

JEAN BEAUFRET

DIALOGUE AVEC HEIDEGGER

Marcel, 1889-1976

PHILOSOPHIE MODERNE

philosophy-history



ARGUMENTS

58

LES ÉDITIONS DE MINUIT

NOTE SUR LES ABREVIATIONS

Dans les notes ont été citées, sauf indication contraire, les éditions suivantes :

Descartes. *Œuvres*, éd. Adam et Tannery (A. T.), Paris, 1897...

Pascal. *Œuvres*, éd. L. Brunschvicg, P. Boutroux, A. Gazier, coll. « Les Grands Ecrivains de la France », Paris, Hachette, 1904-1914.

Leibniz. *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (Phil.), éd. C. I. Gerhardt, Berlin, 1875 ; réimpr. Hildesheim, Olms, 1960 ; *Mathematische Schriften* (Math.), *id.*, Berlin, 1849 ; réimpr. Hildesheim, Olms, 1971.

Kant. *Werke*, éd. Cassirer, Berlin, Bruno Cassirer, 1922 ; T. P. renvoie à la traduction Tremesaygues et Pacaud de la *Critique de la raison pure* (P. U. F.) ; la pagination indiquée est celle des tirages récents ; A et B désignent les deux éditions originales de la *Critique* (1781 et 1787).

Hegel. *Werke* « Jubiläumsausgabe », Stuttgart, Frommann, 3^e éd., 1959, pour la *Science de la logique* (W. L.) et l'*Histoire de la philosophie* (G. P.) ; en revanche, sont citées dans l'édition Hoffmeister, Leipzig, Meiner, la *Phénoménologie de l'Esprit* (Ph.), *La Raison dans l'Histoire* (V. G.), la *Philosophie du droit* (R.) et la *Realphilosophie* d'Iéna.

Schelling, éd. Schröter, Munich, 1927.

Marx. *Marx-Engels sämtliche Werke*, Berlin-Est, Dietz-Verlag, pour le *Capital* (K.), l'*Idéologie allemande* (D. I.) et la *Sainte Famille* (H. F.).

Nietzsche. *Werke*, « Grossoktavausgabe », Leipzig, Kröner, 1913.

Parmi les œuvres de Heidegger, citées d'après les éditions allemandes :

Sein und Zeit (*Etre et Temps*), 1927, S. Z.

Vom Wesen des Grundes (*L'Essence du fondement*), 1929 W. Gr.

Was ist Metaphysik ? (Qu'est-ce que la métaphysique ?) 5^e éd., 1949, W. M. ?

Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den « Humanismus », Berne, 1947 (*La Doctrine platonicienne de la vérité, avec une Lettre sur l' « Humanisme »*), P. L. et Brief...

Kant und das Problem der Metaphysik (Kant et le Problème de la métaphysique), éd. de 1951, K. M.

Holzwege (Chemins qui ne mènent nulle part), 1950, Hzw.

Einführung in die Metaphysik (Introduction à la métaphysique), 1953, E. M.

Vom Wesen der Wahrheit (De l'essence de la vérité), 1943, W. W.

Die Frage nach dem Ding (La Question de la chose), 1962, F. D.

Der Satz vom Grund (Le Principe de raison), 1957, S. G.

Vorträge und Aufsätze (Essais et conférences), 1954, V. u. A.

Was heisst Denken ? (Qu'appelle-t-on penser ?), 1954, W. D. ?

Kants These über das Sein (La Thèse de Kant sur l'être), 1963, Kants These...

Identität und Differenz (Identité et différence), 1957, I. D.

Unterwegs zur Sprache (Le Chemin de la parole), 1959, U. z. S.

Nietzsche, 1961, N.

Zur Sache des Denkens (Droit à l'affaire de la pensée), 1969, Z. S. D.

Heraklit (en collaboration avec Eugen Fink), 1970.

Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (Les Recherches de Schelling sur l'essence de la liberté humaine), 1971, Sch. Abb.

LA PHILOSOPHIE CHRETIENNE

Philosophie chrétienne, c'est une locution qui, en un sens, sonne aussi bizarrement que science chrétienne. Non que les chrétiens ne puissent pas être des savants. Ce n'est pas cependant en tant que chrétiens qu'ils le sont. S'il leur arrive de l'être, c'est en effet, comme l'écrivait Copernic au pape Paul III, *ex illo processu demonstrationis, quam μέθοδον vocant*¹, processus dans lequel rien n'est à omettre, mais auquel rien ne peut arriver du dehors. Sans doute peuvent-ils faire preuve, en s'appliquant à ce « processus », de vertus proprement chrétiennes. En ce sens il peut même y avoir une science française. Si cependant, comme dit Heidegger, l'éclatement en sciences est le destin de la philosophie, les sciences en « sortant » au double sens du mot, c'est-à-dire au sens où elles en proviennent, mais aussi la quittent², on se demande comment il pourrait y avoir en deçà des sciences une philosophie chrétienne. Mais peut-être faudrait-il d'abord examiner la locution : philosophie chrétienne — ou du moins en examiner une définition.

Dans un livre publié en 1932 sous le titre, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, M. Gilson nomme chrétienne toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, celui du surnaturel et celui de la raison, « considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison³ ». Sur cette base, il sera facile de qualifier de chrétiennes bien des

1. *Des Révolutions des Orbes célestes*, lettre-préface (éd. Koyré, Blanchard, 1970), p. 42.

2. *W. D. ?*, p. 52.

3. *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Vrin, 1932), I, 32.

philosophies. Celle de Kant par exemple. Au total, il y aura même un peu trop de philosophies chrétiennes ! Cela tient à l'indétermination du mot : *auxiliaire*. Kant, en effet, non seulement n'a jamais nié, mais a bel et bien affirmé ce caractère *auxiliaire* de la révélation chrétienne. Il est donc un philosophe chrétien au sens de M. Gilson. Parlant de la « confiance » philosophique « dans la promesse de la loi morale », il écrit en effet : « Le mot *fides* exprime déjà cela ; ce qui cependant paraît ici donner à penser, c'est la manière dont cette expression et l'idée qu'elle détermine se sont introduites dans la philosophie morale, puisque c'est avec le christianisme qu'ils y ont, au départ, fait leur entrée, et que les faire siens pourrait peut-être sembler n'être qu'une imitation de sa langue poussée jusqu'à la flatterie. Ce n'est pourtant pas le seul cas où cette merveilleuse religion, dans la simplicité grandiose de son style, a, dans le domaine de la morale, enrichi la philosophie de concepts beaucoup plus précis et beaucoup plus purs que ceux qu'elle avait bien pu livrer jusque-là ; mais, une fois donnés, c'est *librement* qu'ils sont approuvés par la raison et accueillis comme des concepts auxquels elle aurait pu et dû venir d'elle-même, et ainsi les introduire par elle-même⁴. » Ce que Kant dit ici d'une manière voilée, c'est que la raison ne serait jamais arrivée à penser philosophiquement l'*autonomie* de la volonté *sans le secours (auxilium)* de la révélation chrétienne qui, définissant le joug divin comme suave et son fardeau comme léger, intervient ici explicitement comme « *auxiliaire* indispensable de la raison ». Ce texte, que personne n'a songé à citer le 21 mars 1931, c'est-à-dire le jour où, à la Société française de philosophie, on discutait de la philosophie chrétienne — mais les philosophes avaient déjà tant à lire qu'il ne leur restait plus assez de temps pour lire Kant —, donne péremptoirement raison à M. Gilson contre tous ses contradicteurs de l'époque quand il leur disait : « La question que je pose est de savoir si la révélation chrétienne n'a pas introduit des idées qui sont devenues philosophiques et valables pour des philosophes authentiques tels que Descartes et Leibniz⁵. » Mais bien sûr ! avait déjà répondu en 1790 à la question que posera en 1931 M. Gilson un philosophe aussi peu contestable, dans sa qualité de philosophe, que Kant.

Il y a donc de la philosophie chrétienne. Ce serait même, en un sens, toute la philosophie qui, depuis le christianisme, est chrétienne. Celle de Kant non moins que celle de Descartes, et celle de Hegel non moins que celle de Kant. A ce titre, même Nietzsche est un philosophe chrétien. Car d'où l'idée antigrécque

4. *Critique du jugement*, § 91, note.

5. *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars-juin 1931, p. 58.

et faustienne que la domination de la terre est sur le point de tomber entre les mains des hommes lui serait-elle devenue philosophiquement intelligible sinon, dit Heidegger, « de la parole d'un Ancien Testament ⁶ » qui ne pouvait être que familière au fils de pasteur qu'était Nietzsche : *Subjicite eam* — ou plutôt, disait Luther à Nietzsche : *macht sie euch untertan* ! La révélation est donc, pour Nietzsche, l'auxiliaire de la raison. Il est dès lors un philosophe chrétien.

Tout cela est, en apparence au moins, un peu trop beau, et nous engage à examiner d'un peu plus près la proposition de M. Gilson : est chrétienne toute philosophie pour laquelle, sans confusion des plans, la révélation chrétienne est considérée comme un auxiliaire indispensable de la raison. Le point sensible est à mes yeux le dernier mot : la *raison*. Ici M. Gilson fait visiblement de la philosophie ce que Heidegger nommait, l'été 1955, au début de la conférence de Cerisy : *eine Sache der ratio* — une affaire de la raison. Cette affirmation, ajoutait-il, tout un chacun la tiendra pour *juste*. Et cependant « peut-être est-ce là une réponse brutalement précipitée à la question : qu'est-ce que la philosophie ? ». Car la question ne fait que rebondir : « Qu'est-ce que cela : la raison ?... Est-ce d'elle-même que la raison s'est rendue maîtresse de la philosophie ? Si oui, de quel droit ? Si non, d'où reçoit-elle sa mission et son rôle ? » En d'autres termes, la philosophie est-elle vraiment une affaire de la raison ? Jusqu'à devenir cet héroïsme de la raison que célébrera en 1935 Husserl à la fin de sa deuxième conférence de Vienne ? Ou ne serait-ce pas bien plutôt la raison qui serait *eine Sache der Philosophie* — une affaire de la philosophie ?

Si bien que la confrontation révélation et raison ne suffirait nullement à une définition de la philosophie chrétienne — du moins comme philosophie sinon comme chrétienne ! Nous reconnaissons ici le mouvement tournant qui est le mouvement même de la pensée de Heidegger et qu'il définissait peu auparavant à propos de la technique⁷, en disant que la tâche essentielle de la pensée était : *durch das Richtige hindurch das Wahre suchen* — autrement dit : à travers les trop évidentes perspectives de grenouille, comme dit Nietzsche, pour lesquelles l'arbre empêche de voir la forêt, s'aventurer jusqu'à la forêt, s'engager même sur les *Holzwege* qui sont ses véritables chemins. La conférence de Cerisy fut, à l'insu peut-être des participants, un tel cheminement plus essentiel que tout acheminement.

Supposant donc la raison *Sache der Philosophie* plutôt que la philosophie *Sache der ratio*, où sommes-nous dès lors transpor-

6. *V. u. A.*, p. 106.

7. *Ibid.*, p. 15.

tés ? Devant la question même de Cerisy : *Was ist das, die Philosophie* ? Je n'ai pas l'intention de refaire la conférence, c'est-à-dire le cheminement si modeste qui déçut la plupart des auditeurs, les auditeurs de Heidegger étant trop savants pour Heidegger. Il s'agissait cependant, à la mesure d'une conférence, d'un dépaysement jusqu'à la naissance même de la philosophie sur le chemin d'Héraclite à Platon. Car la philosophie dans son ensemble est précisément ce *Holzweg* d'où le bois ne cesse d'arriver à la forêt sans que l'on se préoccupe beaucoup de l'origine secrète d'un tel arrivage, tant depuis longtemps l'arrivage dépasse la commande. Le miracle est que, même *post festum*, disait Schelling, l'arrivage persiste d'autant plus, dans un flot continu de cette « moutarde après dîner⁸ », disait-il aussi, que même l'organisation scientifique de la recherche n'arrive pas à le canaliser. C'est qu'il faut dire aujourd'hui peut-être de la philosophie ce que Lautréamont disait en son temps de la poésie : « La philosophie doit être faite par tous. Non par un. »

Mais enfin, sur le chemin peu encombré d'Héraclite ou de Parménide à Platon, il s'est peut-être passé plus de choses, et avec une vitesse plus fulgurante (c'est toujours Schelling qui parle) qu'il ne s'en passe sous nos yeux, à nous qui nommons étourdiment « accélération de l'histoire » ce qui est plutôt, dit Heidegger, l'entrée de l'histoire dans sa plus étonnante stagnation. Mais quoi ? C'est sur ce chemin, dit Platon, que le λόγος nous est né. Qu'il nous est né, précisons-le, en tant que *philosophique*, car il n'était pas encore tel avec Héraclite. Héraclite était-il donc *pré-philosophique* ? Assurément. Pas au sens cependant où, entre les choses et les mots, il serait encore balbutiant. Etre entre les choses et les mots, c'est une aventure qui n'arrivera au λόγος que bien plus tard. Une telle locution en tout cas ne contribue guère à situer Héraclite ou Parménide. D'autre part le λόγος, même platonicien, est à une distance redoutable de ce que sera, quelques siècles plus tard, la *ratio*, le mot *ratio* étant pourtant la traduction latine du grec λόγος. Mais la traduction, dit Heidegger, n'est pas ici cet événement inoffensif qui consisterait à remplacer un mot par son prétendu équivalent dans une autre langue. Elle est le passage non d'un *mot* à un autre, mais bien d'un *monde* à un autre, passage ignoré de celui qui a déjà franchi le pas. Il n'est pas indifférent que la traduction proprement philosophique ait été celle du grec en latin. Nous en connaissons quelques épisodes, comme la naissance du terme *essentia* dans une lettre de Sénèque à Lucilius. Mais nous ne savons guère à quelle époque, certainement beaucoup plus tardive,

8. *Werke*, XIII, 91.

ἐνέργεια fut systématiquement traduit par *actus*, c'est-à-dire par un mot qui parle exactement à contresens du mot grec qu'il remplace. Nous n'en sommes que d'autant plus renvoyés à la méditation du phénomène qui, sous le nom de traduction, se produit en toute inapparence à la rencontre des langues porteuses de l'histoire unique dont l'autre nom est : Occident⁹ — ce qui n'est nullement renvoyer de la philosophie à la linguistique.

Mais que signifie l'apparition proprement grecque du λόγος et de son λέγειν ? Λέξον με, disait dans l'*Iliade* le vieux Priam au jeune Achille, l'un et l'autre, dit le poème, au visage de dieu. Λέξον με, cela veut dire exactement¹⁰ : ἔα με κεῖσθαι, donne-moi où m'étendre. Le vieux Bailly de notre enfance avait beau scinder en deux verbes indépendants, et même en trois, le même λέγω au sens de dire, de recueillir et de coucher, ce n'en est pas moins un seul et même verbe auquel λέχος aussi bien que λόγος et aussi ἐκ-λογία ou ἐκ-λεξις¹¹ répondent substantivement ! Mais quel rapport pouvons-nous avoir avec ce qui ainsi s'étend ou s'est étendu devant nous, comme Ithaque dans la mer, plus basse que les autres îles ? Quel rapport, sinon avant tout celui du retrait ou du recul qui laisse au λεγόμενον c'est-à-dire au κείμενον, Priam ou non, Ithaque ou non, qu'il s'agisse même du corps d'Hector tel que κεῖται ἐν λεχέεσσι, l'espace dans lequel il lui est donné de se déployer dans son λέγεσθαι ou dans son κεῖσθαι ? Non sans doute pour l'abandonner, le laisser en plan comme quand on laisse en la lâchant une affaire devenue fastidieuse. Mais pour qu'à la faveur de ce recul devant l'étant il apparaisse non plus seulement comme ce qu'il est au premier plan, mais selon précisément son λέγεσθαι ou son κεῖσθαι, autrement dit, et ce qui est essentiellement même, dans son εἶναι, à savoir, précisera Aristote : ᾗ ὄν. Il y a, dit-il, une ἐπιστήμη, un maintien devant l'étant, qui ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, qui, faisant des visées à son sujet, l'examine dans son entier *par où* il est. Ce maintien singulier et qui est le fond de l'esprit grec, son ἐλληνίζειν, sera nommé plus tard métaphysique. Qu'est-ce que la métaphysique ? C'est avant tout, en face de l'étant, le retrait proprement grec qui le laisse apparaître ᾗ ὄν — *comme* étant, c'est-à-dire *par où* il est. Quand, dans *Ménon*, Socrate demande à Ménon à propos du garçon ou de l'esclave ou comme on voudra dire, dont il attend la *preuve* de sa théorie de l'*anamnèsis* : Ἐλλην μὲν ἐστὶ καὶ ἐλληνίζει ; cela ne veut pas dire, comme on traduit ordinairement : Est-il grec et parle-t-il grec ? La question veut dire en réalité : Est-il

9. Hzw., p. 341.

10. *Iliade*, XXIV, v. 600.

11. Platon, *Phèdre*, 239d.

capable, devant l'étant, au lieu de *es einfach hinnehmen*¹², de ce retrait proprement grec que l'on nommera plus tard métaphysique. Autrement, c'est-à-dire s'il n'était pas capable du retrait grâce auquel paraissent les choses « juste par où elles sont »¹³ l'expérience serait vouée à l'échec, à moins qu'elle ne devienne, ce qui serait anachronique, une simple expérience pour voir. Ici la démocratisation pure et simple de l'épisode telle que la concélébrent à l'envi aussi bien les plus jeunes gauchistes que les académiciens les plus chevronnés n'a qu'un défaut : elle saute à pieds joints par-dessus l'essentiel.

Nous définirions ainsi la métaphysique par le retrait proprement grec devant l'étant — retrait, dit Heidegger, « qui le laisse, lui l'étant, se manifester en ce qu'il est et comme il est, de manière à recevoir de lui, l'étant tel qu'il se manifeste par où il est, la norme d'une représentation qui s'accorde avec lui ». Le retrait grec *laisse* être l'étant. Le rapport grec à l'étant est : laisser être¹⁴. Le mot grec qui dit la chose est le verbe ἔἵναι — ἔἵναι εἶναι τὰ εἶδη τῶν ὄντων, lisons-nous dans *Parménide* — ou, dans la langue si hardie de *Philèbe* : ἔἵναι ἐγγενέσθαι τὸ ποσὸν τε καὶ τὸ μέτρον, laisser s'être produit le combien et le mesuré. Cet ἔἵναι, ce *laisser* qui est le rapport grec à l'être et auquel répond si bien le *lassen* allemand, mais si approximativement notre *laisser*, ne consiste donc pas à le laisser tomber pour ne plus s'en occuper (ἔἵναι χαίρειν), mais au contraire à se placer par rapport à lui dans une *position de recueil* (*Aufnahmestellung*)¹⁵. Donc non pas à le laisser échapper¹⁶, mais à le « sauver ». Mais sauver quoi, au juste ? Aristote le dit clairement au début de la *Physique* : sauver ce qui est non pas ἡμῖν, pour nous, mais τῇ φύσει, dans son être, σαφέστερον, plus en lumière et devant quoi « comme les yeux des nocturnes devant la lumière du jour, ainsi nos yeux sont devant lui ». C'est ce que fait déjà à sa manière le simple garçon de *Ménon*, parce qu'il y a déjà *en lui* quelque chose de cette « philosophie » que Platon, à la fin de *Phèdre*, se plaira à saluer en Isocrate. Tout se meut donc ici dans une énigmatique distinction de l'étant et de l'être. L'entreprise qu'est le retrait grec, autrement dit la métaphysique, lisons-nous dans *Holzwege*, a ceci de particulier qu'elle *lässt eigens das ἦ in Bezug auf das ὄν geschehen*¹⁷. Ce qu'elle a de plus propre est de laisser advenir le ἦ en relation avec l'ὄν. L'être

12. E. M., p. 105.

13. Platon, *Cratyle*, 386e.

14. E. M., p. 16.

15. *Ibid.*, p. 105.

16. Platon, *Rép.*, IV, 432b.

17. *Hzw.*, p. 174.

n'est pas ici une chose différente de l'étant et comme un deuxième étant qui se cacherait derrière le premier¹⁸. Il n'est pas non plus un passage progressif¹⁹ de l'étant à autre chose, mais bel et bien un *saut* de l'un à l'autre,, gardant en vue ce d'où il saute, et qui lui apparaît dès lors *auf eine andere Weise als zuvor überblickbar*²⁰. Mais quelle modalité autre ? Ce qu'il venait de *nommer* en le montrant du doigt : un chien, un homme, un cheval, une table — d'une façon générale : l'étant, cela lui apparaît maintenant à la lumière du *verbe* qu'éclipsait la nomination première : il est, il était, il sera, comme *sujet* ou comme *d'un sujet*, et, à ce deuxième point de vue, comme essentiel ou seulement accidentel — les Grecs disaient : de compagnie —, à moins que le sujet lui-même soit pensé d'une autre manière que comme sujet de la proposition, devenant par exemple le ποιούμενον de la φύσις aussi bien que de la τέχνη, dans cette interprétation transcategoriale de l'être qui, retenant en elle l'interprétation catégoriale qu'elle dépasse, est le sommet le plus original de la *Métaphysique* d'Aristote, sommet auquel se rattache sa théologie, et même son interprétation de toute la philosophie première *comme ἐπιστήμη θεολογική*. La métaphysique au sens grec est donc l'apparition du *verbal* dans le *nominal*, autrement dit l'*apparition du participe*, mais au sens où Chateaubriand dit : *Apparition de Combourg*. Combourg, le poète le connaissait depuis son enfance. Et voilà que soudain mais à distance, Combourg apparaît, ce qui en lui est *σαφέστερον φύσει*, éclipsant maintenant ce qui n'était que *σαφέστερον ἡμῖν*, et, dit le poète, « subitement », au sens où Heidegger écrira sans penser au poète qui pourtant passa par Messkirch et même y dîna, que c'est « subitement » et non par un « passage progressif », autrement dit « d'un saut » que l'être se laisse, disait Platon, *remémorer* dans l'étant. Ainsi pensèrent ces φιλομέτοχοι, ces *zélateurs du participe* que furent, au matin du monde grec, les fondateurs de la métaphysique.

Heidegger écrit dans *Holzwege*²¹ : « Si l'on définit la métaphysique par l'apparition de la différence ontologique, alors elle débute avec le début même de la pensée occidentale. Mais, si on la définit par la séparation qui règne entre deux mondes, dont l'un des deux seulement est en toute rigueur celui de l'être, alors elle ne débute qu'avec Socrate et Platon. » C'est là, si l'on veut, le second début, autrement dit la *répétition* ou le *second souffle* de la métaphysique qui se caractérise, avec Aris-

18. S. G., p. 130.

19. *Ibid.*, p. 106.

20. *Ibid.*, p. 107.

21. *Hzw.*, p. 162.

tote en particulier, par l'identification du *divin* et de l'*être*. Bien que l'être en effet, tout comme l'Un, καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων²², il ne peut cependant ἐν ᾧπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι — résider en tous, à cause de l'éloignement du principe²³. Il y est cependant d'une certaine façon plus lointaine et plus vague, en tant que tout ce qui n'est pas le principe reste *ordonné à celui-ci*. « Comment en effet l'ordre existerait-il dans l'étant μή τινος ὄντος αἰδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος²⁴ ? » Heidegger parlera à ce sujet de la structure *onto-théologique* de la métaphysique. Le monde d'Héraclite, qui n'est pas d'une telle structure, est-il donc en désordre ? Pas plus en désordre qu'en ordre, vu qu'il est ce que dit κόσμος, et non pas ce que dit τάξις, à quoi seulement répond, en toute rigueur, le latin *ordo*. A ce titre, au contraire, la philosophie de saint Thomas serait un moment original et comme une variante de ce second souffle de la métaphysique, et, d'une manière plus générale, la philosophie chrétienne comme chrétienne. M. Gilson dit en effet, et il le répète souvent : « L'identification de Dieu et de l'Être est certainement un bien commun de la philosophie chrétienne, comme chrétienne²⁵. » Et cependant Heidegger écrit qu'une telle philosophie est un *hölzernes Eisen*. Il écrit même, dans le second tome du *Nietzsche*, paru en 1961 : « La notion de philosophie chrétienne est encore plus contradictoire que la pensée d'un cercle carré. Car carré et cercle s'accordent encore en ceci que l'un et l'autre sont des figures spatiales, tandis que la foi chrétienne et la philosophie restent séparées par un abîme. Même si l'on voulait dire que, des deux côtés, il y va de la vérité, ce que signifie *vérité* est, de part et d'autre, abyssalement différent²⁶. »

L'abîme dont parle Heidegger, on pourrait dire aussi que c'est antérieurement au christianisme et à l'intérieur même de la philosophie que, depuis déjà deux ou trois siècles, il s'est creusé : avec le déclin même de la philosophie ou, si l'on veut, avec son virage stoïcien. Il s'est creusé avec l'oubli qui ne fut pas que stoïcien du *griechischer Ansatz* — du *coup d'envoi* proprement grec — bien que ce coup d'envoi persiste encore au cœur de son propre retrait²⁷, si bien que la voix de « Platon et Aristote résonne encore dans notre parole²⁸ ». C'est en effet non seulement depuis le christianisme, mais *seit der Spätzeit der*

22. *Mét.*, I, 1053b 20 sq.

23. *De la génération et de la corruption*, 10, 336b 31.

24. *Mét.*, K, 1060 a 26.

25. *Le Thomisme*, (4^e éd., Vrin, 1942), p. 120.

26. *N.*, II, 132.

27. *E.M.*, p. 96.

28. *W.D.?*, p. 71.

Antike, donc antérieurement à la percée chrétienne²⁹, que s'est accomplie la « grandiose mutation » qui fut décisive pour toute l'histoire de l'Occident. Nous pouvons la caractériser comme l'oubli croissant de la différence³⁰, telle qu'elle est déjà en retrait dans l'apparition de la structure onto-théologique de la métaphysique à laquelle prélude la dislocation platonicienne du κόσμος héraclitéen en un double τόπος — l'un des deux τόποι n'étant plus que l'image de l'autre. En d'autres termes : dans la pensée sur son déclin « surgit inévitablement et de plus en plus obstinément l'illusion que l'être de l'étant serait non seulement identique à l'étant dans son ensemble, mais que l'être serait au sein de cette identification, vu qu'il est du même coup ce qui procure à tout son unité, le *suprêmement étant*³¹ » : *Is qui summe est*, dira saint Augustin — *ens summum*, dira-t-on plus tard. Et Heidegger ajoute : « Pour le *Vorstellen*, tout devient de l'étant. »

Dans cette marche ou ce glissement de l'être à l'étant et à sa *totalité* pour découvrir ce qui, dans cette totalité est *primauté* ou *sommité*, il faut cependant distinguer où en est Aristote et où en est saint Thomas, ou plutôt saint Augustin, qui le précède de quelques siècles. Nous pourrions dire, reprenant la formule de M. Gilson : Aristote, c'est, pour la première fois, l'identification proprement verbale du *divin* et de l'*être*. Saint Augustin, c'est, pour la première fois, l'identification de *Dieu* et de l'être, c'est-à-dire du nominal et du verbal, autrement dit la disparition du participe comme on dirait : Disparition de Combourg. En un sens, il y a autant de Très-Haut, d'*ens summum* — traduction tardive du grec ἀκρότατον ὄν — dans la *philosophie* d'Aristote que dans la *doctrine* augustinienne. Mais il faut entendre la locution ἀκρότατον ὄν dans un tout autre sens que sa future traduction latine. L'ἀκρότατον ὄν d'Aristote est en effet un γένος. M. Gilson dit une « classe ». Si, évidemment, γένος voulait dire classe, tout serait très simple, et il n'y aurait qu'à faire d'Aristote un attardé du prétendu polythéisme, ce que fait en toute simplicité M. Gilson. Mais c'est peut-être en réalité l'interprétation de γένος par *classe* qui est un solécisme intellectuel quand il s'agit d'Aristote. Γένος, dans Aristote, n'est nullement une classe, qui serait la détermination abstraite d'un ensemble d'individus mais, bien au contraire, la plus haute concrétion accessible à la pensée. Ainsi, la φύσις est γένος τῶν ὄντων. Non pas une classe d'étants, mais quelque chose de beaucoup plus concret que tout φύσει ὄν. Tel ou tel φύσει ὄν peut être présent ou faire

29. *E. M.*, p. 105.

