On pourrait être tenté de donner à ce titre un sens immédiatement dualiste. Pourtant ce qui avait été promis sous ce libellé, ce n'était nullement l'élaboration de l'*antithèse* du visible et de l'invisible — comme s'il s'était agi d'opposer deux mondes différents —, mais bien plutôt la mise en lumière de l'inséparabilité et même de l'entrelacement de la visibilité et de l'invisibilité, du sensible et du sens. On sait qu'avant mars 1959, Merleau-Ponty avait donné à son projet d'autres titres, en particulier ceux de « généalogie du vrai » et de « l'origine de la vérité », qui font clairement apparaître la dimension proprement généalogique de son entreprise. Il s'agissait en effet pour lui de retracer la genèse de la philosophie à partir de la source où elle puise, et qui est l'expérience sensible elle-même, lieu originaire de la vérité pour Merleau-Ponty. Ce qu'il projetait, c'était donc de montrer le lien de la philosophie à la non-philosophie. Car il n'y a pas pour lui radicale opposition entre les deux : l'expérience sensible est le véritable lieu de la vérité et la philosophie n'a pas d'autre tâche que d'exprimer le sens de l'expérience muette de la vie. Pour Merleau-Ponty la philosophie ne peut ignorer, contrairement à la science, sa propre genèse, ce qui implique que le philosophe ne peut pas se considérer comme un

esprit absolu dominant l'objet qu'il investigate, il ne peut pas se placer dans la position du spectateur désintéressé qu'est le phénoménologue pour Husserl, le penseur de la philosophie conçue comme science rigoureuse, mais il doit au contraire reconnaître qu'il est lui-même impliqué dans la question qu'il pose.

C'est donc cette première « assise de la vérité »¹ que Merleau-Ponty nomme « foi perceptive », pour souligner ainsi que ce que nous trouvons sous les constructions de la science et les significations conceptuelles de la philosophie, ce n'est pas un acte de pensée plus primitif ou une autre sorte de connaissance qui serait plus originaire, mais bien une *foi*, une *croissance*. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty avait déjà fortement souligné le fait que la perception ne doit pas être comprise comme une science du monde, comme un acte intellectuel ou une prise de position délibérée, mais au contraire comme le fond d'où surgissent tous nos actes pratiques autant que théoriques². En tant qu'elle constitue le présupposé de toute activité subjective, la perception est par conséquent identique à ce que Husserl nomme *Urdoxa* ou *Urglaube*, cette opinion ou croyance primordiale qui est pour lui la forme archétypale de toutes les relations intentionnelles. Il faut cependant souligner que Husserl voit encore dans la croyance un acte ou un jugement, en un mot une « thèse », alors que Merleau-Ponty entend par « foi » une participation ou une adhésion plus passive qui ne peut être « neutralisée » par la réduction. C'est pourquoi, dans *Le visible et l'invisible*, il renonce finalement à faire usage de notions telles que celles d'actes de conscience, d'états de conscience, d'image et même de perception, parce qu'elles sont issues de la philosophie réflexive qui prétend retranscrire toute notre passivité en terme d'activité, notre perception en terme de constitution, et nous replacer, en deçà de notre situation de fait, au centre même des choses. Merleau-Ponty explique

1. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, éd. par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964, p. 27.

2. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, Avant-propos, p. V.

en effet : « Nous excluons le terme de perception dans toute la mesure où il sous-entend déjà un découpage du vécu en actes discontinus ou une référence à des “choses” dont le statut n’est pas précisé, ou seulement une opposition du visible et de l’invisible »¹. Le terme de « perception » est donc maintenant abandonné parce qu’il implique l’opposition de la chose visible à l’état ou à l’acte de conscience invisible qui est supposé lui correspondre mentalement, de sorte que l’invisible semble être alors un simple corrélat ou un simple équivalent mental du visible. Comme il le précise dans la même page, ces distinctions entre visible et invisible, entre chose et vécu, ne sont pas totalement dépourvues de sens, mais elles sont précisément ce qui exige d’être compris, de sorte que nous ne pouvons pas les admettre d’emblée ou en partir, mais qu’il nous faut au contraire rendre compte de leur genèse. C’est la raison pour laquelle Merleau-Ponty préfère parler de « foi perceptive » plutôt que de perception. Car ce qu’il entend sous ce terme ne renvoie pas à une première couche de l’expérience qui serait antérieure au concept, mais bien plutôt — précisément parce qu’à ce niveau il n’y a pas encore d’opposition entre l’être et la pensée — à ce qu’il nomme l’« archétype de la rencontre originale »².

Mais en quoi consiste cette « rencontre originale » ? Et y a-t-il réellement quelque chose comme une expérience-source, une expérience de ce qui est au sens originaire, fondamental ou inaugural ? On pourrait ici objecter à Merleau-Ponty qu’il présuppose l’existence d’une expérience inaugurale de la pleine présence de la chose même et que sa pensée relève par conséquent encore de ce que l’on nomme aujourd’hui, en reprenant l’expression forgée par Derrida, « métaphysique de la présence ». Mais en réalité il n’est pas possible de trouver dans la pensée de Merleau-Ponty un tel privilège accordé à la présence pleine. Car le retour à l’originaire n’est nullement l’expérience d’une pleine coïncidence avec la chose même, mais toujours au contraire celle d’une coïncidence partielle et d’un écart. C’est

1. *Le visible et l’invisible*, op. cit., p. 209.

2. *Ibid.*, p. 210.

d'ailleurs la raison pour laquelle Merleau-Ponty peut déclarer que « l'originare éclate »¹, ce qui veut dire que tout commence par la différenciation, la non coïncidence, « la ségrégation du dedans et du dehors »².

Ce que nous trouvons donc à l'origine de la pensée de survol, de la pensée scientifique, ce n'est pas tant la « perception » que ce que le dernier Merleau-Ponty nomme « foi perceptive » pour marquer qu'il ne s'agit pas d'un savoir, mais d'un engagement originare dans le monde. Il y a dans la foi perceptive une démarche interrogative qui a déjà disparu dans tout « savoir » théorique, et il s'agit alors de concevoir la philosophie comme la foi perceptive se questionnant elle-même perpétuellement plutôt que comme l'affirmation que les choses sont incluses en nous, comme c'est le cas dans l'idéalisme, ou l'affirmation que nous sommes inclus dans les choses, comme c'est le cas dans le réalisme. Car notre expérience n'est pas d'abord celle de l'adéquation des choses et de notre esprit, mais plutôt la *prise de mesure* de leur différence ou de leur divergence³. Le sensible ne peut en effet jamais apparaître sous la forme positive d'un étant absolument objectif, il n'est jamais présent lui-même pleinement, mais se donne plutôt comme une présence tissée d'absence. Aussi le monde n'est-il jamais présent pour nous sous la forme d'une collection d'objets strictement individualisés, mais seulement comme la présence allusive d'un être qui demeure transcendant. C'est la raison pour laquelle son sens est invisible, ce qui ne veut pourtant pas dire qu'il est ailleurs, dans un lieu intelligible séparé. Car, pour Merleau-Ponty, contrairement à Sartre, ce qui est premier, ce n'est pas « l'être plein et positif sur fond de néant » — comme si le monde, pour être, devait commencer par triompher du néant —, ce qui est premier ne surgit pas *ex nihilo*, mais est la pure facticité du « il y a », qui ne peut jamais être reconstruite du dehors ni prise en vue par la pensée de

1. *Ibid.*, p. 165.

2. *Ibid.*, p. 153.

3. *Ibid.*, p. 140.

survol¹. « Il y a » en effet quelque chose pour nous parce que nous ne sommes pas l'origine du monde, parce que nous sommes toujours déjà impliqués en lui, et l'adhésion globale que nous avons toujours déjà donnée au monde est un passé originaire, un passé qui n'a jamais été présent, et avec lequel nous ne pouvons jamais pleinement coïncider. Le « il y a » est toujours un « il y a d'inhérence »², ce qui veut dire que nous sommes intimement attachés au monde et que tout rapport de nous à l'être ne peut être qu'un rapport charnel, du fait que l'être n'est pas « devant » nous, mais au contraire qu'il nous entoure et même nous traverse, et que nous n'avons donc accès à l'être que « du dedans », que nous ne pouvons voir le visible que « du milieu de lui-même » et non pas « du fond du néant »³.

Or c'est parce que notre relation originaire au monde est une foi et non un savoir que le sensible ne peut pas apparaître sous la forme d'une signification objective et qu'il demeure toujours insaisissable, sans jamais se présenter sous la forme d'une pleine présence, mais seulement comme une présence entrelacée d'absence. Dans une note de travail datée du 27 octobre 1959, Merleau-Ponty déclare : « Le sensible est précisément ce médium où il peut y avoir l'être sans qu'il ait à être posé ; l'apparence sensible du sensible, la persuasion silencieuse du sensible est le seul moyen pour l'Être de se manifester sans devenir positivité, sans cesser d'être ambigu et transcendant⁴. » Le « il y a » du monde sensible, bien que non dépourvu de réalité, ne renvoie pourtant pas à la positivité d'objets bien individualisés, mais seulement à la présence allusive d'un être qui demeure dans la distance.

Il est maintenant possible de comprendre pourquoi le sens est invisible : il ne peut en effet être lu immédiatement sur le sensible lui-même. L'expérience perceptive n'est pas comparable au déchiffrement d'un texte, car les significations ne sont pas « données » dans la

1. *Ibid.*, p. 121.

2. *Ibid.*, p. 190.

3. *Ibid.*, p. 152.

4. *Ibid.*, p. 267.

perception elle-même. Cela ne veut pourtant pas dire qu'elles peuvent être trouvées ailleurs, dans un *topos noëtos* qui serait compris comme constituant un autre monde à côté ou au-dehors du monde sensible. C'est en effet avec vigueur que Merleau-Ponty souligne que, du seul fait qu'« *il y a monde sensible* », « *il n'y a pas de monde intelligible* »¹. Car il s'agit pour lui de penser correctement la relation entre le sensible et le sens sans les opposer comme deux régions de l'être. C'est pourquoi il parle de visible et d'in-visible et non pas, comme toute la tradition, de sensible et de suprasensible ou intelligible, pour montrer qu'il n'y a pas deux niveaux *extérieurement* différents, mais un seul qui recèle une *différence interne*. Le sens est dissimulé dans le visible et non pas extérieur à lui, et le visible lui-même est seulement le mode de présentation du visible. Par conséquent, l'invisible n'est pas le contraire du visible, mais sa contrepartie secrète², au sens où il n'apparaît qu'à l'intérieur de celui-ci. Il n'y a donc pas d'invisibilité absolue, mais toujours un invisible qui est le foyer virtuel du visible, de sorte qu'il n'est pas possible de considérer l'invisible comme un autre visible possible ou un visible possible pour un autre³. Car ce serait détruire notre rapport à lui : l'invisible n'est pas donc un autre règne, nous n'en sommes pas séparés comme s'il était visible pour d'autres yeux que les nôtres, par exemple ceux de Dieu qui aurait la capacité de l'intuition originaire et qui pourrait voir directement l'invisible. Merleau-Ponty a compris, comme Hegel le montrait déjà dans la *Phénoménologie de l'esprit*⁴, que penser l'intelligible et le sensible comme deux mondes différents mène nécessairement à considérer l'un comme la simple reproduction de l'autre à un autre niveau, de sorte que l'invisible serait considéré comme un visible d'un autre ordre ou un visible pour un autre œil que le nôtre. Nous n'avons pas affaire à deux mondes, également « positifs », nous n'avons pas même affaire à un monde réel qui serait entièrement