30. *Ibid.*, p. 19.

31. *V. u. A.*, p. 240.

défaut, mais non pas la φύσις : ὥς δ'ἔστιν ἡ φύσις — qu'il y ait φύσις, il serait même ridicule de le démontrer ! Il faudrait reprendre ici l'extraordinaire aventure de la pensée aristotélienne qui, après avoir défini l'οὐσία dans son sens primitif sur le modèle de « cet homme-ci », relativement à quoi l'εἶδος n'est que δεύτερον, le γένος étant à son tour encore moins οὐσία que l'εἶδος, parce que plus éloigné du πρῶτον que l'εἶδος, définit ensuite l'οὐσία par l'εἶδος et enfin par le γένος. Léon Brunschvicg, qui fut notre maître à beaucoup, criait ici au scandale. Pour lui, la pensée d'Aristote, ce Macédonien disait-il, à peine moins rustique que celle d'Antisthène, « fils d'une mère thrace », disait-il aussi, n'était qu'un tissu de contradictions. En réalité, le Macédonien savait très bien ce qu'il disait et ne disait jamais un mot de trop, comme saura faire plus tard cet originaire de Haute-Souabe que les Sages d'aujourd'hui, Sartre en tête, trouvent en effet un peu trop rustique pour eux et dont le nom est Heidegger. Il en va de même du θεῖον. Plus originelle que toute réduction arithmétique du nombre des dieux est la *dimension* du divin. C'est elle qui est l'unité de l'ἀκρότατον ὄν. Heidegger écrit dans *Le principe de raison* : « Quand par exemple au printemps les prairies verdoient, alors, dans l'apparition des prairies verdoyantes, autrement dit de cet étant, c'est l'œuvre et la puissance de la nature qui resplendit. Nous nous promenons toutefois au milieu des prés verdoyants sans jamais, pour autant, rencontrer à proprement parler la nature³². » De même, les personnages d'Homère se promènent librement au beau milieu des dieux, sans jamais, pour autant, rencontrer le divin qui est bien plutôt leur *mode d'être*. Ce mode d'être, c'est, pour parler le langage de la grammaire, qui est platonicien, l'aspect proprement verbal qui est en retrait de tous ceux que désignent leurs noms, Hermès ou Athéna, Arès ou Zeus lui-même. L'ἀκρότατον ὄν c'est, pour Aristote, l'aspect proprement verbal, en retrait dans tous ceux que peuvent bien désigner les noms divins. « Qu'ils soient au total cinquante-cinq ou seulement quarante-sept », dit-il aussi « posément » que les héros de l'*Odyssée*, « je laisse à de plus habiles le soin d'en décider³³ ». Il n'en est nullement de même pour l'*ens summum*, tel que nommera, retournant au neutre grec, une scolastique probablement assez tardive, celui que saint Augustin, évitant au contraire le neutre grec, avait déjà nommé : *is qui summe est*. Mais là, nous sommes bien plutôt aux antipodes d'Aristote que sur la voie sur laquelle Aristote cheminait déjà.

Peut-être est-ce même seulement à la faveur d'un tel passage aux antipodes qu'a pu se produire l'avènement, quelques siècles

32. S. G., p. 97.

33. Mét., A, 1074 a 16.

plus tard, d'une bien étrange « philosophie » dont la clef de voûte est la transposition pure et simple du Dieu créateur de la Bible, que saint Augustin croit de bonne foi trouver *aussi* dans les « livres des philosophes » — la Bible étant, de non moins bonne foi, supposée être de son côté une philosophie à l'état d'enveloppement. Il suffira dès lors pour la développer d'une bonne doctrine de la *causalité*, dont l'essentiel sera emprunté non plus à la Bible, mais à Aristote, supposé à son tour professant une doctrine analogue à l'enseignement de la Bible. On ne peut rêver candeur plus entière et plus radicale confusion. L'Écriture instruisant des fins et la philosophie donnant les moyens de ces fins, il sera loisible à la foi chrétienne de chercher à s'éclairer, la lumière naturelle ne pouvant cependant se substituer à elle, car, sans elle, la lumière charbonne : *omnis ratio et naturalis investigatio fidem sequi debet, non praecedere nec infringere*. Il n'est certes pas *défendu* de se contenter d'un tel compromis. Le style composite peut même avoir son charme, par le mariage de l'acanthé corinthienne et de la volute ionique. Mais, si l'on accepte le compromis, il devient difficile de se dispenser d'une confrontation plus originelle, sinon avec la Bible, du moins avec la philosophie d'Aristote. Car la liberté de philosopher ne consiste quand même pas, comme on le croit un peu trop aujourd'hui, à philosopher en liberté.

Heidegger, pour sa part, n'a jamais cessé, non sans quelque ironie voilée, de souligner le *disparate* dans lequel se meut avec aisance la philosophie scolastique, disparate dont M. Gilson lui-même pressentait quelque chose, quand il s'étonnait quand même un peu devant — c'est lui qui parle — ces « chrétiens déguisés en Grecs » que furent les philosophes du Moyen Âge³⁴. Mais enfin, conclut-il en changeant d'image, on n'avait fait que verser le vin nouveau dans les vieilles outres. « La pensée chrétienne apportait du vin nouveau, mais les vieilles outres étaient encore bonnes³⁵. » L'Évangile disait bien plutôt le contraire, et Heidegger, comme toujours, suit plutôt l'Évangile. Il écrit, par exemple, dans *Holzwege*³⁶ : « Quand on pense par principe, en vertu d'une prédestination présumée de la philosophie thomiste à l'exégèse biblique, *l'ens creatum* à partir de l'unité de la matière et de la forme, alors on interprète la foi à partir d'une philosophie dont la vérité repose dans une venue au jour de l'étant qui est de tout autre sorte que le monde tel qu'il est, dans la foi chrétienne, chose de foi. » Il dit aussi un jour de 1951, parlant aux étudiants de Zurich, à propos de ce qu'il nommait le forçage de

34. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, II, 208.

35. *Ibid.*, I, 245.

36. *Hzw.*, p. 19.

l'Écriture par l'intrusion en elle de Platon et d'Aristote : « C'est un événement qu'il est absolument impossible de se représenter d'une manière assez dépassante. » Non, les vieilles outres ne sont pas bonnes. Non pas parce qu'elles sont vieilles, mais parce qu'elles ne sont nullement ces outres que l'on croit. Ce sont les scolastiques qui les ont vues telles, c'est-à-dire qui ont vu des outres là où il y avait tout autre chose. Mais quoi ? Nous voilà une fois de plus renvoyés à la question de Cerisy : *Qu'est-ce que la philosophie ?*

Nous pourrions peut-être, dans ce contexte, nous interroger en effet sur la doctrine de la causalité qui a permis à la scolastique de dépayser philosophiquement le Dieu de la Bible. Les jeux sont déjà presque faits dès la traduction des Septante. On peut en effet presque dire que la philosophie chrétienne, c'est, à son origine, la traduction de la Bible dans la langue de la philosophie, si tant est qu'une traduction, comme nous le rappelions antérieurement, n'est pas cet événement inoffensif que l'on croit, à savoir le passage d'un *mot* à un autre, mais celui d'un *monde* à un autre. Quand, dans le premier verset de la *Genèse*, *bârâ'* fut remplacé par ἐποίησεν, l'irréparable s'était accompli. Car bien que la *ποίησις* ait été en un sens l'horizon même de la philosophie grecque, celui à l'intérieur duquel le divin lui-même avait pu apparaître philosophiquement comme ἐνέργεια, et qu'en ce sens Aristote rende possible le thomisme, le dieu n'en est pas moins « exempt de πράττειν, et plus encore de ποιεῖν³⁷. » Or, voici que ὁ θεός devient le sujet de ἐποίησεν. La scolastique interprétera dans le langage de la *cause*, et même de la cause comme *efficiente*, cette singulière innovation. Dieu, dira saint Thomas, est *prima causa efficiens*. Mais comment est-ce possible ? Dans la mesure où l'être lui-même, et, avant tout, ce sommet ou ce foyer de l'être qu'est l'être divin, est : *actus essendi*. *Actus* est dit ici *ab agendo*. M. Gilson écrit : « Mais que signifie le *verbe* être ? Lorsque je dis que je suis, ma pensée ne va généralement pas au-delà de la constatation empirique d'un fait donné par l'observation interne. Il en allait tout autrement aux yeux des penseurs du Moyen Âge. Pour eux, le verbe *être* était essentiellement un verbe actif qui signifiait l'acte même d'exister. Pour concevoir exactement la notion médiévale de causalité, c'est jusqu'à cet acte même de l'existence qu'il est nécessaire de remonter, car il est clair que si l'être est acte, l'acte causal devra nécessairement prendre racine dans l'être même de la cause³⁸. » On ne peut mieux dire que si le sens grec de l'être était, comme nous l'avons signalé plus haut, la pensée du *verbal* dans le

37. Aristote, *Ethique Nic.*, X, 1178b 20-21.

38. *Op. cit.*, I, p. 92sq.

nominal, saint Thomas interprète ici le *verbal* par l'*actif*. Or *verbal* et *actif* font deux. En réalité, l'actif n'est pas à proprement parler l'interprétation scolastique, mais bel et bien l'interprétation *romaine* du verbal, dont les Scolastiques ne sont ici que les héritiers. Pour les Grecs, l'actif n'est même pas au niveau du verbal, c'est-à-dire de l'être. Il n'est donc même pas au niveau de la causalité. Il ne fait, dit, çà et là, Aristote, que « ramer en sous-œuvre ». Il est ὑπηρετικόν. Il est donc infra-causal. Or le voilà maintenant supra-causal, et racine de la causalité elle-même. On ne peut rêver plus extraordinaire renversement du pour au contre. Ce renversement est-il un progrès ? Oui, dit M. Gilson. Les Grecs ont vécu dans l'*oblitération* de la cause efficiente³⁹, parce qu'ils ont vécu dans l'ignorance de son enracinement supra-causal dans l'*actus essendi*. Mais n'est-ce pas plutôt la scolastique qui vit dans l'oblitération romano-biblique de la pensée grecque ? Une telle oblitération est-elle un progrès ? Ou le contraire ? Ce sont des questions qu'il faudrait bien poser enfin. D'autant plus qu'elles sont, soit dit en passant, celles que ne cesse de se poser et de poser Heidegger depuis plus de trente ans. Dans notre monde où la « recherche » fait rage et où la vitesse est reine, il y a quand même un certain « retard à l'allumage ».

On peut évidemment contester à Heidegger que le fond de la philosophie soit cette différence de l'être et de l'étant, ou, comme il dit aussi, cette différence ontologique qui porta, d'Héraclite à Aristote, la parole grecque et, au-delà d'Aristote, cet au-delà de la parole grecque qu'est la philosophie depuis les Grecs. C'est à quoi s'attacha M. Wahl dans le livre de deux cent cinquante pages qu'il consacra au livre de cent cinquante pages que Heidegger avait publié en 1952 sous le titre : *Introduction à la métaphysique*, livre dont il tira également un article, tiré lui-même en triple exemplaire, chacun pour une revue différente. Dans la version destinée à la *Revue de métaphysique*, M. Wahl dénombre, dans la philosophie de Heidegger, plus d'une demi-douzaine de mythes. Comme dit Molière,

Quand nous serons à dix, nous ferons une croix.

Parmi tant de mythes si plaisamment accumulés figure, *the last not the least*, celui de la différence. Quelle raison M. Wahl donne-t-il de sa dénonciation qui lui fait retrouver le style si imprudemment péremptoire des qualificateurs du Saint-Office quand ils décidaient du mouvement de la terre ? Aucune. C'est pourquoi je ne puis que renvoyer le lecteur à celui de ses textes ou plutôt de ses tracts qu'il pourra trouver le plus aisément.

Dans un esprit analogue, mais avec beaucoup plus de bienveillance, M. Gilson écrit de Heidegger, dont il croit assez

39. *L'Etre et l'Essence* (Vrin, 1948), p. 61.

naïvement qu'il « reproche » (c'est son mot) aux « métaphysiciens d'autrefois » de s'être attardés autour du problème de l'étant sans aborder franchement celui de l'être : il ne parle, à son tour, de l'être que pour annoncer : à partir de demain seulement on en parlera « autrement que pour dire qu'il serait grand temps d'en parler⁴⁰ ». Tant de légèreté consterne de la part d'un grand historien à qui l'admiration ne doit pas être marchandée. Car enfin l'auteur de *Sein und Zeit* avait quand même apporté, trente-cinq ans plus tôt, à la question qu'il posait, à savoir la question de l'être, une réponse suffisamment explicite : la vérité de l'être, c'est le temps. Il est vrai que, dans les années qui suivent 1927, Heidegger dit de cette réponse qu'elle est « seulement avant-courrière ». Un peu comme Leibniz avait dit, reprenant presque une parole de Platon : « Après avoir établi ces choses, je croyais entrer dans le port, mais, lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer. » Heidegger aurait pu dire : « Après *Sein und Zeit*, je croyais entrer dans le port, mais, lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'être et du temps, je fus rejeté au grand large. » D'où une « seconde navigation » dont quelque écho ne parvint en France que vers 1946. On peut trouver étrange la pensée de l'être comme temps, encore plus étrange la méditation ultérieure du temps de l'être comme époque. On ne peut quand même pas dire que tout se réduit ici à la procrastination. Autant nier du Pont-Neuf qu'il ait jamais été construit.

Infiniment plus méditée est l'objection que le R. P. Lotz — mais c'est en allemand qu'il écrit — adresse à l'auteur d'*Introduction à la métaphysique*. Il ne s'agit plus, cette fois, d'un jugement totalement extérieur à la pensée de Heidegger, et qui par conséquent ne la rencontre même pas, mais d'une objection qui, présupposant cette pensée, cherche à établir que le jugement de Heidegger sur la philosophie chrétienne, représentée en l'espèce par le thomisme qui n'en est, bien sûr, qu'une variante, n'est pas conforme à sa propre pensée à lui, Heidegger. Autrement dit : la philosophie, quand elle prononce l'identification de Dieu et de l'être qui est, dit M. Gilson, le « bien commun de la philosophie chrétienne comme chrétienne », prononce d'autant mieux la différence de l'être et de l'étant, Dieu n'étant pas, pour saint Thomas, un étant, mais *ipsum esse*, l'être même. Tel est le sujet que traite d'une manière très circonstanciée le R. P. Lotz dans la *Festschrift* du soixante-dixième anniversaire de Heidegger en 1959. Un écho de cette objection se retrouve dans l'avant-propos à la présentation, texte et traduction, de

40. *Introduction à la philosophie chrétienne* (Vrin, 1960), pp. 171-172.

l'Avant-propos à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1959, numéro malheureusement épuisé. Nous voilà enfin en terrain plus solide. Tout ce que je pourrais dire sur ce point — car ce ne serait pas trop de plusieurs autres exercices pour le traiter à fond —, c'est que l'objection, doxographiquement exacte, n'a qu'un défaut, c'est de commencer par prêter libéralement à saint Thomas la pensée même de Heidegger, par un de ces σοφιστικοὶ ἔλεγχοι qu'étudie Aristote à la fin des *Topiques*, et qui se rattacherait à la « pétition de principe » dont Aristote, qui en parle à plusieurs reprises, disait qu'elle « a l'air de réfuter par l'impossibilité de bien voir ensemble le même et l'autre ⁴¹ ».

Il est on ne peut plus exact que saint Thomas rappelle souvent de Dieu qu'il est l'être même, et non pas simplement un *ens* au sens de *esse habens*. Donc qu'il *diffère* incommensurablement de tout étant. Mais sa manière de différer n'a rigoureusement rien à voir avec ce que Heidegger nomme : différence ontologique. Non seulement il en diffère à la romaine, c'est-à-dire comme *actus purus essendi*, et non pas en mode grec et comme ἐνέργεια ; mais il en diffère *per modum excellentiae et remotionis* ⁴², comme ce πέλαγος οὐσίας de saint Jean Damascène qui se retrouvera non seulement dans saint Thomas, mais jusque dans les *Réponses* de Descartes aux objections faites aux *Méditations*, Dieu étant comme « lorsque nous jetons les yeux sur la mer, on ne laisse pas de dire que nous la voyons, quoique notre vue n'en atteigne pas toutes les parties et n'en mesure pas la vaste étendue ⁴³ ». Descartes joint même ici la montagne à la mer, la montagne n'étant pas moins analogique à Dieu que la mer, alors que ni la mer ni la montagne ne nous aident en quoi que ce soit à faire l'épreuve de cette épiphanie du verbal dans le nominal que Heidegger nomme *différence*. C'est pourquoi, lorsque nous lisons dans l'avant-propos de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* à la présentation de l'Avant-propos à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* : « Il se trouve que (...) la difficulté que soulève Heidegger avec ce qu'il appelle la différence ontologique, reçoit une solution dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin avec ce que nous nommons l'analogie de l'être » ^{43 bis}, il est permis de rester rêveur. Le fait d'ailleurs que le texte dont je viens de citer la proposition principale ne soit pas signé est ici plein de sens. Je ne crois pas que ce soit trahir un secret d'Etat que de dire qu'une première version, rédigée et signée par un philosophe

41. *Topiques*, 167 a 38.

42. *Somme théologique*, I, q. 13, a. 1, *ad Resp.*

43. *Réponses aux premières objections*, A. T., VII, 113.

43 ^{bis}. C'est nous qui soulignons.

beaucoup plus circonspect était beaucoup plus réservée. Faudrait-il aller jusqu'à dire avec Valéry : « La théologie joue avec la vérité comme un chat avec une souris ⁴⁴ » ? Cela lui arrive en effet. Mais non pas seulement à elle.

Si donc le fort de la « philosophie chrétienne », telle du moins qu'il est convenu d'en demander le modèle à la Scolastique, est l'oblitération ou la stérilisation de la pensée même à laquelle elle demande des armes et un équipement pour l'entreprise herméneutique à laquelle elle se consacre, il devient difficile de l'interpréter avec M. Gilson comme un « progrès décisif ⁴⁵ » sur la pensée grecque qu'elle « prolongerait en la dépassant ». Progrès suppose en effet réussite plus parfaite sur la base d'une aspiration identique. Les Scolastiques, bien sûr, s'imaginent naïvement poser, dans la *même lumière* que les Grecs, celle qu'ils nomment *lumen naturale*, les *questions mêmes* que se posèrent les Grecs — et ils s'imaginent aussi, avec l'aide de la foi, parvenir jusqu'où Aristote par exemple n'était pas parvenu : *credo tamen quod non pervenit ad hoc*, disait saint Bonaventure d'Aristote ⁴⁶. A ce titre ils sont bien en progrès sur eux. « Platon et Aristote étaient sur la bonne voie, et c'est justement parce qu'ils étaient sur la bonne voie que les dépasser était un progrès ⁴⁷. » En réalité, d'Aristote à saint Thomas, c'est la lumière elle-même qui, secrètement, a changé, ce changement de la lumière entraînant avec lui — *Wandel der Grundbegriffe* — celui de toute la problématique. En ce sens Heidegger écrit : « Ce qui, au sens d'Aristote, détermine l'étant par où il est et comment la chose a lieu est tout autrement éprouvé que dans la doctrine médiévale de l'*ens qua ens*. Il serait cependant insensé de dire que les théologiens du Moyen Age auraient mésinterprété Aristote ; ils l'ont bien plutôt compris différemment, conformément à l'autre mode selon lequel l'être se destinait à eux ⁴⁸. » Ce texte pourrait donner à penser que la philosophie médiévale est tout simplement d'une originalité tout à fait autre que la philosophie grecque, dans la mesure où elle suppose un *Seinsgeschick*, un *coup d'envoi* tout à fait autre que le *griechischer Ansatz* — donc que la philosophie chrétienne n'est nullement un *hölzernes Eisen* ou un cercle carré. En réalité, ce que dit Heidegger est bien plutôt ceci : ce qu'il y a d'authentiquement philosophique dans la philosophie du Moyen Age n'est nullement cette « philosophie chrétienne » qui se produit et qui parade au premier plan, mais une mutation plus

44. *Tel Quel*, II, p. 246.

45. *Esprit de la phil. méd.*, I, 85.

46. Cité par Gilson, *ibid.*, 249.

47. *Ibid.*, p. 86.

48. S. G., p. 136.

secrète, inaperçue des Scolastiques, celle qui correspond à la traduction ou plutôt à l'interprétation du grec ἐνέργεια par le latin *actus*, lequel se dit *ab agendo*, et dont la thématization expressément ontologique sera l'entreprise, non de la scolastique, mais bel et bien de la philosophie moderne. C'est la philosophie moderne en effet, de Leibniz à Nietzsche, qui met en route la méditation de l'être comme *agir*, jusqu'à sa détermination ultime comme volonté de puissance. Non que les Scolastiques soient, à ses yeux, déjà des adeptes de la volonté de puissance, au sens où, en juillet 1964, un savant auditeur d'un exposé que j'avais fait à Royaumont sur la notion de valeur dans la philosophie de Nietzsche et la référence platonicienne qu'elle implique, concluait naïvement qu'à mes yeux « Platon serait le premier philosophe de la valeur » — et pourquoi pas un disciple de Nietzsche ? On ne peut mieux comprendre à l'envers. Les Scolastiques n'ont rien de nietzschéen : pour eux, Dieu n'est pas mort. Peut-être pourrait-on cependant dire que leur ontologie activiste qui l'assimile déjà à une *cause efficiente*, loin de lui conférer par là plus de dignité, à savoir la dignité causale, prélude au contraire, sous le nom de philosophie chrétienne, à cette *Herabwürdigung Gottes* dont le *décide*, celui dont Nietzsche se bornera à enregistrer le constat, n'est que l'épisode terminal. Car il s'agit bel et bien d'un meurtre (*wir haben ihn getötet*) et non d'une mort naturelle, si l'on peut dire. Tout se rassemble finalement dans la question insolite que Heidegger, un jour de dégel en Forêt Noire, posa pour terminer par là sa carrière de professeur : *Wie kommt der Gott in die Philosophie ?* On peut dire en français : Que diable allait-Il faire dans cette galère ? Car il est bien possible que ce ne soit pas en mode philosophique que l'être, selon la question de *Holzwege*, « puisse encore une fois devenir capable d'un Dieu ⁴⁹ ».

Le Dieu des philosophes, nous le savons depuis Pascal, n'est certes pas le Dieu de l'Écriture. Mais ce que Pascal ne sait pas, c'est que son Dieu sensible au cœur n'est encore une fois peut-être que le Dieu des philosophes, à savoir celui de ce retournement du cartésianisme qu'est sa philosophie du « sentiment » — et non, comme il le croit, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Encore moins le Dieu dont il entend la parole dans ce qu'il nomme pourtant très bien : la simplicité de l'Évangile. Et quand Nietzsche, deux siècles plus tard, prétendra, sur la base non plus du sentiment mais de la corrélation métaphysique de la volonté de puissance et de l'éternel retour, faire « reflorir le divin dans toute sa luxuriance », il ne fera à son tour qu'extor-

49. Hzw., p. 103.

quer au second souffle de la métaphysique un nouveau chant du coq. Non celui qui précéda le reniement de saint Pierre. Mais celui qui ne cesse de se « répéter » depuis l'origine grecque de la métaphysique. Car, dit encore Heidegger, « on ne se débarrasse pas de la métaphysique comme on change de point de vue ». Métaphysique est ici le nom le plus propre de la philosophie. Peut-être la seule *pensée* qui, dans notre Occident, prélude à une pensée du christianisme en rétrocedant de la *métaphysique* est-elle à chercher dans ce que Heidegger a nommé, cheminant à son tour sur le même chemin : *Hölderlins denkende Dichtung*, la poésie pensante de Hölderlin⁵⁰. S'il en était ainsi, ce ne serait nullement par la rénovation de la philosophie scolastique qu'une telle pensée aurait chance d'éclore. Encore moins par la substitution à la philosophie thomiste d'une philosophie plus moderne, au sens où Carl Braig qui fut le professeur de théologie du jeune Heidegger, pensait que c'était plutôt dans un débat avec Hegel et Schelling que la théologie catholique pourrait retrouver son rang et sa dignité. Peut-être serait-il plus décent de renoncer à asseoir philosophiquement le christianisme. A-t-il vraiment plus besoin d'une telle assiette que la philosophie de prendre assise sur lui ? Ou la philosophie n'éprouve-t-elle ce besoin que quand elle ne sait plus ce qu'elle est ? Et le christianisme quand la foi dont il fut l'initiateur unique commence à lui manquer ?

La philosophie, de nos jours, est consécration suprême. Philosophie des sciences ou philosophie de la vie, philosophie de l'histoire ou philosophie de l'art, philosophie de la technique industrialisée ou de la pêche à la ligne, philosophie du langage ou de l'engagement, philosophie de la misère et misère de la philosophie, devenir philosophie du monde comme devenir monde de la philosophie, c'est toujours la philosophie qui remonte de partout, en se proclamant *perennis*, elle dont la fin est peut-être déjà derrière nous. Pourquoi pas dès lors une philosophie chrétienne, le christianisme devenant par là une idéologie aussi sortable que les autres, entrant même en compétition avec elles ? Le seul faible de tout cela est l'indétermination croissante de ce que l'on entend quand on fait sonner le mot : philosophie. Qu'est-ce que la philosophie ? Cette question, posée en 1955 au fond d'un pays perdu de Normandie est restée sans écho, du moins pour les spécialistes de la chose, y compris pour nombre de ceux qui étaient présents. A cette rencontre de Cerisy, il y eut pourtant quelques bons moments. Mais enfin, si la philosophie est, peut-être, comme le disait Heidegger en 1955, cette guise de la parole dont l'origine et l'enjeu sont initialement et essentiellement grecs, sans que non seulement les Grecs, mais

50. *Ibid.*, p. 252.

aucun des philosophes aient jamais médité à partir d'où, à l'intérieur de quelles limites et jusqu'où ils vont philosophant — ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν — en quoi c'est, selon le mot du pré-philosophe, l'errance plus que l'erreur qui est leur partage, alors bien des questions commencent à se poser. Est-il vraiment indispensable d'astreindre, par principe, le christianisme à la limitation philosophique ? Ou même de le flanquer d'une telle limitation ? N'est-il pas mieux chez lui quand il est hors philosophie ? Lui est-il essentiel de se déguiser en philosophie pour entrer d'autant mieux en compétition avec ce qu'il lui arrive de se représenter comme des idéologies rivales ? Qu'il se soit, historiquement, voulu philosophant, faut-il l'interpréter comme sa force ou sa faiblesse, si la question de l'Apôtre que rappelle Heidegger dans l'Avant-propos à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* : οὐχὶ ἐμῶρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου ; n'est pas une plaisanterie ?

En tout cas, et pour terminer, je mets aujourd'hui au défi tout « philosophe chrétien », comme disait Malebranche, de jamais promouvoir sérieusement une philosophie comme chrétienne tant qu'il n'aura pas d'abord pris la mesure, en l'affrontant à visage découvert, de cet *hölzernes Eisen*, de ce « fer en bois » par lequel nous avons commencé. Aucune esquive n'est plus de mise, aucun alibi de saison, aucun contresens plus longtemps secourable. Ou alors le philosophe chrétien n'est plus, comme les autres, que le paresseux de l'Écriture qui, convaincu que quelques fréquentations structuralistes et un minimum de dialogue avec l'existentialisme et le marxisme suffisent à son courage, n'a plus, comme la porte tourne sur ses gonds, qu'à se retourner dans son lit.

*Sicut ostium vertitur in cardine suo,
Ita piger in lectulo suo.*

REMARQUES SUR DESCARTES

I

La garantie divine de la vérité

Les exégètes de Descartes ne s'entendent pas toujours entre eux. Mais il y a un point au moins sur lequel tous sont d'accord, c'est que, selon Descartes, la vérité aurait besoin d'être « garantie » par Dieu. C'est bien vrai en un sens, celui où Descartes, dès 1632, écrit à Arnauld que les prétendues vérités éternelles sont en réalité d'institution divine. Tant que Dieu n'a pas décidé, la nature de la vérité n'est pas encore fixée, bien que nous soyons assurés qu'une fois fixée, il ne la changera pas. Tel est le sens de ce que nous lisons dans le *Discours de la méthode* quand il nous apprend que « si nous ne savions que tout ce qui est en nous de réel et de vrai, vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies¹ ». Il est symptomatique que, dans le *Discours*, cette thèse soit énoncée après la démonstration de l'existence de Dieu et non pas avant, comme si elle n'était de nul besoin pour que soit cependant valide cette démonstration telle qu'elle vient d'avoir lieu au fil de l'évidence des idées claires et distinctes. Dans les *Méditations*, les choses sont sensiblement différentes. La *Première Méditation*, à la différence du *Discours*, évoque en effet comme

1. *Discours de la méthode*, 4^e partie, A. T., VI, 39, lignes 3 à 7.

une possibilité l'hypothèse d'un Dieu trompeur qui pourrait « m'avoir fait tel que je me trompasse toujours ² ». Cette remarque précède la démonstration de l'existence de Dieu. Descartes n'en établit pas moins cependant au fil de l'évidence d'abord qu'il est, puis que Dieu existe et que ce Dieu n'est pas trompeur. Mais alors cette chaîne de vérités ne risque-t-elle pas d'être telle qu'il ne l'établit peut-être qu'en se trompant lui-même toujours, si bien que la démonstration que Dieu n'est pas trompeur pourrait bien n'être que l'ultime tromperie d'un Dieu qui serait dans son fond trompeur ? Nous voilà, aurait dit Montaigne, « au rouet ». S'il avait pu lire Descartes, il se serait certainement gaussé de lui autant qu'il l'avait fait, cinquante ans plus tôt, des géomètres, à l'occasion de leur découverte de l'asymptote ³.

Les contemporains de Descartes n'y ont pas manqué. Vous tombez ici, lui fut-il écrit de plusieurs côtés, dans « la faute que les logiciens nomment cercle ». La réponse de Descartes est ici merveilleusement invariable. Il n'y a là, dit-il, aucun cercle. Dès lors la vérité et son évidence n'ont besoin d'aucune garantie divine. Mais alors pourquoi Descartes tient-il tant à la thèse que, sept ans après les *Méditations*, il affirme encore à l'intention de Burman, à propos précisément du *Discours* : *Si enim ignoraremus, veritatem omnem oriri a Deo, quamvis tam clare essent ideae nostrae, non sciremus eas esse veras, nec nos non falli* ⁴ ? Il ajoute seulement : *scilicet cum ad eas non adverteremus, et quando solum recordaremur nos illas clare et distincte percepisse* ⁵. L'adjonction ici fixe tout. Elle précise en effet, comme Descartes l'avait dit sept ans plus tôt à Arnauld, que le risque d'errer décroît d'autant plus que la pensée est plus attentive, et que par conséquent, quand l'attention est à son comble, l'évidence présente ne nous trompe nullement. Mais alors à quoi bon le recours à une garantie divine de la vérité ?

Pour comprendre la *condition* (*si enim*), il faut partir de la *réserve* (*scilicet cum*). L'évidence, quand elle nous est présente, n'est nullement trompeuse. Mais un Dieu tout-puissant ne pourrait-il pas « truquer » cette évidence ? Ainsi parle M. Gouhier ⁶. Non pas cependant Descartes. Mais alors en quoi un tel Dieu

2. A. T., IX, 16.

3. *Essais*, livre II, ch. XII.

4. « Si en effet nous ignorions que toute vérité a son origine en Dieu, si claires que fussent nos idées, nous ne saurions pas qu'elles sont vraies et que nous ne nous trompons pas... »

5. « ...Du moins quand nous n'avons plus l'attention fixée sur elles et que nous nous souvenons seulement les avoir perçues clairement et distinctement. » *Entretien avec Burman* (Boivin et C^{ie}, 1937), pp. 124-126.

6. Descartes, *Essais* (Vrin, 2^e éd., 1949), p. 152 et *La Pensée métaphysique de Descartes* (Vrin, 1961), pp. 118 et 311.

pourrait-il nous tromper ? La réponse de Descartes à cette question est non moins invariable que sa réponse à l'accusation de cercle. Elle figure déjà dans les *Regulae*, quand Descartes nous dit que si un géomètre maintient fermement son regard sur l'évidence présente, il ne court aucun risque d'erreur, étant donné que, dans la science qu'il cultive, « à moins d'inadvertance, il semble quasiment impossible à un homme de se tromper ». *Citra inadvertentiam*⁷ : à moins d'inadvertance. Là où l'évidence est présente, l'erreur ne peut donc se produire que par inadvertance. C'est donc ainsi qu'il nous faut comprendre le mécanisme possible d'une tromperie même divine — au lieu de professer, comme on le fait communément, qu'au temps des *Regulae* Descartes n'avait pas encore la tête métaphysique. La certitude, cherchée par Descartes, d'un Dieu non trompeur ne ferait dès lors que *dégrever* la possibilité pour l'homme d'accéder, par l'évidence, à la vérité, de la difficulté dont elle serait surnaturellement affectée si, à l'infirmité naturelle de l'homme venait s'ajouter, de la part d'un Dieu tout-puissant, une volonté d'égarer son homme. Mais pourquoi l'hypothèse en Dieu d'une telle volonté ? Saint Paul ne nous l'a-t-il pas déjà dit du Dieu dont il s'est fait, bien que tardivement, l'apôtre : « N'a-t-il pas frappé d'ineptie la sagesse du monde ? » Mais, derechef, pourquoi ? Pour d'autant mieux ramener les hommes à l'« unique nécessaire » en bafouant à leurs yeux la *libido sciendi* qui est, d'après saint Jean, comme le rappellera Pascal, l'une des trois concupiscences, elles-mêmes conséquences du péché originel. L'hypothèse d'un Dieu qui se plairait à égarer les chercheurs d'une sagesse inutile au salut, non sans doute en truquant l'évidence, mais en les rendant souverainement inadvertants, n'est nullement absurde en climat chrétien. Mais Descartes, même chrétien, est déjà d'un autre monde que Montaigne. La science ne lui est plus *desertio meliorum*. Elle ne peut porter ombrage au vrai Dieu qui déjà s'apprête à bénir la domination du monde par l'homme. Si donc la raison arrive à démontrer non seulement l'existence de Dieu, mais aussi que ce Dieu, loin de l'égarer quand elle fait droitement usage de sa *facultas percipiendi*, est tel qu'aucune erreur ne puisse venir de lui, alors c'est adossé à Dieu et non contre sa volonté que, sans avoir à passer par la Révélation de l'Écriture, je m'applique à « voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie ». La seule réserve est de procéder « avec mesure et discrétion », ce qui est ne pas prétendre « ajuster au niveau de la raison » ce dont la foi est la seule gardienne. Par exemple, dit Descartes à Burman, il serait « abusif » de soumettre à nos

7. Règle II, in *fine*, A. T., X, 365.

raisons toute la théologie judéo-chrétienne, au-delà de ce que l'on peut connaître de Dieu philosophiquement, à savoir qu'il existe comme souveraine perfection. Bien que, même là, il y ait des nuances : si la Trinité, par exemple, n'est pas démontrable rationnellement, du moins suffit-il d'avoir l'idée de Dieu et celle du nombre trois pour concevoir au moins les « éléments et rudiments » de ce mystère ⁸.

Supposons ⁹ au contraire que quelqu'un, un géomètre par exemple, ignore la vraie nature de Dieu. Si quelque autre le fait s'aviser qu'il pourrait bien être à son insu trompé par un Dieu encore inconnu, le voilà inquiet dès que l'évidence cesse de lui être directement présente. Telle propriété qu'il se souvient avoir perçue comme évidente, est-il bien sûr qu'il ne l'a pas en son temps (*antea*) trouvée telle à la faveur d'une inadvertance plus que naturelle ? Il lui faut donc sans cesse y revenir pour s'en assurer à nouveau. Mais, dès qu'il la perd de vue, elle lui redevient tout aussitôt et tout aussi suspecte. S'il est au contraire certain que le Dieu inconnu dont il redoute la tromperie n'est nullement trompeur, alors le voilà beaucoup moins menacé. Dans la recherche de la vérité il n'est plus aux prises qu'avec des inadvertances toutes naturelles, contre lesquelles l'attention est un souverain remède, d'autres précautions, comme prendre des notes, pouvant également être de bon secours. Au fond, tant que Descartes ne sait pas tout ce qu'établit la *Méditation Troisième*, il est lui-même dans la situation du « géomètre athée » des *Deuxièmes objections*. C'est pourquoi il ne craint pas de trop concéder à la défiance. A la fin de la *Méditation Troisième*, il est au contraire en droit de se relâcher d'un tel excès qui n'est plus de saison. La recherche a trouvé son rythme de croisière.

Ainsi les *Méditations* II et III sont des « veilles » beaucoup plus « laborieuses » que les *Méditations* IV, V et VI, Descartes portant dans les deux premières seulement la *diffidentia* ¹⁰ à son comble, c'est-à-dire s'y mettant en garde contre une inadvertance qui pourrait bien être surnaturelle, sans que pourtant l'évidence comme évidence lui soit jamais truquée. Mais j'ai trop souvent éprouvé que je puis me tromper par inadvertance *etiam in evidentiissimis* pour ne pas former l'hypothèse que, si un Tout-Puissant se met de la partie, je pourrais être assez le jouet de sa volonté hostile *ut (propter inadvertentiam) semper fallar* ¹¹. C'est

8. *Entretien avec Burman*, p. 76.

9. *Réponses aux Seconde Objections*, A. T., VII, 141, lignes 3-13.

10. *Méditation I*, A. T., VII, 22, ligne 20.

11. *Méditation I*, A. T., VII, 21, ligne 13. La parenthèse n'est évidemment pas dans Descartes. Elle n'en constitue pas moins à mon sens le *sous-entendu* de sa proposition.

pourquoi il me faut redoubler d'attention, ce qui me permettra même d'avancer si mon attention ne se porte que sur des évidences assez simples pour être toujours présentes. Telle est en premier lieu l'évidence que m'est à moi-même *ego sum*. Telle également l'évidence de la causalité et, sur la base de ces deux évidences, l'évidence enfin que Dieu existe. Car, même si les évidences de base sont deux et la troisième encore une autre, rien n'empêche que ces trois évidences me soient présentes *à la fois*. C'est ce qu'explique Descartes à Burman qui croyait devoir objecter sur ce point. Burman disait : *Mens nostra non potest simul nisi unam rem concipere*. A quoi Descartes répond : *Quod mens non possit nisi unam rem simul concipere, verum non est ; non potest quidem simul multa concipere, sed potest tamen plura quam unum*¹². Le mot essentiel est ici : *simul*. L'arme décisive contre une tromperie même surnaturelle est donc la *simultanéité* possible de plusieurs évidences. Le propos de Descartes à Burman fait ici directement écho à ce que sept ans plus tôt il disait aux auteurs des *Deuxièmes objections* : « Il y a des choses qui sont connues sans preuves par quelques-uns, que d'autres n'entendent que par un long discours et raisonnement¹³. » Cette fois, le mot essentiel est *long*. Mais la *Méditation Troisième* est longue ? Assurément. Elle ne l'est toutefois qu'en apparence. Elle est dans son fond *simultanéité*. Descartes pense l'existence de Dieu sur la base de l'axiome de causalité sans que la proposition *je suis* cesse de lui être présente. Tout cela se fait « d'une seule œillade ». A quoi Descartes ajoutera, dans la *Méditation Cinquième* une seconde « œillade », aussi souveraine que la première mais encore plus rapide. Car elle n'a même plus besoin de penser à la fois (*simul*) trois évidences. Une seule suffit. Mais pourquoi Descartes n'a-t-il pas commencé par le plus court ?

A cette question la réponse de Descartes est la distinction qu'il fait entre l'*ordo inveniendi*, qui est celui de la recherche, et l'*ordo docendi*¹⁴, qui est celui du pédagogue. Relativement à quoi M. Gueroult introduit aussi la thèse que le plus court, c'est-à-dire la preuve de la *Méditation Cinquième*, ne s'applique qu'à ce qu'il nomme très bien la « face mathématique¹⁵ » de l'idée de Dieu, dont l'existence n'est qu'une « propriété » pour le moins aussi certaine que celles que considère le géomètre dans ses

12. « Notre pensée ne peut concevoir qu'une seule chose en même temps. » — « Que notre pensée ne puisse concevoir qu'une seule chose en même temps n'est pas vrai ; elle ne peut certes en concevoir beaucoup en même temps, mais elle peut cependant en concevoir plus d'une. » (*Entretien*, 8 à 10).

13. A. T., VII, 164 (5^e postulat des *Rationes*).

14. *Entretien avec Burman*, pp. 26-28.

15. *Descartes selon l'ordre des raisons* (Aubier, 1953), I, 214.

démonstrations. Mais le « principe de la tromperie universelle érigé depuis le début en règle imprescriptible de la recherche méthodique ¹⁶ » rend tout aussitôt précaire une telle certitude. Que sais-je en effet si l'évidence que me prodigue la « face mathématique » de l'idée de Dieu ne serait pas, selon le mot de Kant à qui M. Gueroult compare ici Descartes, un « simple jeu de représentations » auquel manquerait tout « rapport à l'objet » ? La première preuve, à la différence de la seconde, établit au contraire chemin faisant le « rapport à l'objet », autrement dit la « valeur objective » de l'idée de Dieu en posant explicitement « hors d'elle et de moi la chose d'où elle provient et à laquelle elle est conforme ¹⁷ ». Grâce à cette « polyvalence ¹⁸ », la preuve par la causalité, qui est celle de la *Méditation Troisième*, garantit qu'appartient en effet à un Dieu extérieur à l'idée que j'en ai et à qui celle-ci est « conforme » ce que je me représente comme lui appartenant nécessairement, alors que la preuve « ontologique » me fait seulement concevoir comme logiquement nécessaire l'existence d'un Dieu dont l'idée est peut-être sans aucune « valeur objective ». N'est-ce pas ce dont Descartes lui-même nous avertit en écrivant : « Même si toutes les choses que j'ai méditées les jours précédents n'étaient pas vraies, l'existence de Dieu devrait avoir au moins le même degré de certitude que jusqu'ici les vérités mathématiques ¹⁹ » ? N'est-ce pas dire que la preuve que Descartes établit *de intrinseco conceptu essentiae divinae* ²⁰ n'a sa place qu'au sommet de la certitude préphilosophique, sauf si elle est préalablement rattachée à celle qu'il nomme *a perfectionum excessu* ²¹. La tromperie possible est ici à la mesure d'une non-conformité éventuelle de l'idée à son idéat. Mais dans son fond elle peut aller encore beaucoup plus loin. Ce n'est pas seulement *sur* la conformité d'un système des essences à une existence extérieure à celles-ci, mais *dans* les essences elles-mêmes et leur évidence intrinsèque que je puis être trompé, abstraction faite de toute existence extérieure. Sur ce point, M. Gueroult retrouve l'interprétation courante, celle que fait sienne M. Gouhier à qui il s'était pourtant opposé à propos de l'« ordre » des preuves, entendant avec lui être trompé comme : se représenter en toute évidence, mais dans une évidence positivement falsifiée, $2 + 3$ comme autre que 5. « Qu'il soit désormais entendu que tout se passe comme si je vivais et je

16. *Ibid.*, I, 155.

17. *Ibid.*, I, 182.

18. *Ibid.*, I, 206.

19. *Méditation V*, A. T., VII, 65, lignes 26 à 30.

20. A. T., III, 416-417.

21. A. T., VIII, 363.

pensais dans un univers entièrement truqué par un Trompeur omnipotent ²². »

S'il en était ainsi, on ne voit pas très bien comment Descartes aurait jamais pu sortir, sans commettre la faute que « les logiciens nomment cercle », du réductif défensif que lui est l'*ego sum cogitans* de la *Méditation Seconde*, à supposer qu'il ait même pu y entrer. Dans l'hypothèse d'un « Trompeur omnipotent » qui aurait truqué démiurgiquement l'évidence comme on machine la scène d'un théâtre ou comme on fausse une balance par l'adjonction de poids inapparents, tout appel à l'évidence ne pourrait que me renfermer d'autant plus dans un monde où « ce qui est vrai pour moi est faux pour le démiurge ²³ ». Mais c'est précisément une telle hypothèse qu'il est difficile de tenir pour cartésienne. A qui dit $2 + 2$, jamais aucune évidence n'a répondu ni ne répond 5 au lieu de 4, mais 5 peut prendre ici la place de 4 à la faveur d'une inadvertance qui n'a rigoureusement rien à voir avec aucun *trucage* de l'évidence. Sans doute un malin génie peut-il insidieusement me détourner de la *veritas aperta* ²⁴ qu'est l'évidence, mais est-il en son pouvoir de lui porter atteinte ? Je ne connais qu'un seul texte où Descartes paraisse formuler dans l'absolu la thèse hyperbolique de la falsification de l'évidence même actuelle. C'est celui des *Secondes réponses* où nous lisons que, si notre faculté de connaître « ne tendait pas au vrai », si au contraire elle « tendait positivement au faux (...), ce serait à bon droit que celui qui nous l'a donnée serait tenu pour trompeur ²⁵ ». Mais alors, par quel miracle le *cogito* lui-même pourrait-il seulement être vrai, son existence n'étant saisie comme vraie que par une pensée dont la nature serait de tendre positivement au faux ? Suffira-t-il de dire que la réponse à la question de mon existence est ici impliquée comme condition dans la question elle-même ? L'évidence d'une telle implication n'est-elle pas déjà en elle-même un piège tendu à ma crédulité, s'il n'apparaît pas qu'« on puisse jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu ²⁶ » ? Et si, d'un bout à l'autre, les *Méditations métaphysiques* n'étaient que le rêve d'une ombre, celui-ci n'ayant d'autre rapport qu'au « plaisir de Dieu seul », qui n'aurait même pas créé celui qui se prétend exister ? C'est pourquoi Descartes restreint très régulièrement la portée de son hypothèse d'une tromperie surnaturelle « en faisant distinction de ce que nous percevons *in praesenti* clairement et distinctement d'avec

22. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 118.

23. H. Gouhier, *Essais*, p. 152.

24. *Méditation V*, A. T., VII, 63, ligne 25.

25. *Réponses aux Secondes Objections*, A. T., VII, 144.

26. A. T., V, 223-224.

ce que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois clairement perçu²⁷ ». Est-ce là un recul de Descartes devant sa propre audace au sens où Heidegger parlera d'un recul de Kant devant la portée que la première édition de la *Critique* attribuait à l'imagination ? N'est-ce pas plutôt le fond de sa pensée qui dès lors exclut toute possibilité d'une falsification surnaturelle de l'évidence comme évidence ? Ou faut-il poser que ce que Descartes dit une fois, dans un contexte qui n'a d'ailleurs aucun rapport direct avec les raisons de douter qu'expose la *Première Méditation*, rend « métaphysiquement insuffisante²⁸ » la réponse qu'il fait invariablement à ceux qui l'accusent de cercle ?

Reste, bien sûr, la solution que propose M. Alquié quand il suppose une différence *qualitative* entre les évidences mathématiques et celles qui portent directement sur l'existence, celles-ci étant seules à n'avoir besoin d'aucune garantie divine à cause d'un « contact essentiel²⁹ » dont elles auraient, paraît-il, le privilège. Il est en effet patent que Descartes « n'invoque jamais la véracité divine dans l'affirmation du *cogito* ou de Dieu lui-même³⁰ », mais l'invoque-t-il vraiment à propos d'aucune évidence présente ? N'invoque-t-il pas plutôt la difficulté de s'installer à demeure à un tel niveau ? Sans doute le géomètre est-il ici un virtuose. Il n'en reste pas moins sans aucune « certitude métaphysique » que l'inadvertance contre laquelle il est professionnellement en garde ne lui est pas destin surnaturel. Quand donc devant l'évidence il n'est plus *in praesenti* dans une « insomnie laborieuse », il peut toujours douter qu'il y ait jamais véritablement été, sauf s'il ne cesse d'y revenir, ce qui lui interdit d'avancer beaucoup plus loin que les axiomes, bien qu'il lui faille pourtant les perdre de vue pour établir des théorèmes ou pour résoudre des problèmes. Si au contraire Dieu n'est pas trompeur, le souvenir d'« avoir vu », bien qu'il ne comporte aucune évidence présente, ne devient inquiétant pour le « voir » que dans la mesure où il peut être suspect de prolonger jusqu'à lui une distraction seulement naturelle contre laquelle il n'est nullement nécessaire d'en appeler à la métaphysique. Qui n'a été victime de telles méprises ? L'évidence présente n'a donc besoin d'aucun autre garant que son rapport à mon attention portée à l'extrême. Si Dieu est supposé trompeur, je saurai être, comme Jacob, *fortis contra Deum*, usant contre lui de

27. A. T., VII, 246. Descartes dit ici *reipsa*, qu'il interprète comme *in praesenti* dans la réponse à Hyperaspistes, A. T., III, 434.

28. Gueroult, *Nouvelles Réflexions sur la preuve ontologique de Descartes* (Vrin, 1955), p. 44.

29. Descartes, *L'Homme et l'œuvre* (Hatier), p. 119

30. *Ibid.*, p. 118.

l'*evidentia perceptionis*, en vertu de laquelle le premier combat pour l'existence m'est déjà une première victoire. La seconde victoire, celle qui m'assure de Dieu lui-même comme non trompeur, n'est donc nullement la conquête d'une garantie enfin de l'évidence. Elle est *dans* l'évidence l'établissement d'un principe à partir duquel elle m'est beaucoup moins malaisée et pour tout dire moins héroïque qu'auparavant.

Le drame n'est donc pas au départ que dans l'intuition actuelle de l'évidence nous nous trouverions dans un monde où « ce qui est vrai pour moi est faux pour le démiurge ». Il est seulement qu'en face de l'évidence nous sommes peut-être surnaturellement inadvertants. Mais être inadvertant, même surnaturellement, n'est pas devenir l'un de ceux à qui la perception est assez truquée (Descartes dit dans les *Regulae* : *laesa* et dans les *Quatrièmes Réponses* : *perturbata*)³¹ pour qu'ils « s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre ». Il s'agirait bien là d'une « fausseté absolue » au sens des *Secondes réponses*. Mais, les victimes de cette « fausseté absolue », Descartes les excepte précisément de son propos en les appelant par leur nom : « Mais quoi ! Ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples³². » Aucun malin génie, aucun Dieu trompeur ne m'a rendu fou, c'est-à-dire n'a fait de moi l'un de ceux pour qui l'évidence est truquée comme quand un fou, devant la Joconde, croit avoir sous les yeux la lutte de Jacob avec l'Ange ou l'*Heureuse famille* de Greuze. S'il l'avait fait, la situation serait sans issue et les *Méditations* elles-mêmes folles. Car la folie ne manque pas nécessairement de suite dans les idées. Elle n'est pas incohérence. Cependant, dit Descartes, non seulement je ne suis pas incohérent mais je ne suis nullement fou, aussi longtemps du moins que je garde en moi *hoc quod in me est*, à savoir : *ne falsis assentiar*³³. Sans cette réserve initiale, plus de philosophie. L'interprétation de la tromperie surnaturelle comme *trucage* de l'évidence reviendrait à faire de la philosophie un délire lucide, ce qui, grâce au ciel, doit être écarté. Mais, s'il n'y a pas trucage de l'évidence, celle-ci à son tour n'a besoin d'aucune « garantie divine ». Le Dieu auquel pense Descartes comme à un *Dieu non trompeur* n'est nullement un *Dieu non trqueur*, mais tout simplement un Dieu qui ne me fait pas surnaturellement inadvertant, donc qui ne rend pas inévitable, comme unique condition d'un progrès dans la vérité, la simultanéité des évidences qui ne peut réussir que dans quelques cas privilégiés. Il faudra attendre Spinoza pour que la simultanéité des évidences devienne la règle

31. *Regulae*, A. T., X, 423 et 4^{es} *Réponses*, A. T., VII, 228.

32. *Méditation I*, A. T., VII, 19, lignes 5 à 7.

33. *Ibid.*, 23, ligne 6.

d'or de la vérité. Mais Descartes n'a jamais formé l'ambition d'une « connaissance du troisième genre ». Pas plus qu'après lui Malebranche ni Leibniz.