1. *Ibid.*, p. 267.

2. *Ibid.*, p. 269.

3. *Ibid.*, p. 282.

4. Cf. *Phénoménologie de l'esprit, op. cit.*, t. 1, p. 134.

« positif », c'est-à-dire donné de manière pleine et adéquate. Nous n'avons affaire qu'à un seul monde qui n'est ni entièrement sensible ni entièrement intelligible, car la « ségrégation » du sensible et de l'intelligible, du visible et de l'invisible, n'est jamais déjà réalisée, jamais déjà chose faite¹, mais au contraire toujours à l'état naissant, toujours en devenir.

C'est pourquoi nous ne pouvons pas partir de l'opposition des deux règnes, mais plutôt de leur identité. Cependant celle-ci n'est pas statique. C'est la raison pour laquelle *cette pensée de l'identité est en même temps une pensée de la différence*, qu'il faut peut-être déjà commencer ici par écrire avec un « a ». Car le sensible n'est pas « à côté » de l'intelligible, il est au contraire constamment en train de *devenir* invisible. Il y a donc une identité dans la différence du sensible et du sens, ce qui explique que Merleau-Ponty puisse affirmer que « la transcendance, c'est l'identité dans la différence »². Car l'expérience vivante est en elle-même paradoxale : elle nous situe en même temps dans nous-mêmes et dans les choses, au point où la ségrégation prend place et où nous-mêmes et le monde commençons simultanément à apparaître. Ce passage du moi au monde peut être compris comme la rencontre originaire du même et de l'autre, comme l'entrecroisement de deux mouvements contraires qui sont pourtant un et le même. Comme Merleau-Ponty l'affirme à plusieurs reprises, « le sortir de soi est rentrer en soi et inversement »³, au sens où la naissance du soi implique à la fois et en même temps le rapport à l'autre et la constitution d'une intériorité. C'est cet entrecroisement, ce chiasme, que la philosophie a, selon Merleau-Ponty, pour tâche de décrire. La figure du chiasme, que l'on trouve déjà chez Husserl lorsqu'il pense la constitution du corps propre à travers le phénomène des deux mains entrecroisées, l'une et l'autre étant à la fois alternativement senties et sentantes, est donc ce qui rend compte d'une différence spatio-temporelle, et non seulement topologique.

1. *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 290.

2. *Ibid.*, p. 279.

3. *Ibid.*, p. 252.

Car ce qu'il importe de penser en elle, comme Merleau-Ponty y incite, ce ne sont pas les régions du sensible et de l'intelligible dans leur opposition statique, mais leur centre de divergence, ce qu'il désigne parfois sous les expressions de « tourbillon spatialisant-temporalisant » ou « éclatement d'Être »¹.

Car c'est bien la pensée d'un entrelacement, d'un chiasme ou d'une réversibilité entre visible et invisible, chair et langage, moi et autrui, que Merleau-Ponty veut substituer à la pensée classique, qu'elle soit simplement dualiste, comme chez Descartes ou Sartre, ou qu'elle se hausse, avec Hegel, jusqu'au sommet spéculatif d'une « négation de la négation ». Merleau-Ponty voit en effet dans la dialectique hégélienne une pensée de l'alternance des contraires, ce qui explique qu'elle demeure dans l'ambivalence, alors que ce que Merleau-Ponty veut faire apparaître, c'est l'*ambiguïté* des choses, c'est-à-dire le mouvement qui les fait participer des contraires et qui témoigne ainsi de ce que leur identité est intimement « habitée » par la différence.

Une telle pensée du chiasme, comme Merleau-Ponty le souligne bien, n'aboutit pas à un « dépassement » des opposés, comme c'est le cas dans la dialectique au sens hégélien, mais au contraire à leur « empiètement » réciproque, qui brouille radicalement leurs limites et mêle ainsi irrémédiablement le pur à l'impur. La pensée de la réversibilité — « vérité ultime »² —, c'est en effet celle de ce retournement sur soi ou de cette circularité que Merleau-Ponty nomme « chair » et qui ne requiert l'effectuation d'aucune « synthèse », parce qu'elle repose précisément sur le caractère *non absolu* de l'opposition du négatif et du positif, de l'activité et de la passivité. La chair n'est donc pas plus l'antithèse de l'idée ou de la parole que le visible ne l'est de l'invisible, mais il y a au contraire un passage de l'un à l'autre, un passage en sens double ou une réversibilité qui se manifeste à la fois par le fait que l'idée a une existence presque charnelle et qu'il y a une sublimation toujours possible de la chair. Car l'esprit ou

1. *Ibid.*, p. 298 et 318.