Descartes, dès le départ, est un homme de bon sens. Il joue une partie difficile, mais il ne se heurte pas à ce mur d'impossibilité que dressent, entre lui et la vérité, les interprètes de la tromperie surnaturelle — celle dont il fait certes l'hypothèse et qu'il se concrétise à lui-même dans la fiction d'un malin génie — comme *truage* de l'évidence. Pour lui, comme pour le roi Ferrante de Montherlant, « Dieu n'en demande pas tant ». Que pourrait en effet le bon sens si l'évidence lui était dès le départ truquée ? Mais interpréter en ce sens la *Méditation Première*, est-ce lire Descartes « à la loupe » ? Ou à travers les lunettes du grand Arnauld ? Ou du jeune Burman, même s'il n'avait pas encore besoin de lunettes ? Voici la question de Burman : « Il semble bien que l'auteur a commis un cercle ; car dans la *Méditation Troisième* il prouve que Dieu existe par des axiomes, alors qu'il ne lui est pas encore constant qu'il ne soit pas trompé en eux ». Et voici la réponse de Descartes : « Il la prouve en effet, et il sait qu'en ces axiomes il n'est pas trompé, du moment que son attention est fixée sur eux ³⁴ » (...), « car autrement nous ne pourrions pas démontrer que Dieu existe ³⁵. » C'est clair ? M. Gueroult n'en trouve pas moins « de toute évidence métaphysiquement insuffisante » la réponse de Descartes à Burman. Descartes *aurait dû* dire : durant que notre attention est fixée sur les axiomes, nous ne pouvons pas nous empêcher de les croire vrais, tant leur évidence nous charme. Mais ce n'est encore, paraît-il, qu'une « nécessité psychologique », aussi longtemps du moins que ne se sera pas produit le coup de théâtre qu'est la révélation de la véracité divine qui seule permettra la « transmutation » de la nécessité psychologique en nécessité métaphysique. Mais que vient faire ici la psychologie, tarte à la crème de l'exégèse contemporaine ? Enfin et surtout, si l'exégèse avait raison contre le texte, la véracité divine serait bel et bien un coup de théâtre, car elle ne se produit que dans le contexte d'« évidences pour lesquelles je tremble », dit M. Gouhier, en sorte que toute la philosophie de Descartes dépendrait en fin de compte d'un *Deus ex machina* ! Le plus extraordinaire est ici que c'est à Heidegger qu'il est couramment reproché de faire violence aux textes, alors qu'il ne lui est jamais venu à l'esprit d'imputer à Descartes la « faute qu'on nomme cercle ».

Alors, pas de cercle ? Pas le moindre ! Ou plutôt si, mais le cercle est ailleurs où il n'a rien de spécialement cartésien. Le

34. *Entretien*, p. 8.

35. *Ibid.*, p. 126.

cercle à l'intérieur duquel se meut Descartes est bien plutôt celui de la métaphysique elle-même quand à la fois elle va de l'étant à l'être et de l'être à l'étant, chacun des deux pouvant dire à l'autre, comme dans le conte de Grimm « *Le lièvre et le hérisson* » : « Je suis déjà là ! » Un tel cercle sera encore plus apparent dans la philosophie de Leibniz que dans celle de Descartes. Leibniz, comme on sait, démontre ontologiquement l'existence de Dieu comme « suite simple de l'être possible ». Mais le possible de son côté n'a de « suite » existentielle que s'il réside déjà dans l'entendement de Dieu, hors de quoi il demeure inerte. Ici la pensée se meut bel et bien en cercle. Heidegger ajoute cependant à ce propos : « Nous demeurerions à vrai dire très extérieurs à la pensée de Leibniz si nous faisons nôtre l'opinion que Leibniz aurait, à l'occasion d'un tel cercle, trouvé la paix, alors qu'il est à la portée de tout un chacun de le mettre aisément en évidence voire de le dénoncer comme vicieux ³⁶. » Car la question est bien plutôt : d'où Leibniz a-t-il bien pu entrer dans le cercle à l'intérieur duquel seulement il est l'un des plus grands philosophes d'Occident ? C'est la question de la « structure onto-théologique de la métaphysique », qui n'est pas plus évidente que la distinction dans l'être de ces « principes de l'être », disait Leibniz, que sont l'essence et l'existence. Descartes lui aussi pense en mode onto-théologique, et c'est pourquoi il affirme concurremment le double primat et de la vérité comme évidence et d'un suprêmement étant qui est à la fois le comble de l'évidence et l'origine de celle-ci.

Ainsi la vérité dans laquelle Dieu est clair à l'entendement est elle-même pour lui d'institution divine et l'ombre du suprêmement étant recouvre d'un bout à l'autre la question de l'étant dans son être. Mais ce recouvrement total n'est à son tour qu'un cas limite d'où la question de l'être, sous le titre nouveau d'*ontologie*, ne va pas tarder à se dégager jusqu'à devenir avec Kant question fondamentale. N'est-il pas significatif que le créateur probable du vocable d'*ontologie* soit précisément un ami de ce François Burman qui, à l'âge de vingt ans, était venu « interviewer » Descartes à Egmond ? Burman aurait même dicté à son ami Clauberg le texte de son mémorable *Entretien avec Monsieur Descartes*. Le mot *ontologie*, vraisemblablement forgé par Clauberg, figurera bientôt dans les papiers de Leibniz, qui donne pour tâche à l'*ontologie* de déterminer ce qu'est non pas l'auteur du monde, mais plus généralement « le quelque chose et le rien, l'étant et le non-étant, la chose et ce qui lui est mode, la substance et l'accident ³⁷ » — *aliaque hujusmodi generaliora*,

36. S. G., p. 56.

37. *Opuscules et fragments inédits*, éd. Couturat, p. 512.

précise-t-il dans un autre texte³⁸. N'est-il pas permis de penser que pour Leibniz la vérité fait partie de ces *generaliora* dont l'étude relève d'une science distincte de la théologie, bien que celle-ci demeure à une place centrale ? Dès lors, la métaphysique ne serait pas la *sphère* ou le *cercle* que nomme Parménide ; elle évoquerait bien plutôt la figure d'une *ellipse* comportant deux foyers qui se répondent l'un et l'autre, bien que « dans une connexion à vrai dire obscure³⁹ ». Il ne sont en effet nullement au regard l'un de l'autre dans un rapport de subordination. Mais ils ne sont pas davantage coordonnés au sens tout à fait univoque selon lequel, aux yeux de Kant, les analogies de l'expérience arrivent à égalité pour se compléter réciproquement. La « structure onto-théologique de la métaphysique » — ainsi la nomme Heidegger — s'établit au sein d'une *mêmeté* qui demeure à ce point voilée que la dualité qui la caractérise est à son tour énigmatique à la métaphysique elle-même. Celle-ci ne serait pas dès lors, comme le croyait encore Husserl, « métier de pointe ».

Quand cependant la métaphysique, devenue scolastique et de là cartésienne, prétend redevenir un cercle, mais avec Dieu pour centre unique, elle n'en est pas moins rappelée à son autre foyer qui est, pour Descartes, celui d'où la vérité de l'être lui apparaît originalement comme *evidentia perceptionis*, une telle expérience de la vérité étant beaucoup plus décisive que la thèse « pour ainsi dire hyperbolique », comme dit très bien M. Bréhier⁴⁰, qui la fait dépendre de la volonté de Dieu. C'est pourquoi, à l'inverse du « bon M. Poiret », les grands philosophes cartésiens retiendront l'expérience mais repousseront la thèse. Sans doute la vérité reste bien pour eux chose divine, mais par son rapport à l'essence de Dieu, non à sa *volonté*. Elle est par là, selon Spinoza, *index sui* et, selon Malebranche, « plus indépendante que Dieu même⁴¹ », au point qu'il faut oser dire que sa sagesse le rend « pour ainsi dire impuissant⁴² ». Mais alors, dira Leibniz, Dieu lui-même « n'en peut mais » ? Ainsi avait percé dès son départ l'expérience grecque pour laquelle ce n'est pas le divin qui l'emporte sur l'être, mais plutôt l'inverse. C'est bien pourquoi l'étude aristotélicienne de l'être, même si elle est résolument théologie, n'a pas, n'en déplaît à Leibniz, pour *desideratum* la seule théologie, mais aussi un autre savoir auquel Aristote ne donne pas de nom. Si, dit Heidegger, « l'homme doit encore une fois parvenir en cherchant jusqu'à la proximité de l'être, il lui

38. *Ibid.*, p. 160.

39. Heidegger, K. M., § 39.

40. *Revue Philosophique*, « Descartes », 1937, p. 29.

41. *Recherche de la Vérité*, X^e Eclaircissement.

42. *Traité de la nature et de la grâce*, I, art. 38, Additions.

faut préalablement apprendre à exister dans le sans-nom ». Car le vocable d'ontologie, s'il s'impose en son temps contre la réduction cartésienne de la métaphysique à la théologie du Tout-Puissant, et même lorsque Kant donne à l'ontologie moderne l'envergure d'une *Critique de la raison pure*, nomme un simple préalable à la théologie qui demeure, selon Kant, le « but final » de la métaphysique, dans une herméneutique dont la corrélation onto-théologique est le *punctum caecum*.

Heidegger, au soir du temps, tente pour la première fois de rétrocéder de la métaphysique elle-même et de son herméneutique pour qu'apparaisse enfin comme une question l'aporie qui en est secrètement l'essence. La tentative revient à délivrer aussi bien l'être de l'ontologie que le divin de la théologie, qui est, aux yeux de Nietzsche, l'étouffoir du divin. Rétrocéder de la métaphysique n'est pas toutefois s'en libérer en la surpassant par un exercice de style aujourd'hui en honneur, mais, entrant plus à fond dans l'épreuve qu'elle nous est, demeurer au niveau d'une telle épreuve, et par là seulement devenir capables peut-être de nous en remettre. Nul ne se remet d'une épreuve en la laissant seulement derrière lui. Il ne s'en remet qu'en gagnant une paix qui demeure rapport à l'épreuve. Seule une telle paix, reprise plus sereine, fonde un « autre commencement ». L'« autre commencement » — *der andere Anfang*⁴³, dit Heidegger — n'est donc pas un retour à zéro qui annulerait tout *jusqu'ici*. Son apparition place bien plutôt le *jusqu'ici* lui-même dans une autre lumière. Nous l'éprouvons alors non pas comme marqué de l'insuffisance qui serait celle d'un simple balbutiement antérieur, mais comme déjà l'éclair dans lequel c'est toute l'histoire du monde qui nous est destinée d'une manière plus instante.

Qu'en est-il cependant de l'« autre commencement » ? Sommes-nous en attente de lui face à un avenir dont nous ne pouvons rien savoir ? N'est-il pas au contraire, bien qu'à notre insu, déjà derrière nous, inexperts que nous sommes à le reconnaître comme tel ? Au regard méditant de Heidegger, l'« autre commencement » transparait au temps même de la philosophie moderne et dans ce qu'il nomme la « poésie pensante » de Hölderlin. Mais ce recours de la philosophie à la poésie n'est-il pas une échappatoire que l'« angoisse devant la pensée » se procurerait pour d'autant mieux cesser de penser ? Ou faudrait-il que le philosophe apprenne à lire Hölderlin ? Mais où est ici le rapport à Descartes, si ce n'est que Hölderlin fut l'ami de Hegel ? « Descartes est un héros », dira bien plus tard Hegel. Il le dira au temps de son plus grand éloignement de celui qui

43. *Sch. Abb.*, p. 227.

lui fut un ami de jeunesse. Entendons-nous ce que nous dit Hegel ? Entendons-nous la parole de Hölderlin ? De telles questions sont insolites. Elles sont en effet les questions que se pose à lui-même le plus insolitement inactuel des nôtres.

II

Cogito ergo sum

Si cependant les choses sont comme nous les avons dites, s'il est donc légitime de penser que tromperie divine et trucage de l'évidence font deux, pourquoi la première vérité de la métaphysique cartésienne est-elle *je suis* et non par exemple l'axiome de causalité ou 2 et 3 font 5, qui n'ont pas plus besoin que *je suis* de la garantie divine pour être vrais ? Tout simplement parce que ces dernières propositions ne sont pas existentielles, tandis que le thème des *Méditations* est d'un bout à l'autre : *de re existente, an ea sit*. *Je suis* est la première vérité *de re existente*, sans qu'il y ait besoin de marquer aucune différence de niveau entre une telle évidence et les autres. Mais pourquoi est-il évident que *je suis* ? « Aimé-je un rêve ? » se demande le Faune de Mallarmé. Si oui, lui répond Descartes, c'est donc de toute évidence que tu rêves, mais, si tu rêves, il est non moins clair que tu es. Le rêveur perdu dans son rêve n'est pas lui-même rêvé, quelque trompeur que soit le rêve, ou alors c'est qu'un autre est en train de rêver, devenant par là même le sujet sans qui le rêve cesserait à son tour d'être rêve. « Je suis trompé », déclare Descartes, comme le pense Georges Dandin, mais tout aussitôt le premier ajoute : « donc je suis ». Cela, Georges Dandin ne le dit pas. S'il l'avait dit, le comique eût été à son comble. Descartes le dit le plus sérieusement du monde, mais personne ne rit. C'est qu'avec Descartes nous ne sommes pas à la comédie, mais à la philosophie. Il faudra attendre plus d'un siècle pour qu'enfin avec Kant le *je suis* triomphant de Descartes commence à devenir un peu comique. Tant est grande, dit M. Alquié, la « force de persuasion ⁴⁴ » que déploie, pour lui comme pour d'autres, l'*ego cogito* comme *res cogitans*, autrement dit le « dépassement du *cogito* vers la substance ⁴⁵ ».

44. *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (P.U.F., 1950), p. 190.

45. *Ibid.*, p. 197.

Rien n'est en effet plus naturel à la philosophie, mais non pas seulement à celle de Descartes, que ce passage à la substance, car c'est elle, la substance qui, nous dit Aristote, déjà transparait (ἐμφαίνεται) partout où règne au premier plan quelque autre « catégorie ». Mais avec Aristote ce passage a lieu ἐν φαινομένῳ, le « phénomène » à son tour étant tel que la « conscience », à savoir le « je me voyais me voir » de la *Jeune Parque* qui, sur ce point, raffine, n'intervient que comme un « à-côté » (πάρεργον) qui est loin de pouvoir usurper à son profit exclusif la force suprême du φαίνεσθαι. Pour Aristote, voir un arbre n'est pas d'abord se voir le voyant, c'est l'arbre lui-même comme apparition, de telle sorte que l'ὑποκείμενον ou substance est des deux côtés à la fois. Les deux apparaissent en effet, le second seul ayant la particularité de s'apparaître à lui-même. Mais il n'y a pas là de quoi tout faire basculer à son profit. Sans doute « nous rendons-nous compte que nous voyons et entendons⁴⁶ », mais sans tout attirer à nous-mêmes au détriment du « vu » et de l' « entendu ». L'essentiel est simplement de ne pas oublier l'une des dimensions du « phénomène », à savoir la singularité *en lui* de la ψυχή. L' ἐμοὶ φαίνεται des Grecs n'est nullement la confiscation du « phénomène » par un *cogito me videre*, bien que telle en soit l'interprétation cartésienne. Voyant l'arbre, je me vois bien le voir, *dum in meipsum mentis aciem converto*⁴⁷, mais non pas de telle sorte que nous ne puissions rien connaître *quin idem etiam multo certius in mentis nostrae cognitionem nos adducat*⁴⁸. Ce que dit ici Descartes eût été pour un philosophe du Moyen Âge aussi dépayçant que stupéfiant pour un Grec. Mais c'est qu'avec Descartes le monde grec et sa lumière que le verbalisme scolastique cherche encore à suivre à la trace s'en sont allés. Le monde que Descartes a sous les yeux, celui dont il vit, est bien plutôt le monde judéo-chrétien de la *promesse*, qu'il entend flanquer d'un autre monde qui ne lui soit pas moins certain que le premier, d'où la recherche d'un *inconcussum* qu'il place dans la manifestation à soi-même, le *Sicherscheinen*⁴⁹ de l'*ego* comme *cogitans*.

Le « phénomène » et l'ἀλήθεια d'où il apparaît comme tel dans la lumière de l'être, lumière à son tour ambiguë puisque l'être lui-même selon Aristote est essentiellement ἀληθές ἢ ψεῦδος, se sont, dira Nietzsche, « retirés ». Il n'est plus question maintenant — à la suite de quelle inassurance secrète ? — que de s'assurer de l'étant. Même le sublime impératif de Sophocle,

46. *De Anima*, 425 b 12.

47. *Méditation I*, A. T., VII, 51, lignes 23-24.

48. *Principes*, I, § 11.

49. Hzw., p. 185.

προφάνηθι θεός, qui vibre encore dans la théologie d'Aristote, est devenu un théorème que Descartes se démontre à lui-même « selon l'ordre des raisons ». Fort de son Dieu connu comme non trompeur, l'*ego cogito* est déjà à pied d'œuvre pour la domination méthodique de l'étant. Pascal aura « beau crier » contre cette nouveauté décisive et s'évertuer à sauver dans l'homme une vie chrétienne, il ne pourra le faire que sur la lancée de Descartes, c'est-à-dire du point de vue d'une subjectivité devenue souveraine, celle qu'il nomme le « consentement de vous à vous-même », le fond d'un tel consentement étant le « sentiment du cœur ». Mais le conflit du sentiment et de la raison n'est qu'une querelle de famille entre les zéloteurs de la même subjectivité. Il rebondira dans le débat de Kant avec Leibniz, lorsque Kant après Pascal découvrira à sa façon contre Leibniz que « le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace ». A travers ces divergences, ce qui demeure en route, c'est l'interprétation de plus en plus résolue de la substance comme sujet, telle que Hegel l'affirmera dans une célèbre Préface au *Système de la science*. La réduction nietzschéenne de l'*ego cogito* à un *ego volo*, dont l'essence est la volonté comme volonté de puissance, ne sera à son tour qu'un déplacement de frontières à l'intérieur de la subjectivité qui, depuis la révolution cartésienne, est devenue fondamentale. Aux yeux de Nietzsche, Hegel ne pense pas encore assez résolument la substance comme sujet. Il faut donc dépasser même Hegel dans le sens où il va. Car, pour Nietzsche, Hegel n'est nullement un repoussoir comme pour le faible Schopenhauer, mais déjà le penseur d'une « initiative grandiose⁵⁰ » qui est l'affirmation enfin de l'« innocence du devenir ».

La subjectivité qui, à partir de Descartes, prend le pas sur l'antique substantialité au point de se substituer à elle avec Hegel dans la représentation d'un sujet absolu, ne signifie nullement que l'objet fasse défaut. Elle est en effet, dans son essence, ouverture à l'objet. Cézanne disait : « Quand la couleur est à sa richesse, la forme est à sa plénitude. » Hegel aurait pu dire : « Quand le sujet est à sa richesse, l'objet est à sa plénitude. » L'absolu de Hegel, s'il est sujet, ne manque nullement de l'objet. Mais l'objet n'est qu'un satellite du sujet qui a pris la place centrale. Il n'en allait pas ainsi, dit M. Alquié, pour Descartes, dont la philosophie n'est nullement l'« idéalisme » mais l'insertion dans un « réalisme » du primat de la pensée⁵¹. Certes. Dans l'optique des *Méditations*, le sujet pensant n'est premier que comme « chose qui pense ». Il s'agit pourtant moins d'une subs-

50. *Der Wille zur Macht*, § 416.

51. *La Découverte métaphysique de l'homme...*, p. 182.

stantialisation, c'est-à-dire d'un devenir-chose de la pensée dans l'*ego*, que de l'égoïsation du rapport de la pensée à la chose, qui est la représentation de celle-ci comme objet. Faire de la chose pensante une substance et de la chose pensée un objet font deux. L'objet est bien toujours la chose, mais dans l'optique du sujet à qui l'objet n'est présent qu'« ajusté », dit Descartes, à une mesure ou à un « niveau » que le sujet porte d'abord en lui et auquel il rapporte réflexivement ce qui lui fait face. Ce que Descartes substantialise, c'est en réalité un tel rapport, sans nullement se demander si, comme rapport, il peut être aussi une substance. Husserl, à travers Kant, a très bien sur ce point dégagé l'essentiel, soulignant que Descartes n'a vu, dans le *je pense*, qu'un « point archimédique ⁵² », ce qui n'empêchera nullement les lecteurs français des *Méditations* de Descartes, fidèles aux meilleures traditions indigènes, de négliger cordialement les *Méditations cartésiennes* de Husserl.

Au vrai, dans le *je* du *je pense*, il y a plusieurs *je*. Au moins les trois suivants :

1) Le *je* qui est substance et sur lequel Descartes s'appuie pour prouver de Dieu qu'il existe. La philosophie se représente une telle substance comme distincte de la substance corporelle, mais unie à elle dans l'homme encore plus étroitement que le pilote à son navire, au point qu'il est bien difficile de dire ce que la première devient au juste quand la machine du corps cesse de fonctionner.

2) Le *je* qui est sujet, à savoir celui du verbe *cogitare*, donc l'*ego cogito*, tel qu'il procède toujours *se solum alloquendo*, ne se parlant qu'à lui seul, bien qu'il s'emploie du même coup à jeter des regards à la ronde par lesquels il est, mais en sens inverse : *undique circumspiciens*.

3) Le *je* qui n'est ni l'un ni l'autre, à savoir, éponyme des deux précédents, celui du « sens intime », c'est-à-dire de tout un chacun avec ses humeurs, ses passions, ses préventions, ses plaisirs, ses ambitions, ses manies, ses traits de caractère, etc. C'est le *je* de Descartes tel qu'il apparaît dans la biographie de Baillet. Un tel *je* est non seulement gibier de biographie, mais aussi de psychologie, de sociologie, comme aussi bien de tout ce qui se rattache aux « sciences humaines » en général.

Le premier *je* appartient à ce que Leibniz nommera le « monde intelligible des substances », celui dont certains phénomènes au moins nous sont, pensait-il, un « avant-goût », mais dont Kant

52. *Erste Philosophie*, 1923/24 (La Haye, 1959), p. 342.

au contraire dira que nous n'en pouvons rien connaître. Dans ce monde, Descartes, face au malin génie qu'il se feint à lui-même pour être bien sûr de douter à fond, s'installe en toute naïveté. Libre à chacun de l'y rejoindre et de s'y substantialiser avec lui.

Le second et le troisième *je* sont si étrangement enchevêtrés que les démêler l'un de l'autre est un art difficile. Dans la *Critique de la Raison pure* Kant ne s'occupe que du sujet en tant que cogitant dont il nomme la *réflexivité* essentielle : aperception transcendante. Dans aperception, *a-*, qui est là pour *ad*, est dirigé vers le sujet, tandis que perception désigne en sens inverse le rapport à l'objet. Cette réflexivité est appelée transcendante parce qu'elle appartient au *je* non pas « tel qu'il est en lui-même » (le *je* comme substance), ni « tel qu'il s'apparaît à lui-même » (le *je* du « sens intime »), mais, dit énigmatiquement Kant, en deçà du premier mais au-delà du second, tel qu'avec lui « j'ai seulement conscience *que* je suis⁵³ ». La conjonction *que* est en italique. Une telle conjonction est essentiellement posante. Mais de quoi ? Du *je* lui-même qui, dès lors, se pose comme centre de tout pour tout ramener synthétiquement à lui. C'est bien en effet le sens de *cogitare*, fréquentatif, disait saint Augustin, de *cogere* : rassembler, réunir, concentrer tout ce qui tend à se disperser.

Quant au *je* du sens intime dans son rapport non seulement aux choses mais aussi à autrui qui lui est *tu*, *il* ou *elle*, *nous* ou *vous*, *elles* ou *eux*, Kant en traite dans une *Anthropologie* qu'il tient non plus pour transcendante mais pour seulement empirique. C'est le *je* des affections, sentiments ou passions, des souvenirs, de l'imagination, de l'habitude, etc., qui nous le font paraître comme aussi « bariolé⁵⁴ » que le *je* qui cogite est au contraire invariablement lui-même. Toutes les modalités du *je* de l'anthropologie, ou, si l'on veut, de la psychologie, Descartes les rassemblait cependant sous le nom de *cogitationes*. La raison en était que, même au plus bas degré de ces modalités, à savoir dès le *modus sentiendi*, l'*ego* de la *cogitatio* est déjà présent et ne demande qu'à s'éveiller à sa tâche propre qui est de cogiter ce qui n'est d'abord que senti. Descartes affirme donc : *in nostro sentiendi modo cogitatio includitur*⁵⁵. Mais alors l'*ego* sujet de cogito et l'*ego* sujet aux affections de la sensibilité sont finalement le même ? Pas tout à fait. A vrai dire, le second est bien le premier, mais quand celui-ci, comme dans la chanson, se laisse aller, sans cependant qu'il lui devienne jamais impossible de se

53. *Critique de la Raison pure*, § 25, T. P., p. 135.

54. *Ibid.*, p. 112 (§ 16) : « ...d'autant de couleurs... »

55. A. T., V, 277.

reprendre cogitativement jusqu'à redevenir à lui-même sa propre tête. C'est là un trait qui s'effacera relativement avec Kant et plus encore avec Husserl. Kant ne dirait nullement comme Descartes des intuitions de la sensibilité : *intellectionem non nullam (...) includunt* ⁵⁶. Elles ne contiennent en effet aucune intellection. Elles ont leur clarté à elles, clarté *esthétique*, spécifiquement différente de la clarté logique du concept ⁵⁷. Dans le même esprit et plus résolument encore, Husserl ne considère nullement la perception sensible et l'imagination comme une dégradation de l'entendement. Ce sont pour lui d'autres *noèses*, auxquelles répondent d'autres *noèmes*. Comme telles, elles n'appartiennent pas moins fonctionnellement que l'intellection à la « multiradiance » du *je pense* et leur étude n'est pas moins transcendante que ne l'était pour Kant celle au moins de l'imagination. Dès lors le *je* du sens intime, celui qui est « polarisé en un moi psychique ⁵⁸ », est numériquement distinct du *je pense*, au point que Husserl le nomme : *je psycho-physique*. Le *je psycho-physique* est *intramondain*, non transcendantal. Une telle « monade » (*res*) n'est que l'une des « transcendances » qui doivent être « constituées (...) à l'intérieur de la sphère transcendante universelle », mais comme pourvue d'un corps, alors que ce caractère est radicalement étranger au *je pense* entendu comme « sphère ontologique des origines absolues », le propre d'une telle sphère étant que *nulla « re » indiget ad existendum* ⁵⁹. Pour que la relation au corps soit à son tour pensée au niveau même de l'« originalité primordiale » et non pas comme une simple dérivation, il faudra cependant attendre *Sein und Zeit*, où elle devient pour la première fois radicale au *Dasein*. C'est cependant sans nulle concession au « matérialisme » que *Sein und Zeit* répond à sa façon et pour la première fois à l'impatiente parole de Rimbaud : « Posséder la vérité dans une âme et un corps. »

Pour en revenir à Descartes, nous pourrions dire : l'*ego cogito* de Descartes comporte un *atavisme* métaphysique qui lui vient directement de la tradition scolastique : celui par lequel il se représente à lui-même comme une substance, à savoir la « chose qui pense ». Mais, d'autre part, il va déployer dans la philosophie moderne une double postérité.

En un sens, il est l'origine du sujet tel qu'après Kant le nomme Hegel, comme celui à qui tout le reste est objet, dans la mesure où, ne prenant appui que sur lui-même, il lui revient, comme nous le lisons dans la *Phénoménologie*, de « faire front

56. *Méditation VI*, A. T., VII, 78, lignes 25-26.

57. *Réponse à Eberhard*, VI, 35 (note).

58. *Méditations cartésiennes*, § 35.

59. *Ideen I*, p. 92.

de toutes parts sans jamais pouvoir être pris à revers⁶⁰ ». Le nom métaphysique d'un tel sujet sera dans la philosophie de Nietzsche *volonté de puissance*. Quand Nietzsche prétend dépasser le « sujet » tel qu'il était à ses devanciers « ligne d'horizon⁶¹ », il ne fait que se le représenter d'autant plus résolument comme sujet. A un tel sujet, ce qui fait face n'est même plus objet : il n'est plus en effet que *valeur*. Mais le passage au « point de vue de la valeur » n'est, comme nous l'avons dit, qu'un déplacement de frontières à l'intérieur de la subjectivité telle que pour la première fois Descartes en avait ouvert la contrée.