2. *Ibid.*, p. 204.

l'âme ne sont pas ce « trou » dans l'être — métaphore commune à Hegel et à Sartre — qui introduit une hétérogénéité dans le tissu de l'être, mais ce « creux » ou ce « pli », cette invagination de la chair par laquelle elle devient cette « masse intérieurement travaillée »¹ où s'instituent l'articulation du sens, le devenir de la vérité et l'histoire humaine.

Si j'ai été amenée à parler de *différance* chez Merleau-Ponty pour marquer le caractère *temporel* du processus de ségrégation de l'invisible et du visible, il faut cependant préciser que ce que Derrida entend par *différance* n'est pas identique à la pensée merleau-pontienne de l'écart, de la coïncidence seulement « partielle » du visible et de l'invisible². Car, comme nous le verrons, Derrida lie de manière interne la notion de *différance* à celle de *jeu* et à celle de *signe*, alors que ce que Merleau-Ponty veut penser, c'est au contraire notre *engagement* dans le monde à partir du phénomène de l'incarnation.

§ 15. Derrida : la différence

J'en viens donc pour ce dernier cours à Derrida, le seul parmi ceux de nos contemporains que l'on désigne parfois sous l'appellation de « philosophes de la différence » que nous prendrons en compte ici. Avant d'aborder le texte de la conférence qu'il a faite en 1968 sous le titre de « La différence », je voudrais tenter de vous donner un aperçu plus global du style de pensée de Derrida en partant d'un texte plus ancien, publié dans *L'écriture et la différence* et intitulé « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines »³.

La pensée de Derrida est dans une grande mesure inséparable de celle des fondateurs de la phénoménologie, ce qui rend souvent la compréhension de ses textes assez difficile à tous ceux qui se disent

1. *Ibid.*, p. 193.

2. *Ibid.*, p. 166.

3. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 409-428.

« derridiens » et qui n'ont lu ni Husserl ni Heidegger. Il s'est engagé dès le début de son itinéraire philosophique dans un débat avec la pensée de ces deux auteurs, et avec la phénoménologie en général. En ce qui concerne Heidegger, il se situe de manière explicite dans le prolongement de ses questions : « Rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggériennes », a-t-il déclaré dans un interview en 1967¹. Mais, d'un autre côté, il suspecte Heidegger de n'être pas totalement sorti de la métaphysique de la présence qu'il a lui-même été le premier à critiquer : « J'ai parfois le sentiment que la problématique heideggérienne est la défense la plus "profonde" et la plus "puissante" de ce que j'essaie de mettre en question sous le titre de *pensée de la présence* », disait-il dans un autre interview en 1971². Derrida décèle en effet chez Heidegger deux gestes opposés : l'un par lequel il demeure à l'intérieur de la métaphysique, et un autre par lequel il met en question la détermination de l'être comme présence, et ouvre ainsi la possibilité de penser l'être comme retraits ou absence.

C'est sur la question de la différence que portent les critiques que Derrida lui adresse. Nous avons vu que chez Heidegger, on trouve l'idée de la différence ontologique ou différence entre l'être et l'étant. Selon Heidegger, cette différence demeure impensée dans la métaphysique qui confond être et étant, ce qui la condamne à expliquer l'étant en ayant recours à un étant suprême et à prendre ainsi la forme de ce que Heidegger nomme une onto-théo-logie. Pour Heidegger, il ne peut y avoir d'étant présent pour nous que parce que nous comprenons l'être, et c'est cette compréhension de l'être qui rend possible la rencontre de l'étant, au sens où nous projetons ainsi un horizon de compréhensibilité à partir duquel ce qui apparaît dans l'expérience peut être appréhendé comme étant tel ou tel. La différence ontologique est donc à la racine même de l'existence humaine en tant qu'elle est à la fois compréhension de l'être et comportement à l'égard de l'étant. Ce que Derrida reproche à une

1. J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 18.

2. *Ibid.*, p. 75.

telle conception de la différence, c'est qu'elle semble renforcer la valeur de présence de l'être. C'est pourquoi il invoque un « geste plus nietzschéen que heideggérien »¹ pour penser une différence qui ne serait plus alors une différence ontologique. Nietzsche lui apparaît en effet comme un meilleur penseur de la différence que Heidegger parce qu'il voit dans le jeu des forces l'unique réalité. Car, pour Nietzsche, la conscience n'est que l'effet et non la cause des forces vitales et celles-ci ne sont pas des réalités présentes, mais seulement de pures différences. Derrida s'appuie ici sur l'interprétation que Deleuze a donnée du concept nietzschéen de force dans son livre publié en 1962, *Nietzsche et la philosophie*, texte décisif pour ce que l'on a pu nommer ensuite le « nietzschéisme français » (Foucault, Deleuze, Derrida). Nietzsche voit en effet dans l'être le résultat de la différence des forces, leur effet ; il est donc aux yeux de Derrida un penseur de la différenciation active et du devenir, par opposition à Heidegger qui voit au contraire dans la différence un effet de l'être et demeure ainsi davantage un penseur de l'être que de la différence. C'est pourquoi il en appelle, *contre* Heidegger et *avec* Nietzsche, à la pensée d'une différence « plus ancienne » que la différence ontologique, et c'est cette différence qu'il choisit d'écrire *différance*².

On pourrait donc penser que Nietzsche est la référence philosophique principale de Derrida. Il a certes consacré à Nietzsche deux courts essais³, mais on ne peut pourtant pas parler à ce sujet d'une véritable discussion de fond de la pensée de Nietzsche. C'est incontestablement Heidegger qui demeure le philosophe qui a

1. *Ibid.*, p. 19.

2. En particulier dans sa conférence de janvier 1968, intitulée « La différance », qui commence par ces mots : « Je parlerai, donc, d'une lettre. De la première, s'il faut en croire l'alphabet et la plupart des spéculations qui s'y sont aventurées. Je parlerai donc de la lettre *a*, de cette lettre première qu'il a pu paraître nécessaire d'introduire, ici ou là, dans l'écriture du mot *différance*. » Cf. J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 3.

3. Cf. J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978 et *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984.

donné à la pensée de Derrida son impulsion première. Dans *De la grammatologie*, Derrida insiste sur la nécessité de passer par la question de l'être que Heidegger est le seul et le premier à poser, afin d'avoir accès à la pensée de la différence¹. Il donne une grande importance à cet égard à un texte de Heidegger que nous avons déjà évoqué, *Contribution à la question de l'être*, dans lequel Heidegger barre en croix le mot être afin de signifier par là que l'être ne peut plus être pensé comme un vis-à-vis ou un objet. Derrida voit dans cette rature de l'être l'aveu que l'être ne peut être posé comme un « signifié transcendantal », c'est-à-dire comme une signification absolue qui commanderait *du dehors* l'ensemble du jeu des signes². Pour Derrida en effet, la différence entre le signifiant et le signifié qu'on trouve dans la théorie saussurienne de la langue est une différence seulement relative, car le signifié ne représente pas la chose même et ne renvoie pas à la positivité d'un référent. Derrida utilise ici le concept de « trace », qu'il emprunte à Lévinas, plutôt que celui de signe. Les traces sont des différences dénuées de toute positivité qui n'ont pas de signification en elles-mêmes mais seulement dans le jeu qui les oppose les unes aux autres, comme c'est déjà le cas dans le modèle saussurien de la langue en tant qu'elle est forme et non substance et qu'elle suppose la mise entre parenthèses du référent. Le concept derridien de trace présuppose de même la différence indéfinie, à savoir la différence au sens de différer, de remettre à plus tard la chose même. Le processus de la signification n'a effet pour Derrida ni commencement ni fin, il a lieu seulement parce que, comme il le dit à la fin de *La voix et le phénomène*, « la chose même se dérobe toujours »³. Nous sommes depuis toujours et pour toujours dans la Galerie de Dresde dont parle Husserl dans les *Idées directrices*⁴, où il n'y a que des portraits de portraits, nous sommes dans un monde labyrinthique où nous ne trouvons que des images

1. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 37.

2. *Ibid.*, p. 38.

3. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 117.

4. Cf. E. Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, § 100, p. 350.

qui ne sont pas des images de choses réelles, mais seulement des images d'images à l'infini.

Selon Derrida, la phénoménologie husserlienne est commandée par le principe de la présence vivante, de la présence en chair et en os qui doit être donnée par l'intuition ou perception originaire. La phénoménologie est donc soumise, comme la tradition occidentale tout entière, à la pensée de la présence. Elle est par définition une phénoménologie de la perception, du voir, qui prétend faire voir le phénomène, le rendre présent au sujet. La phénoménologie demeure ainsi, selon Derrida, le rêve d'une présence pleine, le rêve rassurant d'une origine et d'une fin du jeu, puisque pour Husserl le jeu des signes commence et finit par la perception. Pour lui le processus de la signification n'est jamais qu'un interlude entre deux présentations ou perceptions. Mais Derrida ne croit pas à l'existence de quelque chose comme la perception, c'est-à-dire qu'il ne croit pas à la possibilité d'une intuition directe de la chose en elle-même, indépendamment d'un système de références, d'un langage. Pourtant, parce que la trace, ou la différence, est seulement une rature de la présence, il reconnaît qu'il est nécessaire de passer d'abord par la phénoménologie, pour échapper au danger de mal comprendre ce qu'est la trace et de la confondre ainsi avec une marque seulement empirique. Dans *De la grammatologie*, il déclare que la « *pensée de la trace ne peut pas plus rompre avec une phénoménologie transcendantale que s'y réduire* »¹. Le passage par la phénoménologie transcendantale, c'est-à-dire par le « rêve » d'une présence pleine s'avère donc inévitable, non certes pour s'y installer, mais pour être en mesure de s'en distancier, ou encore de la « déconstruire », terme qui apparaît chez Derrida dans la seconde moitié des années soixante-dix, le terme de « déconstruction » qu'il a emprunté à Heidegger² étant repris par ses

1. *De la grammatologie*, op. cit., p. 91.

2. Si, dans *Être et temps*, il est question de *Destruktion*, le terme *Abbau*, déconstruction, qui est aussi présent chez Husserl, apparaît dans *Contribution à la question de l'être* (*Questions I*, op. cit., p. 240), dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (trad. par K. Axelos et J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1957, p. 38, où il est traduit par

admirateurs américains pour désigner son mode de pensée, le déconstructionnisme. Il est ainsi arrivé à Derrida ce qui est arrivé à Sartre avec l'existentialisme. Sartre a accepté de reprendre à son compte le terme d'existentialisme que des journalistes avaient utilisé pour désigner sa pensée. De même, Derrida a accepté de se reconnaître dans cette désignation qui lui a été imposée par les derridiens américains.