En un autre sens, il est la source de la psychologie au sens moderne comme étude des phénomènes du « sens intime » ou, comme on dit encore, de la « conscience ». Ce mot de « conscience », Descartes déjà l'emploie parfois, bien que rarement, mais toujours le plus ambiguë du monde. Il désigne pour lui aussi bien le rapport à la chose comme objet, rapport qu'il nomme d'autre part *cogitatio*, que la clôture sur soi de l'expérience qui sera dite subjective. La subjectivité du sujet est dès lors à la fois le centre de la *cogitatio* et la dimension d'intériorité des états de conscience. Autrement dit, il y a deux modes de la « relation à soi ». L'une institue ou fonde l'objectivité elle-même et l'autre la rapporte seulement au sujet et à son « état ». C'est celle-ci que Husserl corrigera par le contre-mouvement de l'intentionnalité dans une interprétation « élargie » de ce que les Allemands nommaient déjà : *das Erlebnis*. La traduction française est : le *vécu*. C'est dans la ligne de Descartes que Husserl entreprendra son analyse phénoménologique du vécu, le propre de sa phénoménologie étant que la psychologie lui demeure « rigoureusement parallèle ».

Où en sommes-nous avec Heidegger ? Sa tentative est de délivrer le domaine d'ouverture où nous avons séjourné de la corrélation ambiguë du *sujet* et du *vécu* telle que, prenant issue du *cogito* de Descartes, elle demeure encore le fond de la phénoménologie husserlienne. Penser ainsi n'est nullement prétendre dépasser le cartésianisme, mais revenir de lui à une source plus essentielle. La philosophie grecque ignore le *sujet*. C'était même, selon Hegel, son faible. Mais, ajoute Heidegger, elle ignore non moins le *vécu*. « Les Grecs, grâce au ciel, n'avaient pas de vécu. » Personne jusqu'ici n'avait rien dit de tel. Expliquons-nous sur ces deux points.

Etrangère au sujet qu'est déjà pour l'essentiel l'*ego cogito* de Descartes, la philosophie grecque n'a pourtant pas méconnu le *je*, dont Protagoras soulignait même la puissance au point de

60. Traduction J. Hyppolite, I, 318.

61. *Werke*, XIII, § 627.

mériter l'approbation sans réserves de Socrate. Mais le *je* de Protagoras n'est pas le sujet cogitant, porteur en lui de la mesure qui décide de la vérité de l'étant. Cette mesure, Protagoras la reçoit bien plutôt du rapport grec de l'étant à son être dans l'expérience de l'étant comme « phénomène ». C'est comme « phénomène » que l'étant se manifeste dans son être, car, « phénomène », il l'est du fond de lui-même et non à partir de l'homme seulement. C'est ce que nous enseigne le ciel nocturne de Sapho, qui n'a nul besoin de l'homme pour briller. Mais le « phénomène » est aussi en relation avec l'*ego*. Par cette seconde relation, la relation à l'être n'est nullement *ouverte* mais bien plutôt *restreinte*. C'est pourquoi il est difficile de conquérir à partir de cette restriction un *ἰδεῖν* qui soit comme le voudra Platon *συνοπτικόν*. Mais Protagoras n'en est pas moins, selon le mot de Nietzsche, *aus griechischer Atmosphäre (...) geboren*⁶². Il respire le même air que Platon. Non pas cependant que Descartes, à qui rien ne brille que pour l'*ego* tel qu'il ne s'apparaît qu'à lui-même comme le fondement inébranlable de toute certitude relative au reste de l'étant.

Mais le *je* de Protagoras, s'il n'est pas un sujet cogitant, n'est pas non plus celui de la « vie intérieure », éponyme du premier, et à qui ses états ne seraient que des « états d'âme » plus ou moins diversement ou intensément vécus, au sens où, à la fin du siècle dernier, Brunetière avait imaginé de définir le lyrisme comme « la réfraction de l'univers à travers un tempérament ». Tant que les connaissances ne sont pas « ramenées à l'unité objective de l'aperception », elles ne sont encore, dit Kant, que des modifications de l'état du sujet. Mais enfin, pense Protagoras, la table qui est devant moi et même le rouge du tapis ou la fraîcheur de l'air ne sont nullement de simples modifications de mon état, mais les choses mêmes avec leurs qualités que je *perçois* bien moins qu'elles ne *m'appellent à elles* là où elles sont et où je les rencontre à découvert. Sans doute n'apparaissent-elles pas identiquement à tous. Protagoras disait, selon Platon : « Est-ce que rien, à un autre homme, apparaîtra pareil à ce qui t'apparaît⁶³ ? » Et Valéry dira à propos de Mallarmé : « Je ne sais démêler ce qu'il fut de ce qu'il me fut⁶⁴. » Valéry parle ici comme Protagoras. C'est dire que le Mallarmé dont parle Valéry n'est pas pour autant une simple modification intérieure de Valéry et, pour tout dire, un phénomène de « réfraction morale⁶⁵ ». Il y a bien plutôt en lui de *ἡ ἀδελότης*, du

62. Nietzsche parle à vrai dire du quatrième Evangile.

63. *Théétète*, 154 a.

64. *Variété*, II, p. 212.

65. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, éd. Tisserand, III, 166.

non-clair, au point qu'il ne cesse de donner à penser, du moins à qui s'interroge au lieu de faire sienne ce que Platon nommait « la première venue des apparences ». C'est bien pourquoi Protagoras dit sobrement : « Il y a au savoir beaucoup d'obstacles, tant la non-clarté de la chose que la brièveté de la vie de l'homme. » Tout appartient cependant au jeu des choses et n'implique aucune intériorisation du moi en lui-même. Bien dit ! répondra Socrate, « c'est un homme avisé qui parle sans se complaire à bavarder⁶⁶ ». C'est plutôt le bavardage de l'intériorité que Socrate eût trouvé insipide. Alors, pas d'intériorité ? Pas la moindre. Au plus intime de nous-mêmes nous sommes déjà dehors et non pas retranchés dans la subjectivité sans dehors d'un milieu purement intérieur.

Sans doute Husserl s'est-il phénoménologiquement dégagé de la fascination qu'exerçait sur la plupart de ses contemporains le fantôme de la prétendue vie intérieure. « Il nous a délivrés de la vie intérieure », dit Sartre. A vrai dire, il ne nous en a délivrés qu'à demi. Continuant à nommer *Erlebnis* (vécu) ce dont il entreprend l'analyse, il persiste en effet à maintenir dans l'*Erlebnis* une *couche hylétique* qui lui appartient comme *contenu*, et une *dimension noétique* qui, bien que *stofflos*, n'en est pas moins caractérisée à son tour comme *couche*. Ainsi se « constitue » à ses yeux, dans son rapport à l'objet noématique, ce qu'il appelle admirativement « le merveilleux être pour soi-même de l'ego⁶⁷ ». Celui-ci n'est en effet qu'à partir de là relation à la chose, au point que Brentano avait pu encore caractériser « non sans fondement légitime⁶⁸ » comme psychique tout un côté de la vie qu'est à elle-même la conscience. Il y a là cependant, ajoute Husserl, quelque abus du terme, et il éloigne bien davantage que Brentano de sa phénoménologie la psychologie dite introspective. Mais il ne l'en maintient pas moins comme « rigoureusement parallèle » à la première. Pour en effet se dégager plus entièrement du psychique, ce n'est pas seulement jusqu'à Descartes autrement pensé qu'il suffit de rétrocéder, mais bien de Descartes lui-même jusqu'à une percée antérieure pour laquelle l'ego n'est pas plus le sujet de la vérité qu'il n'est sous le même nom la dimension d'intériorité de ses prétendus « états ». C'est pourquoi le point de départ de *Sein und Zeit* n'est plus, comme pour Husserl, selon qui « il n'est de commencement possible que par l'ego cogito⁶⁹ », la conscience, mais « ce dont nous nous

66. *Théétète*, 152 a b.

67. *Méditations cartésiennes*, § 18, in fine.

68. *Ideen I*, p. 174.

69. *Méd. Cart.*, § 16 : *Offenbar ist (...) kein anderer Anfang als der mit dem ego cogito.*

saisissons terminologiquement comme *Dasein*⁷⁰ ». Non pas sans doute *Dasein*, qui ne dit que l'existence par opposition à l'essence, mais *Dasein* ou, comme l'écrit parfois Heidegger, *Da-sein*, tel qu'il fait écho à *Bewusstsein* (conscience), mais selon le remplacement de *bewusst*, qui évoque le rapport du sujet à lui-même — *ich bin mir meiner selbst bewusst* (je me suis conscient de moi-même), disait Kant — par *Da*, qui dit l'ouverture du domaine où tout se manifeste à la mesure d'un monde.

Le *Da-sein*, *être-le-là*, qui est le point de départ de *Sein und Zeit*, nous apparaît ainsi beaucoup plus proche de la *ψυχή* des Grecs que du *cogito* cartésien, si du moins *ψυχή*, comme nous le donne à entendre Aristote, est électivement le sujet du verbe *ἀληθεύειν* : se tenir au sein de l'Ouvert où tout se présente à découvert. Non sans doute pour s'y exhiber sans réserves, car ce qui est pensé jusqu'à son être et à partir de lui n'est pas tout uniment *ἀληθές*, mais bel et bien *ἀληθές ἢ ψεῦδος*, à découvert ou en retrait, ce retrait projetant phénoménologiquement en avant de lui-même un autre visage de la chose que celui qui s'abrite en lui. Mais alors la *ψυχή* des Grecs serait aux antipodes de tout *psychique* au sens moderne ? Assurément. Beaucoup plus *rapport* qu'elle n'est *chose*, la *ψυχή* apparaît telle à Aristote qu'elle « est à sa façon tous les étants autant qu'ils sont⁷¹ ». Cela ne veut pas dire que, voyant un arbre, par là je m'arborise, mais que je lui réponds au plus proche au sens où j'en suis le *là*, autrement dit la présenteté, au point que lui et moi ne sommes séparés l'un de l'autre que par l'entre-deux qui nous établit l'un pour l'autre. Ainsi la *ψυχή* est le *là* de tous les étants par où ils sont. C'est ainsi que Heidegger interprète le *πῶς* d'Aristote, qui ne nous livre encore qu'une énigme. Et c'est pourquoi aussi il est essentiel de traduire *Da-sein* par *être le là* et non par *être là* comme on le fait communément.

Si le trait fondamental de la philosophie grecque est, comme nous le dit Platon, « s'étonner », une question en effet se pose : de quoi les Grecs s'étonnaient-ils en s'en émerveillant ? D'exister ? Certes, mais au sens grec du mot et de la chose. Les Grecs n'étaient nullement ceux qui n'en revenaient pas d'*être là*. Un tel étonnement n'a rien de grec. Il sera bien plutôt celui de Cébès au début de *Tête d'Or* :

Me voici,
Imbécile, ignorant,
Homme nouveau devant les choses inconnues...

70. S. Z., p. 11.

71. ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα (*De Anima*, III, 8, 431 b 21).

Ce dont les Grecs ne cessèrent de s'étonner, au moins jusqu'à Aristote, n'était nullement d'être là, mais bien d'être le là, la présenteté même de toutes choses, au point que les dieux, dit un fragment d'Hésiode, « leur ont fait face dans tout leur éclat ». Lire autrement la philosophie grecque, c'est se fermer d'avance à ce qu'elle nous donne à entendre. Un lourdaud comme Hippias n'entendait goutte à la parole de Platon. « Entre : qu'est-ce qui est beau (τί ἐστι καλόν;), et : qu'est-ce que le beau (τί ἐστι τὸ καλόν;) ne vois-tu pas de différence ? » demandait Socrate. « Pas la moindre », répondait Hippias. Heidegger nous demande aujourd'hui : « Entre être là et être le là, ne sentez-vous pas la différence ? » Οὐδὲν γὰρ διαφέρει⁷², continue à répondre l'éternel Hippias.

Si, cependant, la ψυχή au sens grec n'a rigoureusement rien à voir, pas plus, malgré sa traduction par *âme*, avec l'âme chrétienne qu'avec le *cogito* de Descartes qui en est la fenêtre ouverte sur la chose comme objet, l'inverse pourtant n'est nullement vrai. L'âme chrétienne et le *cogito* ont au contraire beaucoup à voir et beaucoup plus qu'ils ne le pensent avec la ψυχή des penseurs grecs. Il est clair en effet que mainte proposition de la *Méditation quatrième* sort tout droit du *De Anima*. Comment cependant entendre ce rapport ? Comment, sinon par une méditation de l'histoire autre que celle qu'autorise aujourd'hui la croyance naïve au progrès ? Il se pourrait en effet que l'*ego cogito* de Descartes ne soit nullement la promotion enfin de ce qu'Héraclite, Platon et Aristote avaient nommé ψυχή, mais l'oubli radical de ce qu'ils entendaient par là, bien qu'ils n'aient jamais clairement précisé ce que leur était la ψυχή. Platon cependant écrit à la fin de *Phédon* que μὴ καλῶς λέγειν « n'est pas seulement commettre une faute de langage », mais, traduit-on à l'ordinaire, « fait du mal aux âmes ». Mais en quoi ? Et que viennent faire ici les âmes ? Platon ne dit-il pas bien plutôt que μὴ καλῶς λέγειν détraque le là qu'est en chacun de nous la ψυχή, en faisant de nous autant de déserteurs du monde ? Quand Marx dit par exemple que la philosophie de Platon n'est pas autre chose en son fond que « l'idéalisation athénienne du système égyptien des castes », sa proposition parle μὴ καλῶς au sens de Platon. C'est dès lors le là comme tel qui lui échappe au profit d'entreprises certes plus excitantes. Aussi bien les « âmes » que l'« être-là » sont hors de question. Il s'agit bien plutôt d'une évacuation du là lui-même en celui dont l'être est d'« être-le-là ». Ainsi la nomination du *Da-sein* revient du *cogito* cartésien à la pensée grecque dont le *cogito* est l'éclipse. C'est bien pourquoi aux yeux

72. Hippias majeur, 288 d.

de Sartre Heidegger « évite » le *cogito*. Autant dire qu'il l'esquive et qu'il s'en détourne. Il ne l'« évite » à vrai dire nullement, mais il remonte à ce qui est *übersprungen*, franchi d'un saut, par le *cogito* de Descartes. D'où l'entreprise de ce que Heidegger nomme la « destruction phénoménologique » du *cogito*, entendant « destruction » au sens où René Char nous dit : « Enfin si tu détruis, que ce soit avec des outils nuptiaux. »

Une « opinion » bien arrêtée et non moins régulièrement professée est cependant que Heidegger « déteste » Descartes. Parler ainsi est aussi sot que soutenir qu'il prêche le retour à la terre ou qu'il prétend nous faire redevenir des Grecs. Mais il n'y a pas de fumée sans feu. L'origine de cette consternante ineptie est sans doute à chercher dans les paragraphes 19 à 21 de *Sein und Zeit*, où Heidegger, au lieu de procéder à une « adoration de Descartes », rite obligatoire en climat français, ose dire, comme Leibniz, qu'il arrive parfois, même à Descartes et surtout à lui, de philosopher à la va-vite, dédaignant cavalièrement ce qu'au contraire Leibniz saura honorer aussi bien chez les Scolastiques qu'à sa façon, qui est cependant cartésienne, dans la philosophie grecque. Heidegger va même jusqu'à dire qu'en ce qui concerne l'élaboration ontologique de la question métaphysique Descartes demeure parfois bien en deçà de la Scolastique, dont le fil conducteur avait été pour saint Thomas une doctrine de l'analogie que Descartes trouve plus expédient de négliger. C'est pourquoi, professant d'un côté l'équivocité de l'être pour Dieu et les créatures, Descartes n'en démontre pas moins d'un autre côté de Dieu qu'il existe, sans trop se préoccuper de ce que le mot exister peut bien encore vouloir dire. De même, affirme-t-il : « J'existe ! » C'est clair ? Pas précisément s'il faut aller jusqu'à voir là, avec M. Gouhier, un « dévoilement ontologique » ou avec M. Alquié une « expérience existentielle » qui ne sont certes pas à la portée des « simples fils de la terre » parmi lesquels modestement se comptait Kant. Mais Kant n'était sans doute qu'un Prussien de l'Est qui ne pouvait comprendre Descartes, dont l'idiosyncrasie lui demeurerait impénétrable. Que les Français, par une telle jactance, se couvrent de ridicule aux yeux du monde entier, ils n'en ont cure étant, à la face du monde, les « fils de la Révolution » qui est, comme on sait, d'origine cartésienne⁷³.

« Un penseur du rang de Descartes⁷⁴ », disait pourtant en 1940 Heidegger. Il voulait dire par là : « du premier rang ».

73. « ...les Français semblent des guenons qui vont grim pant contremont un arbre, de branche en branche, et ne cessent d'aller jusques à ce qu'elles sont arrivées à la plus haute branche, et y montrent le cul quand elles y sont ». Montagne, *Essais*, II, ch. xvii.

74. N., II, 150.

Mais cela est loin de suffire à nos irritables augures car ne disait-il pas la même année : « Le rapport de l'homme à l'être est obscur ⁷⁵. » Comment ? Ce rapport n'a-t-il pas été décisivement éclairci dans les *Méditations* de Descartes ? Et Heidegger n'a-t-il pas intentionnellement négligé de se joindre, trois ans plus tôt, aux congressistes de tous les pays du monde réunis à Paris pour y « concélébrer » le troisième centenaire du *Discours de la méthode* ? Que cette absence de Heidegger ait plutôt été due à ce qu'il avait été à l'époque considéré comme inexportable par les autorités établies à Berlin, à qui le faire croire ? Il ne pouvait évidemment s'agir, dira même le moraliste, que de « dissentiments personnels » sur des sujets mineurs. Vive donc la Morale, mais aussi : en avant la musique ! Et, pour tout dire : ainsi soit-il !

75. *Ibid.*, 207.

PASCAL SAVANT

On ne peut parler de Pascal savant sans se remémorer les lignes un peu trop célèbres de Chateaubriand : « Il y avait un homme qui, à douze ans, avec des barres et des ronds avait créé les mathématiques ; qui, à seize, avait fait le plus savant traité des coniques qu'on eût vu depuis l'antiquité ; qui, à dix-neuf, réduisit en machine une science qui existe tout entière dans l'entendement ; qui, à vingt-trois, démontra les phénomènes de la pesanteur de l'air, et détruisit une des grandes erreurs de l'ancienne physique ; qui, à cet âge où les autres hommes commencent à peine de naître, ayant achevé de parcourir le cercle des sciences humaines, s'aperçut de leur néant et tourna ses pensées vers la religion ; (...) enfin qui, dans les courts intervalles de ses maux, résolut, par distraction, un des plus hauts problèmes de la géométrie, et jeta sur le papier des pensées qui tiennent autant du dieu que de l'homme. Cet effrayant génie se nommait Blaise Pascal. »

N'insistons pas sur la création des mathématiques à douze ans, légende célèbre accréditée par la relation un peu tendancieuse que fait Gilberte Pascal de la vie de son frère. Des événements plus récents — je pense à Rimbaud, autre effrayant génie — nous ont familiarisés avec le phénomène des sœurs abusives. Mais si Pascal à douze ans n'a pas inventé *ex nihilo* les trente-deux premières propositions du premier Livre d'Euclide, s'il a été plutôt surpris par son père, en train de reproduire, dans son langage des barres et des ronds, la trente-deuxième proposition de ce Livre qu'il avait lu en cachette, il est très exact que quatre ans plus tard, à l'âge de seize ans (1640), il fera imprimer un petit placard en forme d'affiche intitulé : *Essai pour les Coniques*.

Ce qui caractérise ce premier *Essai*, c'est qu'il reprend, nettoie et dépasse les écrits du grand géomètre lyonnais, trop longtemps et trop injustement oublié, Girard Desargues. Aux yeux des Cartésiens, la géométrie de Desargues, dont l'originalité consiste à prendre pour base la perspective et à traiter projectivement des sections coniques, n'était, dans son dédain du calcul algébrique, dans l'étrangeté aussi de son langage, que *leçons de ténèbres*. Mais l'attrait que Pascal éprouve pour le ténébreux Desargues manifeste bien, dès la seizième année, la nature de son génie. A l'encontre du parti pris d'analyse qui triomphe avec Descartes et prétend, dira Leibniz, « représenter les figures sans figures », Pascal est, d'instinct, intuitif et figuratif. Son affaire n'est pas de traduire l'espace en équations, mais de s'y exposer méthodiquement aux surprises que réserve la vision des figures. L'homme d'une telle méthode, dira encore Leibniz, il lui faut « toujours demeurer dans le solide et bander l'esprit par une forte imagination du cône¹ » pour mener à bien son *Essai*. Il y a ainsi en géométrie quelque chose de réfractaire à l'analyse, un donné immédiat que l'on rencontre tel qu'il est et que sauvegardent, dans le discours, ces « mots primitifs » dont un texte bien ultérieur (1660)² nous dira qu'ils sont irréductibles aux définitions et aux axiomes. Dans les *Pensées*, pour caractériser cette présence immédiate de l'espace à l'intuition du géomètre, Pascal nommera tout naturellement le *cœur*. La géométrie est une *affaire de cœur*. Elle est, pour ainsi dire, une *surprise du cœur*. Mais elle demande aussi d'*avoir du cœur* pour jouer à fond la difficulté et soutenir l'épreuve d'endurance par laquelle seule l'appréhension des principes qui, dans une nouveauté déconcertante, « sortent du néant », peut être à l'abri des *intermittences du cœur*. Pour Pascal le géomètre *sans cœur* qu'est Descartes ne sera jamais qu'un demi-habile. Pascal dirait certainement de tels géomètres ce qu'il dira des libertins : « Ces gens manquent de cœur, on n'en ferait pas son ami³. » « Platon pour disposer au christianisme », lirons-nous dans les *Pensées*. Le jeune Pascal aurait pu écrire : La géométrie pour disposer au christianisme. Car la *géométrie du cœur* qu'est l'*Essai pour les Coniques* ne prépare-t-elle pas déjà *Dieu sensible au cœur*, si le cœur que suppose déjà la géométrie n'est pas une simple émotion de la sensibilité, mais cet appel de la surprise au courage, sans quoi la foi s'effondre dans la platitude libertine de l'indifférence ?

Pourtant, si les premiers travaux de Pascal sont géométriques, c'est brusquement vers la physique que nous le voyons tourné

1. *Opuscules et fragments inédits*, éd. Couturat, p. 98.

2. Pascal, IX, 246.

3. *Pensées*, § 196.

quelques années plus tard — Pascal a vingt ans — par l'attrait d'une querelle qui agite son époque : celle des partisans du plein et des partisans du vide. Il ne s'agissait jusque-là que d'une discussion académique. Mais voici que des faits nouveaux donnent à réfléchir. Les fontainiers de Florence ont découvert qu'au-delà d'une certaine hauteur leurs pompes aspirantes n'élèvent plus l'eau. Surtout l'expérience de Torricelli est révélée en France par le P. Mersenne qui, avec sa maladresse expérimentale, tente en vain de la reproduire. Descartes, dans les *Principes*, vient de promulguer le dogme du plein. La curiosité de Pascal s'éveille. Ce sont d'abord les expériences de Rouen qui reproduisent celle de Torricelli. Mais qu'y a-t-il au juste dans la chambre barométrique ? Des vapeurs émanées du liquide employé ? De l'air qui aurait filtré par les pores du verre ? Ou un pur rien ? Il faudrait, disait naïvement le P. Mersenne, y aller voir : ne pourrait-on pas, dans l'espace suspect, ménager la présence d'une mouche, d'un oiseau, d'une souris, voire d'un homme muni d'un marteau qui lui permettrait de briser sa prison de verre en cas de danger ? Comme on voit, Mersenne va droit à l'essentiel ! L'*ingéniosité* de Pascal s'attachera plutôt à tourner la difficulté en variant l'expérience de diverses manières. Non, ce n'est pas de l'air filtré ni de l'air raréfié, ni de la vapeur émanée du liquide — ce n'est vraiment aucune substance connue. Et soudain son *génie*⁴ transforme la question : au fond, affirmer le plein du vide, c'est demander la « raison des effets » à une *horreur du vide* imputée à la nature par cette enfance de l'homme que fut l'Antiquité. Mais si une expérience nous permet de montrer avec évidence que les mêmes effets sont entièrement explicables par une *autre cause* que l'horreur du vide, alors l'affirmation du vide n'a plus rien de paradoxal. L'idée de cette autre cause était déjà, à titre d'hypothèse vraisemblable, dans quelques esprits audacieux : c'était la pesanteur de l'air — autant dire la pesanteur de la légèreté. Mais, pour démontrer avec évidence une telle hypothèse, il faudrait instituer une expérience de variations, où l'on ferait correspondre à des différences de pression atmosphérique des différences de hauteur de l'eau ou du mercure dans le tube de Torricelli, l'horreur du vide étant au contraire un absolu qui ne peut que rester le même universellement. Or, différences de pression, cela évoque différences d'altitude. D'où l'idée d'une montagne au pied et au sommet de laquelle on ferait le même jour l'expérience du vide. Il ne reste plus qu'à trouver la montagne et à réaliser l'expérience. D'où la lettre à Florin Périer, beau-frère de Pascal, le 15 novembre 1647 :

4. « *Ingéniosité* se change en *génie* quand elle se manifeste par une simplification ». Valéry, *Tel quel*, I, 54.

« Mais comme la difficulté se trouve d'ordinaire jointe aux grandes choses, j'en vois beaucoup dans l'exécution de ce dessin, puisqu'il faut pour cela choisir une montagne excessivement haute, proche d'une ville dans laquelle se trouve une personne capable d'apporter à cette épreuve toute l'exactitude nécessaire. Car si la montagne était éloignée, il serait difficile d'y porter les vaisseaux, le vif-argent, les tuyaux et beaucoup d'autres choses nécessaires, et d'entreprendre ces voyages pénibles autant de fois qu'il le faudrait, pour rencontrer au haut de ces montagnes, le temps serein et commode qui ne s'y voit que peu souvent. Et comme il est aussi rare de trouver des personnes hors de Paris qui aient ces qualités, que des lieux qui aient ces conditions, j'ai beaucoup estimé mon bonheur d'avoir, en cette occasion, rencontré l'un et l'autre, puisque notre ville de Clermont est au pied de la haute montagne du Puy de Dôme, et que j'espère de votre bonté que vous m'accorderez la grâce d'y vouloir faire vous-même cette expérience ; et sur cette assurance, je l'ai faite espérer à tous nos curieux de Paris, et entre autres au R. P. Mersenne, qui s'est déjà engagé, par lettres qu'il en a écrites en Italie, en Pologne, en Suède, en Hollande, etc., d'en faire part aux amis qu'il s'y est acquis par son mérite. Je ne touche pas aux moyens de l'exécuter, parce que je sais bien que vous n'omettez aucune des circonstances nécessaires pour la faire avec précision ⁵. »

La réponse de Périer, modèle de relation scientifique, est datée du 22 septembre 1648 — dix mois plus tard. Un tube témoin ayant été laissé en observation à Clermont, dans le jardin des Minimes, on se transporte au sommet du Puy de Dôme pour y faire l'expérience. On la refait sur le chemin du retour au lieu-dit *Lafon de l'Arbre*. On recommence en bas et on compare les mesures : la hauteur du mercure varie bien avec l'altitude. Dès lors la cause est jugée. Il ne reste plus qu'à tirer les conclusions en les généralisant à tous les phénomènes du même genre.