Pour en revenir donc à cette nécessaire « déconstruction » de la phénoménologie en tant que pensée de la présence pleine, Derrida la découvre déjà à l'œuvre chez Heidegger lui-même, lorsque celui-ci barre en croix le mot être. Derrida voit dans cette rature le processus d'un tracer et d'un effacer simultanés qui constitue ce qu'il nomme trace en un sens actif et qu'il ne faut pas confondre avec ce que ce mot désigne habituellement en français, à savoir l'empreinte ou la marque laissée par quelqu'un. La rature du mot être, parce qu'elle donne à lire l'effacement du signifié transcendantal, est pour Derrida l'avènement de ce qu'il nomme écriture et qui ne se confond nullement avec ce que nous nommons habituellement tel. Pour marquer cette différence, Derrida parle parfois d'architrace ou d'archi-écriture¹, en mettant ainsi l'accent sur le fait qu'il n'y a rien avant le tracé, qui ne représente rien et n'est à l'image de rien, et qu'il n'y a rien avant l'écriture. Pour lui en effet, il n'y a pas d'abord la parole, puis l'écriture, et cette dernière ne renvoie donc pas à un sens qui lui serait extérieur.

Or l'avènement de l'écriture, comprise en ce sens, est aussi l'avènement du jeu, au sens où le processus de la signification, dans lequel le signifié peut toujours fonctionner aussi comme un signifiant, devient illimité. À cet égard, Nietzsche est à nouveau la référence majeure de Derrida, comme il le souligne dans *De la*

le terme « démantèlement ») et dans le cours de 1927 sur *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (op. cit., § 5).

1. Voir, en particulier sur le « nouveau concept » d'archi-écriture, *De la grammaire*, op. cit., p. 83.

*grammatologie*¹. Nietzsche en effet a bien lu Héraclite, en particulier le fragment 52 où il est dit que l'*aïon*, la vie ou le temps, est un enfant jouant avec des pions, et il est parvenu à concevoir, grâce au modèle du jeu, ce qu'il nomme « l'innocence du devenir », à savoir la complète absence de finalité de la vie et du monde. En s'aidant de la métaphore héraclitéenne, Nietzsche a été en mesure de briser l'opposition métaphysique entre *paidia* et *spondè*, entre le jeu compris comme enfantillage et le sérieux et la gravité de la vie adulte. Cette opposition entre le sérieux et le jeu a en effet toujours limité le jeu à une forme de vie parmi d'autres, alors qu'il est maintenant compris comme le modèle du monde lui-même, comme *Weltbegriff*, jeu du monde. Pour Derrida, le concept de jeu compris comme jeu du monde est le résultat de l'absence de signifié transcendantal. Je cite *De la grammatologie* : « On pourrait appeler *jeu* l'absence de signifié transcendantal comme illimitation du jeu, c'est-à-dire comme ébranlement de l'onto-théologie et de la métaphysique de la présence »². Il y a jeu, et jeu illimité, lorsque le signifié transcendantal fait défaut, lorsque la présence fait défaut, lorsque manque un centre, une origine absolue. Le jeu requiert en effet quelque chose comme un espace vide pour pouvoir se déployer. Il faudrait souligner ici que le mot jeu en français a une multitude de sens, et que l'un de ces sens renvoie précisément à l'idée d'espacement ou d'écart : on dit par exemple qu'il y a du jeu dans un engrenage lorsque les pièces n'en sont pas bien ajustées, qu'il y a entre elles un espace vide, un écart, qui les empêche de fonctionner. Le jeu illimité requiert, quant à lui, un champ de substituabilité infinie où chaque signifié puisse à son tour devenir signifiant, car rien n'interdit plus alors la permutation de tous les termes sans exemption, rien n'arrête plus le jeu. Le mouvement de la signification devient alors ce que Derrida nomme un mouvement de « supplémentarité » : il a lieu en suppléance au manque de fondement de la signification, il est surabondant et superflu, parce que sans origine et sans finalité, il est dépourvu de

1. *Ibid.*, p. 73.

2. *Ibid.*

toute nécessité intrinsèque. Mais il est aussi supplément au sens où il a une fonction de représentation : il prend la place de la pensée manquante et en tient lieu. Le jeu est ainsi jeu de présence et d'absence, car il est ce qui permet la substitution d'un terme à l'autre. Mais cette alternance de présence et d'absence est seulement l'effet du jeu, présence et absence sont *relatives*, ce ne sont que des fonctions du jeu et non pas des présences ou des absences réelles.

Nous devons donc penser l'être, la présence, et le non-être, l'absence, à partir du jeu et non pas l'inverse, le jeu, à partir de l'être. C'est alors seulement que nous cessons de considérer l'histoire comme un cauchemar, selon un mot de Joyce que cite Derrida à plusieurs reprises¹. Joyce est en effet une référence importante pour Derrida, qui a lui-même parfois été considéré comme le Joyce de la philosophie. Car pour Derrida l'expérience du labyrinthe de la Galerie de Dresde dont parle Husserl ne doit pas être vécue comme une déception et une perte de la présence. Il faut au contraire parvenir à l'« affirmation joyeuse du jeu du monde »², car le manque de la présence, au lieu d'être éprouvé comme un défaut, devrait être une invitation à une interprétation active. Cela veut sans doute dire, si nous le retraduisons en termes nietzschéens, que nous devrions être capables de transformer le nihilisme passif, qui est une négation de la vie, en nihilisme actif, qui est invention et création, et comme tel libre de toute nostalgie et de toute espérance en un au-delà qui serait celui de la présence pleine. Ce pourrait être là le vrai triomphe d'une différence qui, au contraire de la différence hégélienne qui demeure une différence logique, une contradiction, ne pourrait jamais être ramenée à l'identité, précisément parce qu'elle est comprise comme un conflit de forces, un conflit qui est à l'origine même de la raison et non pas interne à celle-ci.