« Qu'on rende raison maintenant, s'il est possible, autrement que par la pesanteur de l'Air, pourquoi les Pompes aspirantes élèvent l'eau plus bas d'un quart sur le Puy de Dôme en Auvergne qu'à Dieppe.

« Pourquoi un même siphon élève l'eau et l'attire à Dieppe, et non pas à Paris.

« Pourquoi deux corps polis, appliqués l'un contre l'autre, sont plus faciles à séparer sur un Clocher que dans la Rue.

« Pourquoi un soufflet bouché de tous côtés est plus facile à ouvrir sur le haut d'une maison que dans la cour.

5. Pascal, II, 160-162.

« Pourquoi, quand l'Air est plus chargé de vapeurs, le Piston d'une Seringue bouchée est plus difficile à tirer.

« Enfin, pourquoi tous ces effets sont toujours proportionnés au poids de l'Air, comme l'effet à la cause.

« Est-ce que la nature abhorre plus le vide sur les montagnes que dans les vallons, quand il fait humide que quand il fait beau ? Ne le hait-elle pas également sur un Clocher, dans un grenier et dans les Cours ?

« Que tous les Disciples d'Aristote assemblent tout ce qu'il y a de fort dans les écrits de leur Maître, et de ses Commentateurs, pour rendre raison de ces choses par l'horreur du vide, s'ils le peuvent ; sinon qu'ils reconnaissent que les expériences sont les véritables Maîtres qu'il faut suivre dans la Physique ; que celle qui a été faite sur les montagnes a renversé cette créance universelle du monde, que la nature abhorre le vide, et ouvert cette connaissance qui ne saurait plus jamais périr, que la nature n'a aucune horreur pour le vide, qu'elle ne fait aucune chose pour l'éviter, et que la pesanteur de la masse de l'Air est la véritable cause de tous les effets qu'on avait jusques ici attribués à cette cause imaginaire⁶. »

Mais les recherches physiques, commencées en 1646, et qui aboutissent en 1653 à la composition de deux traités, le traité de *l'Equilibre des liqueurs* et celui de la *Pesanteur de la masse de l'air*, ne sont qu'un épisode. L'intérêt du Pascal de trente ans revient aux mathématiques auxquelles, en dépit de ses *conversions* religieuses, il restera fidèle pendant les huit années qui lui restent à vivre. En mars 1657, Mylon écrit encore à Huygens : « Quoi qu'il soit très difficile d'aborder M. Pascal et qu'il se soit tout à fait retiré pour se donner entièrement à la dévotion, il n'a pas perdu de vue les mathématiques. »

Ses recherches vont être axées presque en même temps sur deux possibilités. D'abord, celle de l'application des mathématiques aux jeux de hasard. Puis, à la faveur d'une méditation arithmétique, la possibilité non moins insolite de faire entrer l'infini dans les calculs.

Au sujet du premier problème, donnons la parole à Leibniz qui, dans les *Nouveaux Essais*, raconte et commente la découverte :

« Les mathématiciens de notre temps ont commencé à estimer les hasards à l'occasion des jeux. Le chevalier de Méré, dont les *Agréments* et les autres ouvrages ont été imprimés, homme d'un esprit pénétrant et qui était joueur et philosophe, y donna occa-

6. Pascal, III, 265-266.

sion en formant des questions sur les paris, pour savoir combien vaudrait le jeu s'il était interrompu dans un tel ou tel état. Par là, il engagea M. Pascal, son ami, à examiner un peu ces choses. La question éclata et donna occasion à M. Huygens de faire son *Traité De alea*. D'autres savants y entrèrent. On établit quelques principes dont se servit aussi M. le pensionnaire de Witt dans un petit discours imprimé en hollandais sur les rentes à vie (...). Supposez par exemple qu'avec deux dés l'un doit gagner s'il fait 7 points, l'autre s'il en fait 9 ; on demande quelle proportion se trouve entre leurs apparences de gagner. Je dis que l'apparence pour le dernier ne vaut que deux tiers de l'apparence pour le premier, car le premier peut faire 7 de trois façons avec deux dés, savoir, par 1 et 6, ou 2 et 5, ou 3 et 4 ; et l'autre ne peut faire 9 que de deux façons, en jetant 3 et 6 ou 4 et 5. Et toutes ces manières sont également possibles. Donc les *apparences*, qui sont comme les nombres des possibilités égales, seront comme 3 à 2 ou comme 1 à $\frac{2}{3}$. J'ai dit plus d'une fois qu'il faudrait une *nouvelle espèce de logique* qui traitât des degrés de probabilité, puisque Aristote, dans ses *Topiques*, n'a rien moins fait que cela, et s'est contenté de mettre en quelque ordre certaines règles populaires, distribuées selon les lieux communs, qui peuvent servir dans quelque occasion, où il s'agit d'amplifier le discours et de lui donner apparence, sans se mettre en peine de nous donner une balance nécessaire pour peser les apparences et pour former là-dessus un jugement solide. Il serait bon que celui qui voudrait traiter cette matière poursuivît l'examen des *jeux de hasard* ; et généralement voulût faire un ample ouvrage bien circonstancié et bien raisonné, sur toute sorte de jeux, ce qui serait de grand usage pour perfectionner l'art d'inventer, l'esprit humain paraissant mieux dans les jeux que dans les matières les plus sérieuses⁷. »

Cette idée que le hasard dans les jeux de hasard n'est pas seulement hasard, mais objet de géométrie par une alliance « stupéfiante⁸ » de la géométrie et du hasard, Pascal la développe dans toute une correspondance avec Fermat, magistrat à Toulouse et, par les lois qu'il commence à établir, en s'aidant de leur relation au *triangle arithmétique*, dont il dit : « C'est une chose étrange combien il est fertile en propriétés⁹ », devient ainsi l'initiateur du calcul des probabilités, auquel va se rattacher, dans les *Pensées*, le célèbre texte sur le *pari*.

Mais c'est non seulement comme fondateur du calcul des probabilités, c'est aussi par l'emploi qu'il va faire du calcul infini-

7. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, 16, § 9.

8. Pascal, III, 308.

9. Pascal, III, 465.

tésimal que Pascal force les portes de l'avenir. Tout repose ici en apparence sur le langage des *indivisibles*, tel qu'il avait été l'invention de l'Italien Cavalieri. En 1635, dans sa *Géométrie des continus démontrée par les indivisibles*, Cavalieri avait entrepris de rattacher les propriétés des volumes à celles des surfaces et les propriétés des surfaces à celles des lignes en nommant *indivisible* la surface par rapport au volume et la ligne par rapport à la surface. Descartes, en juillet 1638, « cavalieriise » à son insu en posant, dans une lettre à Mersenne, l'axiome suivant qui, dit-il, « ne serait peut-être pas avoué de tous » que « lorsque deux figures ont même base et même hauteur et que toutes les lignes droites parallèles à leurs bases, qui s'inscrivent en l'une, sont égales à celles qui s'inscrivent en l'autre à pareilles distances, elles contiennent autant d'espace l'une que l'autre ¹⁰ ». C'est là, visiblement, raisonner comme Cavalieri des lignes aux surfaces sans les confondre pour autant les unes avec les autres. De là au contresens fait sur Cavalieri que les volumes seraient composés pour lui de surfaces empilées et les surfaces tissées de lignes, il n'y avait qu'un pas ¹¹, et c'est celui que franchit Pascal. Ce contresens est cependant celui d'un mathématicien hors pair. Car pour Pascal les lignes et les surfaces ne sont plus des *indivisibles*, mais bel et bien des *quantités infinitésimales* et, comme telles, des *parties composantes* du continu, ce que n'étaient nullement les *indivisibles* de Cavalieri. Dès 1654, Pascal mesure la puissance du nouveau calcul, bien qu'il continue à le confondre avec celui de Cavalieri, comme on le voit dans le bref *Traité de la Sommation des puissances numériques*. Après avoir donné les règles qui permettent de calculer arithmétiquement des sommes de termes de même puissance, il étend ces règles de l'arithmétique à la géométrie, en considérant les surfaces délimitées par des courbes comme des sommes d'ordonnées qui toutes sont en effet de même puissance, cette puissance étant définie par le degré de la courbe. Il s'agit en réalité de rectangles infiniment minces plutôt que d'ordonnées, mais, comme il le dira plus tard, il n'y a là qu'une manière de parler « qui ne peut blesser les personnes raisonnables quand on les a une fois averties de ce qu'on entend par là ¹² ». C'est en ce sens qu'il ajoutera :

« Et c'est pourquoi je ne ferai aucune difficulté dans la suite d'user de ce langage des indivisibles, *la somme des lignes*, ou *la somme des plans* ; et ainsi quand je considérerai par exem-

10. Descartes, A. T., II, 261.

11. A. Koyré, « Bonaventura Cavalieri et la géométrie des continus » ; *Mélanges Lucien Febvre* (A. Colin, 1954), pp. 319-340, ou *Etudes d'histoire de la pensée scientifique* (P. U. F., 1966), pp. 297-324.

12. Pascal, VIII, 352-353.

ple (...) le diamètre d'un demi-cercle divisé en un nombre indéfini de parties égales aux points (...) d'où soient menées les ordonnées (...), je ne ferai aucune difficulté d'user de cette expression, *la somme des ordonnées*, qui semble n'être pas Géométrique à ceux qui n'entendent pas la doctrine des indivisibles, et qui s'imaginent que c'est pécher contre la Géométrie que d'exprimer un plan par un nombre indéfini de lignes ; ce qui ne vient que de leur manque d'intelligence, puisqu'on n'entend autre chose par là sinon la somme d'un nombre indéfini de rectangles faits de chaque ordonnée avec chacune des petites portions égales du diamètre, dont la somme est certainement un plan, qui ne diffère de l'espace du demi-cercle que d'une quantité moindre qu'aucune donnée. »

L'extension de l'arithmétique à la géométrie — « les nombres imitent l'espace, qui sont de nature si différente ¹³ » — magistralement exposée dès la conclusion du traité de 1654, contient l'acte de naissance en règle de l'intégrale, sur la base de la distinction des « ordres d'infinitude » sur laquelle elle repose.

« Ceux qui sont tant soit peu au courant de la doctrine des indivisibles ne manqueront pas de voir quel parti on peut tirer des résultats qui précèdent pour la détermination des aires curvilignes. Ces résultats permettront de quarrer immédiatement tous les genres de paraboles et une infinité d'autres courbes.

« Si donc nous étendons aux quantités continues les résultats trouvés pour les nombres, par la méthode ci-dessus exposée, nous pourrions énoncer les règles suivantes : »

Citons seulement la Règle générale (*Canon generalis*) que Pascal énonce ainsi :

« La somme des mêmes puissances d'un certain nombre de lignes est à la puissance de degré immédiatement supérieur de la plus grande d'entre elles, comme l'unité est à l'exposant de cette même puissance. »

Un mathématicien d'aujourd'hui traduirait ainsi cette phrase de Pascal :

$$\frac{\int_0^x x^n dx}{x^{n+1}} = \frac{1}{n+1}$$

Dès lors il ne lui reste plus qu'à conclure :

« Il me suffira d'avoir énoncé en passant les règles qui précèdent. On découvrira les autres sans difficulté en s'appuyant sur ce principe qu'on *n'augmente pas une grandeur continue lorsqu'on lui ajoute, en tel nombre que l'on voudra, des grandeurs*

13. *Pensées*, § 119.

d'un ordre d'infinitude inférieur. Ainsi les points n'ajoutent rien aux lignes, les lignes aux surfaces, les surfaces aux solides ; ou — pour parler en nombres comme il convient dans un traité arithmétique — les racines ne comptent pas par rapport aux carrés, les carrés par rapport aux cubes et les cubes par rapport aux quarrés-carrés. En sorte qu'on doit négliger, comme nulles, les quantités d'ordre inférieur.

« J'ai tenu à ajouter ces quelques remarques, familières à ceux qui pratiquent les indivisibles, afin de faire ressortir la liaison que la nature, éprise d'unité, établit entre les choses les plus éloignées en apparence. Elle apparaît dans cet exemple, où nous voyons le calcul des *dimensions des grandeurs continues* se rattacher à la *sommation des puissances numériques*¹⁴. »

Quatre ans plus tard (1658), Pascal va trouver l'occasion d'appliquer brillamment son calcul alors que la question essentielle était pour lui non plus la science mais la vie chrétienne. Voici la circonstance telle que la relate sa nièce Marguerite :

« Pendant que M. Pascal travaillait contre les athées, il arriva qu'il lui vint un très grand mal de dents. Un soir, M. le duc de Roannez le quitta dans des douleurs très violentes ; il se mit au lit, et son mal ne faisant qu'augmenter, il s'avisa, pour se soulager, de s'appliquer à quelque chose qui pût lui faire oublier son mal. Pour cela, il pensa à la proposition de la Roulette faite autrefois par le P. Mersenne, que personne n'avait jamais pu trouver, et à laquelle il ne s'était jamais amusé. Il y pensa si bien qu'il en trouva la solution et toutes les démonstrations. Cette application sérieuse détourna son mal de dents, et quand il cessa d'y penser il se sentit guéri de son mal.

M. de Roannez, étant venu le voir le matin et le trouvant sans mal lui demanda ce qui l'avait guéri. Il lui dit que c'était la Roulette qu'il avait cherchée et trouvée. M. de Roannez, surpris de cet effet et de la chose même, car il en savait la difficulté, lui demanda ce qu'il avait dessein de faire de cela. Mon oncle lui dit que la solution de ce problème lui avait servi de remède et qu'il n'en attendait pas autre chose. M. de Roannez lui dit qu'il y avait bien un meilleur usage à en faire : que dans le dessein où il était de combattre les athées, il fallait leur montrer qu'il en savait plus qu'eux tous en ce qui regarde la géométrie et ce qui est sujet à démonstration ; et qu'ainsi, s'il se soumettait à ce qui regarde la foi, c'est qu'il savait jusqu'où devaient porter les démonstrations, et sur cela il lui conseilla de consigner soixante pistoles et de faire une espèce de défi à tous les mathématiciens habiles qu'il connaissait, et de proposer le prix pour celui qui trouverait la solution du

14. Pascal, III, 365 à 367.

problème. M. Pascal le crut, et consigna les soixante pistoles entre les mains de M..., nomma des examinateurs pour juger des ouvrages qui viendraient de toute l'Europe, et fixa le terme à dix-huit mois, au bout desquels personne n'ayant trouvé la solution suivant le jugement des examinateurs, M. Pascal retira ses soixante pistoles et les employa à faire imprimer son ouvrage dont il ne fit tirer que cent vingts exemplaires¹⁵. »

Les travaux dont parle ici Marguerite Pascal paraissent sous le nom de *Lettres d'Amos Dettonville*, anagramme de Louis de Montalte, qui fait lui-même écho à la « haute montagne » dont il était question dans la lettre de novembre 1647 à Florent Périer. Grâce à l'intégration qu'il pratique avec une virtuosité sans précédent, Pascal mesure non seulement la surface de la roulette ou *cycloïde* — courbe décrite, disait Descartes, par « un point de la circonférence d'un cercle qu'on imagine rouler sur un plan », mais les surfaces et les volumes engendrés par la rotation d'un segment de cycloïde autour d'axes donnés.

Pascal est-il donc l'inventeur du calcul infinitésimal ? Pas exactement, car il ne généralise pas son invention. Selon le mot de Léon Brunschvicg, il ne cherche pas à transformer son *procédé tactique* en un *instrument stratégique*. C'est précisément ce dont, une dizaine d'années après la mort de Pascal, va s'étonner un jeune Allemand, tout frais débarqué à Paris, et à qui Huygens avait conseillé la lecture des *Lettres de Dettonville*, Leibniz.

« Huygens, qui me croyait meilleur géomètre que je n'étais, me donna à lire les Lettres de Pascal éditées sous le nom de Dettonville. Et moi, tout aussitôt, en lisant Pascal, je jetai sur le papier les choses qui me venaient à l'esprit, parmi lesquelles plus d'une maintenant m'apparaît inepte, tandis que quelques autres, aujourd'hui encore, continuent à me satisfaire (...) Cette manière nouvelle de raisonner me frappa, car je n'avais rien remarqué de tel chez les disciples de Cavalieri. Mais ma stupeur vint surtout de ce que Pascal ait paru avoir les yeux couverts d'un voile par une espèce de sort. Car je voyais soudain que le théorème était général et valable pour n'importe quelle courbe. »¹⁶

On peut épiloguer sans fin sur cette négligence de Pascal à généraliser stratégiquement son opération tactique et incriminer, comme Valéry, les méfaits de l'obscurantisme s'épaississant de plus en plus dans l'esprit d'un homme qui, « ayant changé sa neuve lampe contre une vieille, se perd à coudre des papiers dans ses poches quand c'était l'heure de donner à la France la gloire

15. Pascal, I, 134, cf. I, 81.

16. Leibniz à Tschirnhaus, *Briefwechsel mit Mathematikern*, I, 408 ; et Brouillon de lettre de Jacques Bernoulli, *Math.*, III, 72.

du calcul de l'infini¹⁷ ». C'est là bien sûr du plus mauvais roman. Le calcul de l'infini comme calcul intégral, c'est bien Pascal qui en établit le principe dans la *Canon generalis* de son traité de 1654, Fermat ayant, dix-sept ans plus tôt, préludé à l'invention du calcul différentiel. La France n'a donc pas à se plaindre. Mais il est bien vrai qu'en 1658 Pascal, entièrement pris pas son sujet particulier qui n'était que la « proposition de la Roulette », paraît à Leibniz passer à côté d'un autre but, à ses yeux beaucoup plus essentiel, et qui aurait dû être la détermination générale de la positivité propre aux infiniment petits, autrement dit de ce grâce à quoi, dira Lazare Carnot, ils « touchent, pour ainsi dire, à l'existence¹⁸ », par la rémanence en eux des mêmes rapports que ceux que présentent des quantités finies, auxquelles les rattache une raison de similitude. C'est de là que sort la définition leibnizienne et non pascalienne des quantités infinitésimales : *non ut nihila simpliciter et absoluta, sed ut nihila respectiva... id est ut evanescencia quidem in nihilum, retinentia tamen characterem ejus quod evanescit*¹⁹. Pascal, selon Leibniz, quitte un peu trop vite la partie qu'il ne gagne qu'« en passant ». Peut-être est-ce même encore à Pascal qu'il pense sans le nommer quand il écrit dans les *Nouveaux Essais* : « Si l'inventeur ne trouve qu'une vérité particulière, il n'est inventeur qu'à demi²⁰. »

Mais peut-être aussi pourrions-nous remarquer qu'il n'est nullement certain que Pascal ait jamais cherché à tirer au clair trop expressément l'union de l'infini et du fini dont il obtient de si brillants effets. Peut-être préférerait-il respecter en elle une part de mystère, secrètement liée au mystère chrétien de la rédemption. Car l'élément frappé de nullité qu'est, ligne par exemple devant la surface, l'infiniment petit, mais qui dans son néant demeure cependant capable de la surface que retrouvera l'intégrale, ne figure-t-il pas le néant de l'homme devant la justice de Dieu, mais qu'une miséricorde, plus « énorme » encore que la justice divine, viendra sauver de son néant ? Certaines lignes des *Pensées* se laissent traduire rigoureusement dans le langage des « indivisibles » tel que l'entend Pascal²¹. Dès lors il n'y aurait aucune discordance entre Pascal géomètre et Pascal chrétien. Bien au contraire. N'oubliant pas que les *Lettres de Dettonville* sont de presque quatre ans postérieures au *Mémorial*, et exacte-

17. *Variété* I, p. 176.

18. *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal* (Gauthier-Villars, 1921), II, p. 51.

19. « Non pas comme, simplement et dans l'absolu, des riens, mais comme des riens relatifs, (...) c'est-à-dire comme s'évanouissant certes dans le rien, mais non sans retenir le caractère de ce qui s'évanouit. » *Math.*, IV, 218.

20. IV, 7, § 11.

21. *Pensées*, § 430.

ment contemporaines des textes qui, après la mort de Pascal, seront publiés sous le titre de *Pensées*, nous concluerons plutôt ainsi : alors que « la philosophie ne vaut pas une heure de peine » — et par philosophie, Pascal entend d'abord la physique, qui ne fut en effet, nous l'avons vu, qu'un épisode dans sa vie —, la mathématique du moins garde l'ordre, et, même *inutile*, elle reste *profondeur*. Dans la foi insolite de ce génie du monde moderne que fut Pascal, l'intelligibilité mathématique et la vérité religieuse sont les deux faces d'un même mystère, mais de telle sorte que la première soit comme un *figuratif* de la seconde. Si la géométrie de l'espace prépare à *Dieu sensible au cœur* et la géométrie du hasard à *Dieu parié*, peut-être la géométrie de l'infini n'est-elle à son tour que pour figurer *Dieu caché*, le dispensateur de la grâce dont nous entretient l'Écriture, et que nous ne cherchons que pour l'avoir déjà trouvé.

LA FABLE DU MONDE

Un portait de Jean-Baptiste Weenyx que l'on peut voir depuis quelques années au Musée d'Utrecht propose une figure singulière de Descartes. La tête inclinée, un peu renversée en arrière, paraît sortir d'un songe et, sur un livret ouvert que tient le philosophe, sont écrits trois mots énigmatiques : *Mundus est fabula*. Il est aisé de réduire l'énigme aux proportions d'une simple devinette. Il est possible aussi de s'interroger sur le *fatum* de cette fable dont l'autre nom est monde. Mais là, nous aurons moins à revenir sur certaines affabulations cartésiennes trop connues qu'à méditer plutôt le destin fabuleux de ce monde que Descartes inaugure pour les temps à venir. Un demi-siècle à peine après les *Méditations*, Leibniz publie le *Discours de métaphysique* et engage une correspondance avec Antoine Arnauld qui en constitue l'indispensable commentaire. Le *Discours* et cette correspondance sont la première explicitation suivie du « principe de raison » qui est lui-même l'énigme majeure de la pensée de Leibniz.

Il y a en effet dans le monde des choses qui, logiquement, ne peuvent être autrement qu'elles ne sont. Ce sont les choses « immuables » ou « éternelles » dont la raison est à chaque fois *ipsa necessitas seu essentia*. Ainsi $2 + 2 = 4$. Mais le monde lui-même, celui auquel appartient notre « globe », n'est pas une de ces choses essentiellement fixes. Il est *series mutabilium*. Et dans cette série, rien n'arrive que pouvant logiquement être autre qu'il n'est. Mais si les choses de ce monde ne sont pas nécessairement ce qu'elles sont, du moins doit-il y avoir « une raison qui suffise à déterminer pourquoi il en est ainsi et non autrement ».

Suffire : mot ambigu. « Qui suffise » peut vouloir dire « faute de mieux » et indiquer ainsi une restriction, c'est-à-dire le non-

dépassement d'un niveau moyen. « C'est insuffisant », peut dire un censeur d'une œuvre soumise à son jugement. « Suffisante », l'œuvre ne serait pas pour autant un chef-d'œuvre. Cependant, la raison suffisante n'est pas minimum requis, elle est satisfaction totale et ainsi unicité. Entre le nécessaire qui rejette dans l'impossibilité « absolue » du contradictoire toute détermination autre que la détermination nécessaire et l'arbitraire qui renferme l'idée d'une équivalence logique de plusieurs possibles, Leibniz découvre qu'il y a « quelque milieu ». Mais ce « milieu », loin d'être seulement un intermédiaire (ce serait le suffisant au premier sens), est finalement supérieur à la nécessité elle-même (et là suffisance signifie plénitude). C'est pourquoi le principe de raison suffisante est nommé *principium grande, fundamentale, magnum, nobilissimum*. La non-nécessité, autrement dit la contingence du monde qui est de monde-ci, est cependant fixée *ἡκανῶς*, en toute suffisance ou, dit Leibniz, selon un « principe d'infailibilité » qui comporte paradoxalement d'autant plus de certitude qu'il est plus loin de la nécessité. « Distinguons entre le nécessaire et le certain ¹. » Ce *distinguo* de Leibniz est le fond de sa pensée.

La philosophie de Descartes est finalement le sacrifice de la nécessité à la contingence par l'élévation en principe d'un incompréhensible mystère de liberté qui se réfléchit de Dieu jusqu'en l'homme. Descartes professe la création divine des vérités éternelles. « C'était apparemment un de ses tours, une de ses ruses philosophiques : il se préparait quelque échappatoire ². » A quoi ? A l'un des deux grands « labyrinthes » de la philosophie, « celui qui regarde la grande question du libre et du nécessaire ». Leibniz dit aussi de Descartes qu'il s'est borné à trancher le nœud gordien ³. Pourtant, être philosophe, ce n'est ni simplement échapper en jonglant, ni même trancher comme Alexandre ; c'est encore moins tout simplifier d'un seul point de vue ainsi que le fait Spinoza ; mais ce n'est pas non plus, comme « l'excellent auteur de la *Recherche de la Vérité* », se résigner trop vite à « quitter la partie » en faisant « venir ce qu'on appelle *Deum ex machina* ». Être philosophe, c'est se rendre capable de faire face en souplesse à tous les contrastes à la fois. C'est pourquoi Nietzsche nommera Leibniz parmi ceux qui représentant à ses yeux cette souplesse, caractéristique, dit-il de la « robuste manière allemande » : Haendel, Leibniz, Goethe, Bismarck. Tous les autres se sont laissé plus ou moins fanatiser par un seul côté des choses.

1. *Théodicée*, § 408.

2. *Ibid.*, § 186.

3. *De Libertate*, in : *Nouvelles lettres et opuscules inédits*, éd. Foucher de Careil (Paris, 1857), p. 180.

Nietzsche ne nomme pas Hegel, qui reste un « gothique » à ses yeux.

Partant de Descartes et de Spinoza à la fois, mais dans un style que n'a pas Malebranche, Leibniz n'en accomplit pas moins au cœur de la philosophie moderne le mouvement même que Hegel caractérisera plus tard comme *Aufhebung*. Leibniz dit lui-même que, par la mise au jour du principe de raison, *difficultas (...)* *tollitur*⁴. Le monde que régit une telle raison est essentiellement série, il est même série infinie et cet infini à son tour est plus encore intensif qu'extensif, étant la présence de toute la suite de l'univers en chacun de ses points. Chaque élément du monde est rumeur universelle, et c'est même cette rumeur « concentrée » en chaque point qui assure la cohésion de l'ensemble. C'est ce que Leibniz formule encore en disant que toute substance est un *miroir* de l'univers, une *perspective* ou *expression* du tout, qu'elle *sympathise* avec toutes les autres et qu'ainsi elle existe dans le monde, non comme un tout partiel, mais comme une *partie totale* qui en « représente finiment l'infinité »⁵. Si dès lors l'univers entier est ainsi intégré, concentré ou replié en chacune des substances qu'il contient, l'explication de ces substances élémentaires consistera à « déplier tous ces replis », mais, comme ils vont à l'infini, sinon « expressément » du moins confusément, quelque loin qu'on aille, « on n'est jamais plus avancé », car « c'est toujours la même question ». Toute raison que l'on peut trouver à l'intérieur de la série n'est jamais qu'une raison insuffisante ou incomplète. Pour être suffisante, la raison dernière qu'il nous est cependant impossible d'« esquiver » doit donc se trouver hors série. Et c'est de cette raison hors série de toutes les raisons intrasérielles qu'il est possible de dire enfin : *uno vocabulo solet appellari DEUS*.