Je voudrais conclure en soulignant que la lecture que Derrida fait de Husserl et de Heidegger, que j'ai tenté de présenter de la manière

1. Cf. en particulier J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 105.

2. « La structure, le signe et le jeu », in *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 427.

la plus fidèle possible, me semble prêter le flan à certaines critiques. Contre le reproche massif qu'adresse Derrida à la phénoménologie husserlienne en voyant en elle une nouvelle forme de la métaphysique de la présence, on pourrait en particulier faire valoir que si Husserl privilégie bien l'intuition, le voir, comme moyen de connaissance des choses telles qu'elles se présentent « en chair et en os », il a cependant bien marqué lui-même les limites de l'intuition à l'égard de ces phénomènes fondamentaux que sont le temps, le corps propre et autrui. Il y a donc chez Husserl lui-même le sentiment que tout ne peut être déterminé comme présence *pleine*, et que l'absence doit être comprise comme une dimension de l'être lui-même. En ce qui concerne Heidegger, il faudrait souligner que voir en lui exclusivement un penseur de la différence ontologique est insuffisant puisque, comme nous l'avons vu, il a lui-même critiqué cette notion dans son œuvre tardive. On ne peut pas non plus voir en lui le penseur de l'être opposé à ce penseur du devenir que serait Nietzsche, mais plutôt celui de l'*Ereignis*, de l'événement appropriant, terme par lequel il tente de penser l'événement lui-même de la différence, à savoir cette co-appropriation de l'être et de l'homme qui seule fait être un monde.

Au-delà cependant des critiques que l'on peut adresser à la lecture qu'il fait de Husserl et de Heidegger, il faut être attentif à l'originalité de la pensée de Derrida. Celle-ci doit être cherchée, me semble-t-il, dans une certaine *écriture* de la philosophie, au sens où pour lui la philosophie ne peut pas donner lieu à des énoncés, des propositions affirmatives ou conclusives, mais ne se donne à voir que dans les *ratures* d'un texte, dans la disposition particulière de celui-ci.

Index des noms propres

Anaxagore : 31-32, 91.

Antigone : 63.

Aristote : 14, 27, 29-30, 35-36,
42, 47, 49 n. 1, 65, 91.

Beaufret J. : 23, 24 n. 3, 25-26,
28-29.

Blanchot M. : 36.

Bourgeois B. : 67 n.

Deleuze G. : 20, 59, 109.

Derrida J. : 9, 17, 19, 20, 36,
59, 81, 99, 101, 107-115.

Descartes R. : 26, 45, 47, 48,
85, 87, 92, 106.

Diès A. : 42 n.

Dixsaut M. : 41 n.

Empédocle : 63.

Eschyle : 26 n. 2.

Euripide : 47.

Fichte J. G. : 18, 34, 37, 58, 60,
69-73.

Foucault M. : 59, 109.

Galilée G. : 88.

Gontard S. : 63.

Granel G. : 44-45.

Grimm J. : 96.

Hegel G. W. F. : 9, 13, 16, 18,
20, 34-35, 36, 37, 39, 40, 52,
57, 58-62, 64-79, 98, 104,
106, 107, 114.

Heidegger M. : 9, 13 n., 16-17,
18, 19, 20, 26 n. 2, 29, 34
n. 1, 35, 36, 39, 44, 49-50, 51,
54, 55, 81, 90-98, 108-109,
110, 111 et n. 2, 112, 114-115.

Héraclite : 23 et n. 2, 24, 25,
34, 62, 113.

Herz M. : 45, 48.

Hésiode : 22, 23 et n. 2.

Hölderlin F. : 25, 60, 61, 62-
64, 65-66, 70.

Homère : 22, 23 n. 2.

Husserl E. : 9, 16, 18-19, 40 et n., 53-55, 57, 81, 82-90, 92, 100, 105, 108, 110-111, 114-115.

Jésus-Christ : 68.

Joyce J. : 114.

Kant E. : 9, 14, 16, 18, 27, 31, 43-57, 58, 62, 66, 69, 70, 71, 78, 82-83, 89, 90.

Lambert J.-H. : 45, 46.

Legros R. : 61.

Leibniz G. W. : 28, 45, 48, 77, 79, 87.

Lévinas E. : 59, 110.

Liotard J.-F. : 20.

Merleau-Ponty M. : 9, 17, 19, 40 et n., 81, 87, 99-107.

Nietzsche F. : 16, 17, 20, 26, 29, 43-44, 59, 64, 98, 109, 112-113, 114, 115.

Nohl H. : 60.

Œdipe : 63, 64.

Parménide : 9, 17, 18, 21-29, 30, 41, 55, 91, 97.

Pindare : 24-25.