Mais en quoi Dieu est-il la raison suffisante de la série ? En ce que, parmi l'infinité des séries logiquement possibles, il a détecté et choisi la plus parfaite. Non que tout soit bon en elle, mais ce qui n'y est pas bon est un « raccourci » vers des biens dont la somme entière est finalement supérieure à toute autre somme possible, compte tenu de la finitude nécessaire qui grève d'imperfection tout ce qui n'est pas Dieu. Le choix de Dieu fondé sur un « calcul » souverain a ainsi fixé d'avance l'identité de tous les sujets de la série, de telle sorte que le système selon lequel ils « sympathisent » soit le plus parfait possible. La bonté divine ne pouvait se soustraire à un tel choix. Mais pourquoi choisir ? Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde ? Pourquoi, dira Hegel, l'absolu s'est-il anéanti jusqu'à être ? Leibniz ne dit rien

4. *Opuscules et fragments inédits*, éd. Couturat, p. 518.

5. *Phil.*, IV, 562.

du *pourquoi*. Il se contente de déterminer le *comment* du choix divin. Il n'en résulte pas moins que rien n'arrive à aucun sujet de la série qui n'appartienne dès l'origine à la notion de ce sujet telle qu'elle se laisse identifier comme partie totale du meilleur des mondes possibles. Mais si d'autre part deux et deux font quatre ou si la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, c'est aussi parce que de tels prédicats appartiennent à l'identité des sujets dont ils sont affirmés. La différence est que, dans le deuxième cas, on peut faire ressortir l'inclusion du prédicat dans le sujet au moyen d'une analyse, tandis que, dans le premier, la vérité de la connexion est *analyseos incapax* ⁶, car les replis à déplier vont à l'infini. Mais enfin, dans un cas comme dans l'autre, la vérité est finalement même et, bien qu'il faille « philosopher autrement de la notion d'une substance individuelle que de la notion spécifique de la sphère », on n'en retrouve pas moins à la base ce que Montaigne appelait déjà le « visage pareil et universel de la vérité ». La vérité est soit nécessité, soit contingence, mais dans les deux cas elle repose sur l'inclusion du prédicat dans le sujet, leur coïncidence, leur identité, ou bien, écrivait Leibniz à Arnauld « je ne sais ce que c'est que la vérité ».

« Haendel, Leibniz, Goethe, Bismarck — caractéristiques de la robuste manière allemande. Vivant sans encombre au milieu des contrastes, pleins de cette force souple qui se garde des convictions et des doctrines, en les utilisant les unes contre les autres pour se réserver en partage la liberté ⁷. »

Dans cette manœuvre en souplesse qui rétablit la nature de la vérité là même où aucune analyse ne peut aboutir à la solution des problèmes, « une lumière nouvelle et inattendue » me vint, dit Leibniz, « d'où je l'espérais le moins, à savoir de considérations mathématiques sur la nature de l'infini ⁸ ». Une telle lumière est *inattendue*, car les mathématiques paraissent bien plutôt réduire la vérité à la nécessité sans contingence. Toutefois, il y a deux mathématiques, une plus extérieure qui démontre par l'analyse que $2 + 2 = 4$ ou qui établit la proposition si chère à Spinoza de l'égalité à deux droits de la somme des angles du triangle, et une plus profonde dont Descartes lui-même, encore moins Spinoza, n'ont pas tenté l'accès. Cette mathématique profonde, c'est d'abord le calcul des séries infinies, où, à moins de trente ans, Leibniz fait déjà figure de maître. Mais c'est surtout, dix ans plus tard, le calcul différentiel, qui fut l'une de ses inventions les plus brillantes. Telles sont pour lui les formes vraiment

6. *Phil.*, VII, 200.

7. *Der Wille zur Macht*, § 884.

8. *De libertate*, p. 179

modernes des mathématiques. C'est pourquoi la lumière qui en vient est non seulement *inattendue*, mais aussi *nouvelle*.

Mais comment vient une telle lumière ? A la faveur d'abord d'une analogie. De même que nous pouvons représenter mathématiquement une succession infinie de termes inextricablement disparates, celle par exemple des décimales d'un nombre *sourd* et même *plus que sourd*⁹ comme π , par une série infinie telle que, sa loi de progression étant connue, « elle est en son entier suffisamment comprise par l'esprit¹⁰ », de même chaque substance individuelle n'a-t-elle pas pour fond une *loi de série*, qui lui est *fons modificationum*, et constitue ainsi le sujet permanent d'où dérive secrètement toute son histoire ? Dès lors, « il n'y a aucune vérité de fait relative à des êtres individuels qui ne dépende d'une série de raisons infinies, tout ce qui est dans cette série ne pouvant être vu que par Dieu seul¹¹ ». Cette analogie cependant est encore trop courte. La loi de série où toute succession trouve sa raison ne pourrait-elle pas être pensée à son tour, en mode spinoziste, comme l'expression nécessaire de la substance infinie elle-même, de sorte que Dieu, loin d'apparaître comme le créateur du monde, ne serait au bout du compte qu'« un agent nécessaire en produisant les créatures¹² » ? A Spinoza disant : Si Dieu est Dieu, le monde est nécessairement ce monde, Leibniz objecte cependant : Si Dieu est Dieu, d'autres mondes que celui-ci n'en sont pas moins à l'infini « disjonctivement » possibles. Le possible n'intervient pas pour lui, comme au livre I de l'*Ethique*, *respectu defectus nostrae cogitationis*¹³. Il n'est nullement un « abus des mots », mais une dimension essentielle des choses. Loin d'être « agent nécessaire », Dieu « ne produit que le meilleur faisable¹⁴ ». Mais encore faut-il, parmi l'infinité des mondes possibles, qu'un seul soit le meilleur de tous, sinon la création serait arbitraire et Dieu insensé. Force nous est donc d'établir l'unicité nécessaire d'un meilleur des possibles qui, s'il n'impose au Créateur aucun choix, le tire cependant de l'embaras du choix.

Une fois encore, la lumière vient à Leibniz des mathématiques en tant que celles-ci, depuis déjà cinquante ans, proposaient un calcul où entre précisément l'infini, mais selon un fil de « considérations » qui diffèrent, dit-il, *toto genere*¹⁵ de celles que pré-

9. *Nouveaux Essais*, IV, 3, § 6.

10. *Math.*, V, 120.

11. *De libertate*, p. 180.

12. *Phil.*, VII, 409.

13. *Ethique*, I, 33, scol. 1.

14. *Théodicée*, § 282.

15. *Lettres et opuscules inédits*, éd. Foucher de Careil (Paris, 1854), p. 213.

suppose le calcul des séries infinies. L'origine de telles « considérations » remonte à Fermat, qui, dès 1637, avait subtilement montré, selon une règle que Descartes avait bien voulu trouver « assez bonne ¹⁶ », que, pour un point placé sur un segment de droite, le produit des distances de ce point aux extrémités du segment atteint nécessairement un maximum quand ces distances deviennent égales. Le ressort du calcul était l'introduction à titre auxiliaire d'une quantité assez petite pour qu'une fois isolée elle puisse être éliminée. Cette petite quantité qui, pour Fermat, demeurait finie, en sorte que, lui objecte Descartes, son « élision » dans la suite du calcul « semble s'y faire gratis ¹⁷ », Leibniz lui donne le statut rigoureux de l'infinitésimal. Dès lors, le calcul de Fermat n'est plus seulement « assez bon », il devient pleinement conforme à la rigueur des équations. La *Nova Methodus pro maximis et minimis* que Leibniz publie en 1684 est ainsi l'amélioration technique de la règle de Fermat. Leibniz ne s'en tient pas cependant à cette simple amélioration technique. Dans un essai non publié par lui ¹⁸ et qui est, selon Couturat, de plus de dix ans ultérieur à la *Nova Methodus*, il transforme entièrement l'esprit même du calcul de Fermat, en découvrant que les figures qui répondent en géométrie à la détermination d'un maximum, elle-même effectuée selon la *Nova Methodus*, ne sont pas seulement, de toute nécessité, uniques, mais constituent d'autre part des *formes optimales*, tandis que les autres ne sont, comparées à celles-ci, que des « composés passables », voire « fautifs ¹⁹ ». Mettant alors au premier plan ce que Fermat s'était à ses yeux résigné à « dissimuler ²⁰ », il radicalise la proposition de son devancier en proclamant qu'elle revient à dire qu'il n'y a qu'une manière possible de réaliser la condition du maximum : c'est de placer optimalement le point considéré, donc de le placer au milieu même du segment, en sorte qu'il soit à celui-ci centre de symétrie. D'un côté, la proposition est mathématiquement nécessaire, toutes les solutions autres que la position médiane du point étant également fausses. De l'autre, aucune solution n'est fausse, mais toutes sont de plus en plus défectueuses à mesure que le point s'éloigne davantage de la position médiane qui seule détermine, « chose belle et régulière ²¹ », une figure pleinement symétrique. Ainsi la *Nova Methodus*, pensée à son tour « au-delà de l'ancienne méthode de *maximis et minimis*

16. A. T., I, 489.

17. A. T., II, 323.

18. *Tentamen Anagogicum*, *Phil.*, VII, 270-279.

19. *Théodicée*, § 214.

20. *Phil.*, VII, 273.

21. *Théodicée*, § 214.

*quantitatibus*²² », nous conduit jusqu'au point où soudain s'éclaire une parenté plus secrète entre le maximum dont l'unicité est nécessaire et l'optimum qui répond, pour le Sage, au « plan le plus digne d'être choisi » en sorte que dans la nature même des choses, « il y a (...) deux Règnes (...) qui se pénètrent sans se confondre et sans s'empêcher²³ », celui du nécessaire dont l'opposé implique contradiction et celui de la contingence qui n'a d'autre raison que celle du meilleur, dont l'opposé implique non plus contradiction, mais seulement imperfection. Cette concordance des deux règnes perce *nouvellement* là où elle est au plus haut point *inattendue*, à savoir au plus intime de la mathématique elle-même, où Spinoza n'avait su voir encore que l'exclusion de la finalité par la nécessité. Car, disait Spinoza de la mathématique, *non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur*²⁹. Leibniz dirait bien plutôt : *non circa figurarum proprietates versatur nisi etiam circa fines*.

L'unicité nécessaire du meilleur des mondes possibles, loin de le souder à sa cause selon le rapport inflexible de la conséquence au principe, est donc plus essentiellement appel au choix divin auquel sa perfection le recommande sans rien lui imposer. Car ce n'est pas comme *unicum* (μοναχόν), c'est comme *optimum* qu'il est choisi plutôt que d'autres, Dieu étant incliné, non nécessité à choisir ainsi. Contrairement à ce que professait Spinoza, d'autres mondes ne sont pas moins logiquement possibles que celui-ci. Mais, contrairement à la thèse du « bon Monsieur Poiret », le choix divin n'a rien d'arbitraire. Entre le nécessaire dont l'opposé implique contradiction et l'arbitraire qui est sans raison, Leibniz établit en philosophie la dimension de la contingence, dont la raison est celle du *plutôt que*. Rien n'est, sauf Dieu, qui ne soit ainsi plutôt qu'autrement. La philosophie de Leibniz est celle dans laquelle le *cur* (pourquoi) se définit essentiellement comme *cur potius quam* (pourquoi plutôt que). La question que nous pose cette philosophie est donc celle de la connexion, dans l'être même, du *pourquoi* et du *plutôt que*, et de la définition de celui-là par celui-ci. Dès lors, l'inhérence du prédicat au sujet comme définition de la vérité n'est pas uniformément l'inclusion nécessaire du premier dans le second, elle est aussi et plus profondément son inclusion en lui *plutôt que non*, qui est contingente et non pas nécessaire, puisque le rejet de cette condition n'est nullement contradictoire. C'est cette raison du *potius quam* que Leibniz nomme *raison suffisante* et qu'il présente solennellement dans la première des vingt-quatre thèses qui, antérieurement

22. *Phil.*, VII, 272.

23. *Phil.*, VII, 273.

24. *Ethique*, I, Appendice.

à la *Monadologie*, constituent le premier résumé de sa propre métaphysique : *Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil*. Le mot *ratio* est lui-même souligné. Il s'agit ici de la raison de la contingence dont, dit-il encore, « la racine est l'infini²⁵ ». Non seulement parce que les substances individuelles sont autant de séries infinies ; mais surtout parce que l'établissement de chaque *loi de série* comporte à son tour un calcul de maximum et de minimum dont la *Nova Methodus* nous est comme un « petit échantillon », bien qu'à la différence de l'usage qu'en font les simples géomètres, la « mathématique divine » soit un « usage plus sublime²⁶ » du même « principe de détermination ». Car elle ne regarde aux mesures nécessaires du maximum et du minimum que dans l'optique plus radicale où elles coïncident « à point nommé » avec la détermination de l'optimum, celui-ci, comme objet de choix, ne rendant nullement « impossible ce qui est distinct du meilleur », même s'il le condamne à être exclu comme « contraire à l'honneur de Dieu²⁷ ». C'est pourquoi Leibniz recommande en 1696 à l'abbé Fardella, futur théologien de l'empereur, quand s'engage leur correspondance philosophique, de s'initier propédeutiquement à son analyse de l'infini, car, pensée à fond, elle est à ses yeux non pas simple à-côté, mais comme un « avant-goût²⁸ » de ce qui a lieu *in ipsa originatione rerum* : « Peut-être ne sera-t-il pas inutile que, comme préambule à ton travail, tu ne sois pas sans rechercher quelque contact avec cette analyse de l'infini qui est nôtre, et qui dérive de la source la plus intime de la philosophie ; c'est grâce à elle que la mathématique elle-même s'est transportée au-delà des notions ordinairement en usage jusqu'à présent, c'est-à-dire au-delà de celles qui ne relèvent que de l'imagination, dans lesquelles seules jusqu'ici ou peu s'en faut, géométrie et analyse restaient plongées. Et ces nouvelles découvertes mathématiques recevront, pour une part, de nos méditations philosophiques, de la lumière, et, pour une autre part, les corroboreront en retour²⁹. »

Calcul des séries infinies (1674), *Nova Methodus pro maximis et minimis* (1684), puis, encore « au-delà » de celle-ci, méthode

25. *Opusculæ et fragmenta...*, éd. Couturat, p. 3.

26. *Phil.*, VII, 273.

27. *Théodicée*, § 41.

28. *Phil.*, IV, 469.

29. *Fortasse non inutile erit, ut nonnihil in præfatione operis tui attin-gas de nostra hac analysi infiniti, ex intimo philosophiæ fonte derivata, qua mathesis ipsa ultra hactenus consuetas notiones, id est ultra imagina-bilia, sese attollit quibus pene solis hactenus geometria et analysis immergebantur. Et hæc nova inventa mathematica partim lucem accipient a nostris philosophematibus, partim rursus ipsi auctoritatem dabunt.* (Foucher de Careil, *Nouvelles Lettres...*, pp. 327-328.)

de formis optimis (1696), ainsi s'avance Leibniz sur le chemin non encore frayé de l'« immense subtilité des choses ». C'est sur un tel chemin qu'il dépasse la myopie nécessitariste sans cependant tomber dans la négation de l'ordre, car la nécessité n'en est qu'un premier plan. Dès lors, le *principe de raison* se révèle à lui dans toute son ampleur, inaugurant en philosophie un maintien nouveau, c'est-à-dire une correspondance nouvelle de l'homme et de l'être. Cette correspondance, nous pouvons la caractériser comme entrée dans la phase de la planification totale. Planification et nécessité ne vont pas de pair. La nécessité purement logique est trop courte pour une bonne planification. Mais planification et perfection sont des termes corrélatifs. La planification s'installe au niveau des possibles et aperçoit d'un coup d'œil infaillible le meilleur de tous, c'est-à-dire celui qui comporte le plus d'« ordre ». L'« ordre », qui est pour Leibniz un des noms métaphysiques de la perfection, est au centre de sa méditation. « Il y a ordre à mesure qu'il y a beaucoup à remarquer dans une multitude³⁰. » Il y a donc d'autant plus d'ordre qu'il y a plus à remarquer sans que la multitude pourtant se répète ni que la série vienne à rompre. Entre la monotonie et la cacophonie, l'ordre est la plus riche polyphonie possible. Mais cette polyphonie sérielle est cependant sans imprévu, car tout dès le départ y est calculé à fond. L'« ordre » est la supériorité du tout-fait de la confection sur les essayages et les corrections ou retouches qu'exige le travail sur mesures et ainsi la certitude que la planification qui préside au tout-fait atteint plus sûrement la perfection que le tâtonnement qui ne la recherche que cas par cas. Dans l'optique de la confection, le tout-fait, comme prêt-à-porter, est immédiatement livrable (*reddendum*). Dans l'univers de Leibniz, Sextus n'a pas à se chercher. Il lui suffit de revêtir le « personnage³¹ » qui lui a été parfaitement confectionné ou « inventé³² » dès l'origine et selon les calculs infaillibles de la planification qui, d'avance, a suffi à tout.

La découverte leibnizienne d'une raison ou, comme il dit, d'une « racine » de la contingence, prenant naissance de la nature de la vérité, va s'assujettir la vérité elle-même en lui imposant d'apparaître à l'avenir dans la figure désormais décisive du « système ». Ce système est d'abord le *Système nouveau de la Nature et de la communication des Substances* (1965). Le mot système qui éclate dans ce titre de Leibniz n'avait pas encore de signification proprement philosophique. Il appartenait plutôt à la langue des naturalistes (*Systema naturae*) ou à celle des astro-

30. *Phil.*, III, 528.

31. *Disc. de Mét.*, § 34 et *Phil.*, II, 125.

32. *Théodicée*, § 149 ; *Phil.*, VI, 198.

nomes (*Systema mundi*). Il va devenir désormais le nom le plus propre de la philosophie elle-même. Qu'est-ce qu'un système ? — se demandera bien plus tard Hamelin, « sinon un ensemble de termes nécessairement liés entre eux ³³ ». Cette définition néglige l'essentiel. Pour Leibniz, en effet, le système ne commence qu'avec le dépassement de la nécessité par une harmonie plus secrète de l'ensemble lui-même dans son rapport avec un centre qu'il abrite en lui, et à partir duquel tout s'ordonne au plus haut niveau. Ainsi la *Critique de la Raison pure*, qui n'est d'abord qu'une analytique des conditions de possibilité pour les propositions nécessaires que sont les lois de la nature, exigera pourtant de s'achever en un système par la subsumption « architectonique » des lois particulières de la nature sous des lois de plus en plus universelles. L'achèvement systématique sera, dans la troisième *Critique*, la fonction propre du « jugement réfléchissant ». La distinction kantienne du jugement déterminant et du jugement réfléchissant suppose ainsi le projet leibnizien du système. C'est également pour que la vérité soit de fond en comble système que Hegel entreprendra la tâche de « concevoir » comme sujet ce que les philosophes n'avaient fait jusque-là que « représenter » comme substance. Comme la distinction kantienne des jugements déterminants et des jugements réfléchissants, la tentative hégélienne de penser la substance comme sujet est au service de la détermination de la vérité comme système. Ainsi l'exige le principe de raison dont Leibniz n'avait fait qu'entrevoir la puissance. Car le progrès de l'« idéalisme », celui qui commence avec Kant pour s'achever avec Hegel ou Schelling, sur la philosophie de Leibniz, tient à ce que celle-ci, dira Schelling, demeure dogmatisme. Il entendait par là qu'elle ne cherchait encore qu'à se rapprocher de l'absolu, alors que la tâche de l'idéalisme est, en sens inverse, de le rapprocher de nous dans un savoir plus immédiat qui est proprement le système ³⁴. Avec le système, dit Hegel, l'absolu lui-même « doit être réfléchi ³⁵ », c'est-à-dire se montrer à partir de lui-même comme le soleil en plein ciel, saisissant tout de sa lumière. Leibniz ne pouvait arriver jusque-là. C'est pourquoi il laissait naïvement subsister l'extériorité relative d'une planification divine dans ce que la *Phénoménologie* conçoit enfin selon sa profondeur immanente en le nommant : *die Organisation*. Telle est la vérité spéculative, c'est-à-dire l'absolu même du

33. *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (1925), p. 7.

34. « N'aspire pas à te rapprocher à l'infini de la divinité, mais à la rapprocher infiniment de toi ». Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (Aubier, 1950), pp. 148-149.

35. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (Leipzig, Meiner, 1962), p. 17.

prétendu « plan divin », quand l'esprit est enfin « chez nous ». Le renversement marxiste du système hégélien, comme aussi bien son éclatement dans le sur-système de la volonté de puissance, porteront à son comble l'empire de l' « organisation ». Américanisme et communisme n'en sont parmi nous que des manifestations empiriques particulièrement voyantes.

La création du monde « digérée » en planification totale, la planification pensée comme organisation absolue, l'organisation déployée à son tour jusqu'à la conquête systématique de la terre « au nom de principes philosophiques », constituent les phases d'une époque de l'histoire. Cette époque qui est notre époque, Leibniz en ramasse le secret dans une brève formule qu'il ne peut cependant prononcer sans emphase : *nihil est sine ratione*. L'emphase n'est pas ici vaine grandiloquence, elle est correspondance secrète à la dictée d'un unique *fatum*, et c'est d'un tel *fatum* que la philosophie moderne ne cesse d'entendre et de transcrire la fable. La parole philosophique est la fable du Monde. *Mundus est fabula*.

KANT ET LA NOTION DE *DARSTELLUNG*

Aucun trait n'est peut-être plus caractéristique de la philosophie kantienne que la distinction qu'elle établit entre *connaissance* et *pensée*. Toute connaissance est essentiellement pensée, mais l'inverse n'est pas nécessairement vrai. Il y a des pensées qui ne sont nullement des connaissances.

Il est impossible selon Kant de connaître sans penser, c'est-à-dire sans établir certaines relations « discursives » entre les éléments d'une représentation. Nous pensons par exemple chaque fois que nous nous représentons une dépendance causale, un rapport de moyen à fin, une appartenance substantielle, une interaction des substances, ou encore quand nous procédons à la spécification d'un genre donné, quand nous « subsumons » un cas particulier sous une règle générale, ou quand nous composons en un tout une pluralité de parties. Mais de telles *pensées*, qu'il est possible de dénombrer et de classer selon les formes qu'elles peuvent canoniquement revêtir, ne sont pas pour autant des *connaissances*. Quelles que soient la régularité et même la rigueur qu'il leur arrive de comporter, elles n'en gardent pas moins la gratuité et l'innocence d'un jeu. Il ne s'agit évidemment pas d'un jeu arbitraire, mais d'un jeu soumis à des règles. Toutefois, le respect des règles n'empêche pas le jeu de n'être qu'un jeu.

Or l'ambition de l'esprit quand il pense n'est pas cependant de se contenter de jouer le jeu des représentations, mais de connaître effectivement ce qui lui est présent à titre d'objet. Si l'on ne peut connaître que selon les règles de ce jeu qui est le jeu de la pensée, on ne peut cependant rien connaître si l'on est seulement attentif à ne pas s'écarter des règles du jeu. La philosophie précritique joue très bien le jeu. Descartes démontre comme en se jouant la distinction de l'âme et du corps, la liberté

de l'homme et même l'existence de Dieu, mais, ce faisant, il ne fait guère que jouer, en se laissant prendre à son propre jeu. Spinoza joue le jeu de l'unité de substance et de l'homme éternel, et Leibniz celui de l'harmonie des substances. Cette fois, c'est vraiment le grand jeu. Mais Leibniz ne fait toutefois que nous introduire par là dans la non-contradiction d'un monde enchanté, d'un monde où peut-être il ferait bon vivre, mais qui n'a, dit Kant, « ni sens ni signification », car vivre dans ce monde ne nous fait rien connaître de ce qui nous concerne vraiment, si bien qu'en fin de compte c'est nous qui sommes joués.

Que faut-il donc pour que nous puissions sortir enfin des jeux de la pensée pure et entrer dans le sérieux de la connaissance des choses ? C'est ce que nous apprend la première phrase de la première partie de la première *Critique* : « De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle s'y rapporte immédiatement et auquel tend toute pensée comme au but en vue duquel elle est seulement moyen est l'intuition. » C'est avec l'intuition seulement que l'on entre dans le sérieux de la chose. Mais qu'est-ce que l'intuition ? L'intuition, lisons-nous dans les *Prolégomènes*, est une représentation telle qu'elle dépend immédiatement de la présence de son objet. Contrairement à la pensée, qui par elle-même, reste vide, l'intuition est mise en présence. C'est à une telle manifestation directe de la présence que tend toute pensée, comme au but en vue duquel elle est seulement un moyen. Voilà, dit Heidegger, et il le dit à Marbourg et contre l'« école de Marbourg », ce qu'il faut « s'enfoncer dans la tête à coups de marteau¹ » si l'on veut comprendre quoi que ce soit à la philosophie de Kant. Mais comment l'intuition peut-elle ainsi coïncider avec la présence de son objet ? De deux manières. Elle le peut d'abord dans la mesure où, de son propre fond, elle donne directement naissance à ce qu'elle se rend présent. C'est le cas privilégié de l'*intuitus originarius*, qui est par lui-même *originatio rerum*. Mais elle le peut tout aussi bien dans le cas où, bien qu'incapable de donner naissance à ce qui lui est présent, elle donne cependant accueil à ce qui lui est présent comme objet. A l'intuition qui l'accueille, l'objet n'est pas moins directement présent qu'à l'intuition originaire, bien que d'une manière tout à fait autre. L'objet est présent dans la modalité à la fois singulière et familière d'un *donné* que nous avons d'abord à *laisser être* devant nous, au lieu même de la rencontre que nous en faisons. En d'autres termes, si l'intuition infinie, celle de Dieu, est créatrice de présence, l'intuition finie, celle de l'homme, a pour nature de faire face et d'accueillir comme lui faisant face le don

1. K. M., § 4.

de la présence dans le vis-à-vis sans échappatoire de l'objectivité. Le mot objet dit très clairement cette antiphanie de la présence — que disait plus fidèlement encore le mot aristotélicien δ'ὀντικείμενον, où le *jacio* latin qui jette au visage et fait sauter aux yeux n'est pas encore venu forcer de son insistance la réserve du *χεῖσθαι* grec, qui nomme simplement la chose telle qu'elle s'étend devant nous, comme dans l'*Odyssée*, Ithaque, donc en nous laissant où nous sommes et en demeurant où elle est, bien avant que ne s'exaspère dans notre monde la fièvre incessamment montante de la corrélation sujet-objet, jusqu'à la crispation moderne d'où se déchaîne sans frein l'emportement des sciences à la conquête d'une terre qui, elle, se rétracte à vue d'œil, jusqu'à n'être déjà plus que l'une des planètes du système solaire.