Platon : 9, 13, 14, 15-16, 18, 20, 22, 23, 25-26, 27, 29-42, 43, 44, 48, 52, 62, 73, 91, 92, 98.

Pompée : 67.

Reinhardt K. : 26 et n. 2.

Reinhold K. L. : 70.

Rosenzweig F. : 59.

Sartre J.-P. : 102, 106, 107, 112.

Saussure F. de : 110.

Schelling F. W. J. : 18, 36, 57, 58, 60, 62, 65, 70-73.

Snell B. : 22 et n.

Socrate : 14, 18, 23 n. 2, 29, 30, 31-33, 37, 39, 42.

Sophocle : 15, 26 n. 2, 63.

Spinoza B. de : 20, 71.

Swedenborg E. : 47.

Thalès : 91.

Thomas d'Aquin (saint) : 33.

Wittgenstein L. : 38.

Table des matières

Avant-propos, 7

Note bibliographique, 9

INTRODUCTION GÉNÉRALE, 13

CHAPITRE PREMIER. — *De Parménide à Platon : l'« invention » de la différence*, 21

§ 1. Parménide et l'avènement de la différence, 21

§ 2. De la différence (Parménide) au *khôrismos* (Platon), 27

§ 3. Platon et le *khôrismos* (suite), 31

§ 4. Platon et le *khôrismos* (fin), 36

CHAPITRE II. — *Différence et identité dans l'idéalisme allemand*, 43

§ 5. La différence chez Kant : phénoménologie et nouménologie, 43

§ 6. La différence chez Kant (suite), 48

§ 7. De Kant à Hegel : de la nouménologie à la dialectique, 52

§ 8. Différence et identité chez le jeune Hegel, 58

§ 9. Différence et identité chez le jeune Hegel (suite), 62

§ 10. Différence et identité chez le jeune Hegel (fin), 67

§ 11. Différence et identité dans la *Science de la logique* de Hegel, 73

CHAPITRE III. — *Phénoménologie et différence*, 81

§ 12. Husserl et la différence entre le transcendantal et l'empirique, 82

§ 13. Heidegger et la différence ontico-ontologique, 90

§ 14. Merleau-Ponty et la *différance* du visible et de l'invisible, 99

§ 15. Derrida : la différence, 107

Index des noms propres, 117

La Transparence : une double conviction

Fonder une maison d'édition relève le plus souvent d'une puissante conviction, liée tout à la fois à l'activité même d'éditer et aux textes que l'on choisit de mener jusqu'aux presses de l'imprimeur. La conviction qui a présidé à la fondation des Éditions de La Transparence pourrait être formulée ainsi : entre l'auteur et le lecteur, l'éditeur a le devoir de se faire transparent. Un livre est toujours le livre d'un auteur et d'un lecteur. — Paradoxalement, le livre échappe toujours à celui qui en détient les droits ! — Or, c'est cette généreuse communauté que doit créer l'éditeur. Telle est sa tâche.

Les Éditions de La Transparence sont aujourd'hui spécialisées en philosophie et cinéma. Le nom même de « Transparence » lie les deux disciplines : idéal de connaissance perpétuellement recherché et jamais atteint, pour l'une ; procédé technique qui consiste à varier les décors à volonté, pour l'autre. Dans les deux cas, on reconnaît le désir de s'affranchir du réel — non pour le nier ou s'en évader, mais pour mieux le comprendre et le voir. Et tel est pour les fondateurs de La Transparence l'ultime office de la philosophie et de l'art.

Un triple projet pour la philosophie

Rééditer...

L'histoire de la philosophie est tissée de multiples dialogues dont les croisements forment une communauté authentique, c'est-à-dire vivante. Surtout, cette communauté de voix — qui s'interpellent, s'interrogent et se contestent — n'est susceptible d'être écoutée dans toutes ses richesses et variations qu'à la condition qu'on n'en sacrifie aucune.

Or, aujourd'hui, de trop nombreux textes manquent à l'appel, faute de réimpression ou de réédition. Plutôt que de simplement le déplorer, et parce qu'il n'y a qu'un pas entre l'indisponibilité et l'oubli, La Transparence entend œuvrer en faveur de la réédition de ces textes indisponibles, et pourtant fondateurs de notre philosophie contemporaine.

... traduire...

Cela dit, ce phénomène d'indisponibilité s'observe également dans le domaine de la traduction. Même s'il ne révèle pas un désintérêt obtus, et d'ailleurs injustifiable, pour la recherche étrangère, il demeure que la situation actuelle nous incite à passer les frontières.

... enseigner.

Enfin, il nous paraît urgent que les cours de philosophie accèdent au statut de textes philosophiques à part entière. Les meilleurs cours, en effet, ont cette qualité inestimable d'ouvrir à « l'esprit » d'une œuvre. Or, là où il ne s'agit pas tant de savoir à communiquer, que de savoir-lire à faire partager, nous entrons dans le domaine de l'interprétation. Et c'est peut-être ainsi que doit rigoureusement se comprendre la pédagogie.

En cultivant le double souci des sources délaissées, voire oubliées, de notre présent philosophique, et des fructueuses interprétations actuelles des textes de la tradition, les Éditions de La Transparence veulent contribuer à rendre notre pensée contemporaine plus transparente à elle-même.

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer
en septembre 2004 dans les ateliers de
Normandie Roto Impression s.a.s.
(61250 Lonrai – France).

N° d'édition : 101
N° d'impression : 042457