Mais s'il en est ainsi, si seule l'intuition accueillante, dans le cas du moins de la finitude dont nous sommes nous-mêmes un cas, donne réalité à la notion, alors le problème est de savoir comment une notion pure peut s'étoffer intuitivement et, sortant de l'abstrait, nous devenir présence effective et concrète. Le mot qui nomme relativement à la pensée cette présentation intuitive de la chose sans quoi il y a bien pensée, mais non pas connaissance est : *Darstellung*. Ce terme, Kant en fait la traduction allemande d'un nom grec dont la rhétorique, plus que la philosophie², fait usage : *hypotypose*, à quoi répond le latin *exhibitio*. Kant dit encore pour *exhibitio* : *subjectio sub aspectum*. On peut dire que le problème de l'« exhibition » des concepts, c'est-à-dire de leur *présentation* sous un visage est le problème même de la *Critique de la Raison pure*. C'est probablement pour quoi aucun chapitre de la première *Critique*, pas plus que d'aucun autre livre de Kant, ne lui est spécialement consacré. Comment les concepts sont-ils susceptibles de devenir figuratifs et de comporter ainsi cet aspect de vis-à-vis sans quoi nous pensons bien, mais dans l'abstrait et sans être jamais en face de rien ? La réponse à cette question est l'élaboration de la notion kantienne de *Darstellung*.

Pour entrer dans l'étude de la *Darstellung*, citons d'abord deux textes appartenant à un essai que Kant laissa inachevé, mais qui fut publié à Königsberg l'année même de sa mort (1804). Il s'agissait d'une réponse qu'il avait projetée à une question formulée en français et posée en 1788 par l'Académie des sciences de Berlin : *Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et Wolff ?*

2. Bien que l'emploi que fait Aristote du verbe, ὑποτυποῦσθαι au chapitre II du livre Z de la *Métaphysique* n'ait rigoureusement rien de rhétorique, comme l'a montré R. Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche* (La Haye, 1965), p. 58.

Sous le titre : *De la manière de procurer de la réalité objective aux purs concepts de l'entendement et de la raison*, Kant écrit :

« Un pur concept de l'entendement, le représenter comme concevable à même un objet d'expérience possible, c'est lui procurer de la réalité objective et, somme toute, le présenter (*darstellen*). Là où il n'est pas possible d'y arriver, le concept est vide, c'est-à-dire ne suffit à aucune connaissance. Cette opération, quand elle confère directement au concept une réalité objective grâce à l'intuition qui lui correspond, c'est-à-dire quand le concept est directement présenté, se nomme *schématisation* ; si le concept ne peut pas être présenté immédiatement, mais seulement dans ses conséquences, on peut la nommer *symbolisation* du concept. Le schématisation intervient à l'occasion des concepts du sensible. La symbolisation vient au secours des concepts du suprasensible, qui dès lors ne peuvent pas être à proprement parler présentés, c'est-à-dire donnés dans aucune expérience possible, bien qu'ils appartiennent toutefois nécessairement à une connaissance, celle-ci ne fût-elle possible que comme pratique³. »

Mais, dans les suppléments (*Beilagen*) annexés à son texte, Kant écrit :

« Quand à un concept l'intuition correspondante peut être adjointe *a priori*, on dit alors de ce concept qu'il est *construit* ; s'il s'agit seulement d'une intuition empirique, elle n'est, dit-on, qu'un simple *exemple* pour le concept. L'opération d'adjoindre l'intuition au concept s'appelle dans les deux cas *Darstellung* (*exhibitio*) de l'objet ; sans elle (qu'elle soit médiate ou immédiate), il ne peut y avoir aucune connaissance⁴. »

Dans le premier des textes que nous venons de citer, Kant divise dichotomiquement la *Darstellung* en *schématisation* et *symbolisation*. Dans le second, il la divise en *construction* et *exemplification*. Le début du paragraphe 59 de la *Critique du Jugement* correspond à la première division. Mais dans le corps du paragraphe une note évoque la construction sans cependant la nommer. N'est nommée dans cette note que la démonstration. Mais, nous le savons par la première *Critique*, démonstration implique construction : il n'y a en effet que « la mathématique qui contienne des démonstrations, parce qu'elle ne dérive pas sa connaissance de concepts mais de la construction des concepts⁵ ». D'autre part, dans une note de la *Religion dans les limites de la simple Raison*, la symbolisation apparaît à son tour comme une modalité de la schématisation. C'est dire que Kant, malgré son

3. VIII, 260.

4. VIII, 313.

5. T. P., 505 (A 734, B 762).

goût pour les divisions, n'a jamais donné une division définitive du concept de *Darstellung* et que son vocabulaire demeure flottant. Non sans doute parce que la notion de *Darstellung* serait pour lui accessoire, mais au contraire parce qu'elle est au centre même de sa méditation. C'est sans doute pour la même raison que saint Thomas n'a jamais traité de l'analogie d'une manière parfaitement univoque bien qu'il y revienne si souvent. Il sera réservé bien plus tard à Cajetan de préciser et d'ordonner, peut-être à sa façon, ce qui, dans les écrits de saint Thomas, reste encore flottant à ses yeux.

Nous pouvons cependant, d'après les citations précédentes, distinguer dans la philosophie kantienne quatre modalités de la *Darstellung* (*exhibitio*) : l'exemple, le symbole, la construction, le schème. Nous allons les étudier séparément et dans cet ordre qui semble bien être pour Kant l'ordre même de la découverte.

L'exemple est le plus classique et le plus courant des modes de la *Darstellung*. Il consiste à montrer dans l'expérience un objet correspondant à un concept donné. L'exemple est dès lors une preuve de la réalité du concept, « autrement, il demeure toujours incertain si une pensée est telle qu'un objet lui corresponde ou si elle n'est qu'une pensée vide ⁶ ». La grande utilité des exemples est qu'ils « aiguisent le jugement ». Bien que penser soit « connaître par concept », le jugement n'est pas en effet simple affaire de concept, mais suppose la « subsomption » d'un objet empirique sous la règle que lui est le concept. On peut avoir la tête pleine de concepts et manquer totalement de jugement, comme ceux qui, « sachant très bien le général *in abstracto*, sont cependant incapables de distinguer si un cas y est contenu *in concreto* ⁷ ». Kant compare les exemples à ce que Leibniz nommait dans les *Nouveaux Essais* « cette petite machine roulante qui empêche les enfants de tomber en marchant ». Ils sont, dit-il, *der Gängelwagen des Urteils*. Et il ajoute en note : « Le manque de jugement est à proprement parler ce qu'on appelle sottise, et à ce vice il n'y a pas de remède. Une tête obtuse ou bornée en laquelle il ne manque que le degré d'entendement convenable (...) peut fort bien arriver par l'instruction jusqu'à l'érudition. Mais comme alors le plus souvent ce défaut (comme il est dit dans la seconde épître de Pierre) accompagne aussi l'autre, il n'est pas rare de trouver des hommes très instruits qui laissent incessamment apercevoir dans l'usage qu'ils font de leur science ce vice irrémédiable ⁸. »

6. VIII, 313.

7. T. P., p. 149 (A 134, B 173).

8. *Ibid.*

Cependant, si les exemples sont indispensables au jugement dans la mesure où ils mettent sous les yeux une image au moins de la chose sur laquelle ils portent, ils ne sont jamais plus qu'un auxiliaire indispensable à la pensée. *Exemplifier*, comme disait Leibniz, n'est pas encore penser, car, disait-il aussi, « si l'inventeur ne trouve qu'une vérité particulière, il n'est inventeur qu'à demi⁹ ». C'est pourquoi l'exemplification n'est encore qu'une présentation faible. De son côté, dans les *Leçons de logique*, Kant déclare : « Trouver le rapport entre la représentation *in abstracto* et *in concreto* dans la même connaissance, donc entre le concept et sa présentation, par quoi est atteint le maximum de la connaissance en ce qui concerne aussi bien l'extension que la compréhension, en cela consiste l'art de la popularité¹⁰. » Mais la popularité, si elle a son mérite, n'est pas, dans le domaine de la connaissance, le comble du sérieux. Une critique de la raison, lisons-nous dans la deuxième Préface à la première *Critique*, « ne peut en effet jamais devenir populaire, mais il n'est nullement nécessaire qu'elle le soit¹¹ ». Rendre la métaphysique populaire, ce projet qui fut longtemps celui de Kant, il lui faudra se résoudre à l'abandonner.

Ce n'est là cependant qu'un aspect de la question. Il y en a en effet un autre beaucoup plus important. Si sur le plan théorique, l'exemplification reste faible, sur le plan pratique, « les exemples sont contagieux¹² ». Ainsi la métaphysique comme pratique théorique a été historiquement victime du mauvais exemple que lui a donné la mathématique. Car « il ne convient pas à la nature de la philosophie de prendre des airs dogmatiques et de se parer des titres et des insignes de la mathématique, puisqu'elle n'appartient pas à l'ordre de cette science, bien qu'à la vérité elle ait tout lieu d'espérer être avec elle en union fraternelle¹³ ». Que de « faux pas » ne sont-ils pas résultés de cette prétention ! N'est-ce pas en effet au nom des mathématiques que Platon a pu « allumer en philosophie le flambeau du mysticisme¹⁴ » ? Mais il y a plus. Si l'exemple peut pervertir la pratique au sens large, il est encore plus pernicieux pour qui prétend passer par la « porte étroite » de la pratique au sens moral du terme. Combien de moralistes se sont imaginés que l'enseignement de la morale pouvait reposer sur la production d'exemples appropriés ! En réalité, rien n'est plus néfaste. « Car tout exemple qui m'en est proposé doit lui-même être jugé auparavant selon des prin-

9. N.E., IV, 7, § 11.

10. VIII, 407.

11. T. P., p. 26 (B XXXIV).

12. T. P., p. 493 (A 712, B 740).

13. T. P., p. 505 (A 735, B 763).

14. VI, 480.

cipes de la moralité pour qu'on sache s'il est bien digne de servir d'exemple originel, c'est-à-dire de modèle ; mais il ne peut nullement fournir en tout premier lieu le concept de la moralité. Même le Saint de l'Evangile doit être d'abord comparé avec notre idéal de perfection morale avant d'être reconnu pour tel¹⁵. »

Ainsi l'exemple, s'il est indispensable à une connaissance qui prétend se mettre au clair avec elle-même, ses inconvénients dépassent largement ses avantages parce qu'il n'est rien d'originel. La présentation par l'exemple n'est donc pas le sommet de la *Darstellung*. Aristote avait bien raison de dire que l'exemple n'était qu'une « figure de la rhétorique », et non le fond de la philosophie. C'est pourquoi le moment est venu de passer de l'exemple à une autre forme de la *Darstellung*, apparentée à l'exemple mais bien différente de lui : le *symbole*.

Comme l'exemple, le symbole appartient au mode intuitif de la représentation. Il est donc l'une des figures de la *Darstellung*. Mais sa différence avec l'exemple est qu'il n'y a principalement symbole que des concepts qui sont sans exemple, c'est-à-dire des concepts supra-sensibles ; c'est seulement des concepts empiriques qu'il est possible et légitime de donner des exemples. Platon le savait déjà très bien, écrivant dans le *Politique* : « Il y a je crois une chose que le plus grand nombre ignore : pour certains des étants, il existe naturellement certaines ressemblances ; vu que ces ressemblances sont sensibles, il est facile de les remarquer, et il n'est nullement malaisé de les faire voir à qui demande une explication quand on veut la donner sans peine, mais indépendamment du λόγος. En revanche, pour les étants les plus grands et les plus dignes d'honneur, il n'y a pas du tout d'image, œuvrée en clair à l'intention des hommes, et qu'il suffirait de montrer pour remplir, à partir de là et en suffisance, l'âme de qui cherche à savoir, à condition de l'harmoniser avec tel ou tel de nos sens¹⁶. » C'est bien pourquoi quand Platon, dans la *République*, nomme « le dieu », c'est par une suite de négations qu'il le détermine, et non par des prédicats positifs.

Pour Kant également, le concept de Dieu, qui est le prototype des concepts suprasensibles, échappe radicalement à l'intuition. Cela ne veut nullement dire qu'un tel concept soit formé arbitrairement. Bien au contraire. Mais Dieu est sans exemple. Sans doute peut-on parler non sans rigueur de Dieu comme *ens originarium* ou *ens summum*. Mais on ne peut le réaliser par aucune projection en aucune image. Dieu est une pure idée. « Lorsqu'on nomme une idée, on dit beaucoup par rapport à l'objet (comme

15. *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, éd. V. Delbos (Dela-
grave, 1924), p. 115.

16. *Politique*, 285 e-286 a.

objet de l'entendement pur), mais on dit très peu par rapport au sujet (c'est-à-dire relativement à sa réalité sous des conditions empiriques), précisément parce que l'idée, comme concept d'un maximum, ne peut jamais être donnée *in concreto* d'une manière adéquate¹⁷. » Il est absurde d'imaginer que Dieu puisse se manifester empiriquement. D'où la sévérité, que l'on peut qualifier, par antiphrase, d'antikierkegaardienne, avec laquelle Kant évoque, dans le *Conflit des facultés*, le sacrifice d'Abraham. A la prétendue voix divine qui lui ordonnait d'immoler son fils, Abraham, dit Kant, aurait dû répondre : « Ce qui est très sûr, c'est que je ne dois pas tuer ce brave garçon qui est mon fils ; mais que tu sois Dieu, toi qui m'apparais, voilà ce dont je ne suis pas sûr du tout ni ne saurais le devenir, même si c'était du haut du ciel (visible) que descendait ta voix retentissante¹⁸. » Car, « si Dieu parlait vraiment à l'homme, comment pourrait-il jamais savoir si c'est Dieu qui lui parle¹⁹ » ? Le seul exégète légitime de la parole de Dieu est la conscience morale, « parce que la religion est une affaire de la raison²⁰ ».

Si toutefois nous devons fuir comme la peste toute théologie à base de théophanie, vu qu'elle n'est jamais qu'un « anthropomorphisme dogmatique », du moins pouvons-nous nous permettre à l'occasion un « anthropomorphisme symbolique²¹ ». Nous pouvons très bien en effet dire symboliquement que le monde est l'œuvre d'un entendement et d'une volonté suprêmes. Car alors nous n'avons plus la prétention de parler *κατ' ἀλήθειαν*. Nous parlons seulement *κατ' ἀνθρωπον*. Ce qui dès lors se concrétise n'est plus qu'une présentation indirecte qui préserve la pureté du concept de Dieu des conditions de la représentation intuitive. Cette présentation indirecte, qui demeure pour le concept un montage relativement extérieur, Kant la nomme du vieux nom d'*analogie*, nom qui, précise-t-il, « ne signifie pas, comme on l'entend d'ordinaire, une ressemblance imparfaite entre deux choses, mais une ressemblance parfaite de deux rapports entre des choses tout à fait dissemblables²² ». C'est ainsi, écrit-il dans la *Critique du Jugement*, « que l'on peut représenter un Etat monarchique par un organisme vivant quand il est gouverné selon des lois dont la source est au-dedans du peuple, mais par une simple machine (par exemple, un moulin à bras) quand il est gouverné par l'absolutisme d'une volonté unique ; dans les

17. T. P., p. 270 (A 327, B 384).

18. Trad. Gibelin (Vrin, 1955), p. 75.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 80.

21. *Prolégomènes*, § 57.

22. *Ibid.*, § 58.

deux cas, la représentation n'est que symbolique. Car, s'il n'y a aucune ressemblance entre un Etat despotique et un moulin à bras, il y en a une cependant entre les règles d'une réflexion sur ces deux choses et sur la causalité qu'elles mettent en jeu²³ ». Ainsi l'analogie au sens kantien, se bornant à « transporter la réflexion portant sur un objet de l'intuition à un tout autre concept auquel peut-être ne pourra jamais correspondre directement une intuition²⁴ », ne compromet pas la pureté de ce concept. Elle respecte la frontière entre les deux mondes, dont nous connaissons avec certitude la séparation depuis une « très illustre institution de l'Antiquité, celle qui traite du caractère des phénomènes et des noumènes²⁵ ». Kant n'est pas en philosophie un rôdeur des confins et son honnêteté piétiste répugne à toute contrebande. Penser à Dieu comme à un père ne paternalise nullement le vrai Dieu. Ce n'est que symboliquement qu'il nous est paternel. S'il nous est loisible avec Leibniz de dire de lui « qu'il s'humanise, qu'il souffre des anthropologies et qu'il entre en société avec nous²⁶ », c'est exclusivement sur le plan de l'analogie qui garde la distance au lieu de l'abolir.

Toutefois, si l'analogie au sens kantien est essentiellement séparatiste, la séparation qu'elle représente n'est nullement une rupture, car le noumène demeure inséparable du phénomène. Dès lors, « bien que nous devons dire des concepts transcendants qu'ils ne sont que des idées, nous n'irons nullement jusqu'à les considérer comme superflus et nuls²⁷ ». Parmi les idées de la raison, il en existe même une qui, quelque transcendante qu'elle demeure, ne nous en est pas moins intérieure et immanente, à savoir l'idée de la liberté. « Seul le concept de liberté permet de ne pas avoir à sortir de nous-mêmes pour trouver l'inconditionné et l'intelligible relativement au conditionné et au sensible²⁸. » Bien que, pas plus que les autres idées, nous ne puissions la « scruter », la liberté est la seule idée de la raison pure qui puisse être rangée parmi les *scibilia*, et non pas seulement comme les autres parmi les *mere credibilia*²⁹. De cette situation va résulter relativement à l'idée de la liberté une adaptation toute particulière du concept de symbolisme.

Cette adaptation est déjà annoncée énigmatiquement dès la *Critique de la Raison pure*, à la suite même du texte que nous venons de citer, celui où il était dit que les idées de la raison,

23. *Critique du Jugement*, § 59.

24. *Ibid.*, § 59.

25. *Dissertation de 1770*, section II, § 7.

26. *Discours de Métaphysique*, § 36.

27. T. P., p. 271 (A 329, B 385).

28. *Critique de la Raison pratique*, trad. Gibelin (Vrin, 1945), p. 137.

29. *Critique du Jugement*, § 91.

malgré l'impossibilité où nous sommes de les connaître, ne sont cependant « ni superflues, ni nulles ». Non seulement en effet elles ont pour le jugement un usage régulateur, mais on peut déjà pressentir que ces idées « peuvent rendre possible un passage des concepts physiques aux concepts pratiques et de cette manière fournir aux idées morales elles-mêmes un appui et de la connexion avec les connaissances spéculatives de la raison³⁰ ». Ce que toutefois Kant ne dit pas encore dans la première *Critique*, c'est ce qu'il développera seulement dans la *Critique de la Raison pratique*, au chapitre intitulé : *De la typique du jugement pratique pur*. Le bien au sens moral, celui que détermine le jugement pratique dans la mesure où il est pur, se définit essentiellement à son sens comme l'idée d'une liberté agissant exclusivement d'après des lois. Mais rien dans le monde ne peut égaler ce qu'exige de l'homme une telle idée. Aucune action, aucun exemple ne l'a jamais rempli une telle exigence. L'admiration des exemples que l'on peut donner n'est jamais, nous l'avons vu, garantie suffisante de leur pureté morale. Mais, d'autre part, si, comme nous le verrons plus loin, la causalité naturelle est schématisable, aucune schématisation n'est possible pour la causalité par liberté. Aucun regard, s'il est fini, ne peut donc pénétrer intuitivement la sublimité du monde moral. Alors, sommes-nous donc condamnés à ne pouvoir y entrer qu'en aveugles et à tâtons ? Ce serait le cas si, dit Kant, nous n'avions « en main » quelque chose sur quoi nous puissions nous régler intuitivement pour nous conformer à la loi d'une raison à la fois pure et pratique. Mais précisément, ce quelque chose, nous l'avons « en main ». C'est la représentation d'une loi de la nature, telle qu'elle nous est manifeste *in concreto* au niveau même des objets des sens. Une telle représentation comporte, relativement à la loi morale, une valeur que Kant nomme *typique*.

Le *type*, Kant le rapproche de l'exemple, mais encore plus du symbole et de l'analogie : « Le caractère qu'a la volonté de valoir comme une loi universelle pour des actions possibles a de l'analogie avec la connexion universelle de l'existence des choses selon des lois, qui est l'élément formel de la nature en général³¹. » Dans les deux cas, en effet, celui du symbole et du type, il y a « présentation indirecte ». Mais le type est beaucoup plus étroitement lié que le symbole à ce dont il est la *Darstellung*. En ce sens, le *monde étoilé au-dessus de moi* est le type plutôt que le symbole de la *loi morale en moi*. Nous ne pouvons en effet nous représenter la seconde sans une référence explicite au

30. T. P., *loc. cit.*

31. *Fondements...*, éd. cit., p. 165.

premier. C'est pourquoi Kant précise que la raison pure pratique est non seulement justifiée (*berechtigt*) mais même contrainte (*genötigt*) à faire usage de la nature comme *type* du jugement moral. Dans la symbolisation, au contraire, la marge de liberté est beaucoup plus grande. Rien n'y est proprement contraignant. Pour parler le langage de la *Critique du Jugement*, nous pourrions peut-être dire du symbole qu'il n'est que *relatio vaga*, tandis que le type serait plutôt *relatio adhaerens*. Si le symbole est à la fois plus variable et plus humain, le type est plus rigoureux. Dieu n'a sans doute nullement besoin d'une telle référence typique pour comprendre intuitivement le mystère de moralité qui est la raison dernière de la création du monde. Mais peut-être les « esprits finis en général », et non seulement les hommes qui, de plus en plus, n'en sont qu'un cas particulier, en ont-ils essentiellement besoin. Dès lors, le type répondrait à la finitude en général, le symbole appartenant plutôt à la réalisation humaine de la finitude. Ce sont là des questions auxquelles non seulement Kant ne répond pas, mais même qu'il ne pose nullement. Nous ne pouvons cependant pas nous dispenser de nous les poser si nous essayons de préciser la différence entre l'analogie proprement typique et l'analogie symbolique qui reste beaucoup plus flottante que la première.

Si toutefois la moralité comporte un type, il lui appartient aussi d'avoir un symbole. Ce symbole nous est révélé par le paragraphe 59 de la *Critique du Jugement* dont le titre est *De la beauté comme symbole de la moralité*. Là, nous redescendons pour ainsi dire du plan de la finitude en général, auquel s'était haussée la *Critique de la Raison pratique*, les anges n'ayant peut-être pas moins besoin que les hommes du spectacle du ciel étoilé pour former l'idée de la loi morale, à la version proprement humaine de la finitude. Car, si le bien fait loi « pour tout être raisonnable en général », alors que l'agréable attire « même les animaux sans raison », le beau, lui, « n'a de sens que pour les hommes qui tiennent de l'animal, mais sont aussi des êtres raisonnables ». Et ici, Kant s'explique plus amplement dans la deuxième édition où il ajoute : « Toutefois, le beau a du sens pour eux non seulement en tant qu'ils sont des êtres raisonnables comme tels (comme le sont par exemple les esprits), mais en tant qu'ils ont tout aussi bien quelque chose de bestial³² ». Le beau est donc beaucoup plus humain que le bon, presque trop humain. Son rapport à la moralité, qui est le fond de tout, ne peut donc pas avoir la rigueur du type. Reste qu'il s'y rattache selon la modalité plus flottante du symbole. Mais, là, il faut se reporter à la définition kantienne de l'analogie qui est implicite au symbole : il

32. *Critique du Jugement*, § 5.

ne s'agit nullement d'une ressemblance imparfaite de deux choses, mais d'une ressemblance parfaite entre des rapports qui se laissent lire sur des choses tout à fait dissemblables. La beauté n'est pas une apparence qui laisserait transparaître quelque chose de la moralité, au sens où Victor Hugo dira de la nature qu'elle est « une apparence corrigée par une transparence ». Elle n'en laisse à vrai dire rien voir du tout. Pour Kant, la beauté est d'autant plus symbolique de la moralité qu'elle est davantage beauté et non moralité. Sur ce point, il est aux antipodes de Greuze, bien que tous les deux aient vécu au même siècle. Confondre l'œuvre d'art avec une démonstration morale dénote même une certaine « barbarie » dans le goût. « Tout intérêt corrompt le jugement de goût », fût-il l'intérêt moral, qui ne peut être qu'une addition extérieure et pour tout dire un « ornement ». Kant ici pense exactement ce que pensera Nietzsche, qui se croira pourtant aux antipodes de Kant. Mais la beauté qui plaît immédiatement, hors de tout intérêt, grâce à l'éveil en nous d'une liberté en rapport cependant avec une loi, et de telle sorte que l'approbation qu'elle requiert soit représentée comme universellement requise, est symbolique de la moralité qui repose sur les mêmes rapports, le symbole étant, au niveau du sensible, le jeu de ces rapports. Dans la mesure où c'est le symbole qui est lui-même porté par la chose symbolisée et non l'inverse, Kant ira même jusqu'à dire que c'est l'ouverture de l'homme à la moralité qui l'ouvre aussi à la beauté. Là seulement est la « véritable explication du langage chiffré que la nature nous parle figurativement dans la beauté de ses formes ³³ ».

Nous venons d'étudier, parmi les modalités de la *Darstellung*, l'exemple et le symbole, et ce dernier dans son rapport avec cette spécification si originale du symbole qu'est le type. Il nous reste maintenant à examiner les deux autres modalités de la *Darstellung*, dont il faut dire qu'elles n'ont pas été seulement étudiées par Kant, mais qu'elles sont l'une et l'autre des créations originales : la *construction* et la *schématisation* des concepts. A la différence de l'exemple, qui n'est qu'une projection empirique du concept, et du symbole, qui n'en est qu'une présentation indirecte, la construction et le schème sont des présentations directes du concept dans sa dignité de concept, de telle sorte qu'il y devient intuitif sans cependant rien aliéner ni perdre de sa rationalité.

Aucun chapitre de la *Critique de la Raison pure* ne porte le titre de *Construction des concepts*, tandis qu'un bref chapitre

33. *Ibid.*, § 42.

qui passe intact de la première à la seconde édition, malgré le remaniement total de tout ce qui le précède, est intitulé *Du schématisme des concepts purs de l'entendement*. La raison en est certainement que la construction des concepts est la première conquête critique de Kant, celle qui s'accomplit de 1755 à 1769, à la faveur de *mancherlei Umkippungen* comme il dit, et qu'il mentionne lui-même comme ayant abouti à la *Dissertation de 1770*, où apparaît pour la première fois, à ma connaissance, dans son sens technique le mot de construction. *Constructio mentalis* précise Kant³⁴. Lorsqu'en 1781 il publie la *Critique de la Raison pure*, cette conquête est déjà derrière lui. Ce qui compte à cette date, c'est bien plutôt la deuxième conquête critique, celle qu'il développera sous la forme d'une *Analytique transcendentale* dont le chapitre du schématisme est peut-être le centre.

La construction des concepts dont parle cependant çà et là la *Critique* n'est nullement une opération technique qui s'exécuterait à l'aide d'instruments, fussent-ils aussi simples et aussi précis que la règle et le compas. Elle est essentiellement *constructio mentalis*. Tout se passe donc à l'intérieur de la pensée. « Construire un concept, dit Kant, c'est présenter (*darstellen*) *a priori* l'intuition qui lui correspond³⁵. » Et, à la page suivante, il précise : « Il n'y a que le seul concept de la grandeur qui se laisse construire. » L'idée de construction au sens kantien se rattache donc exclusivement à l'emploi des concepts mathématiques.

Pendant plus de vingt ans, Kant a cherché à comprendre quel pouvait bien être le secret de la vérité mathématique telle qu'elle brille aux yeux des hommes avec un éclat auquel prétendent vainement les propositions philosophiques, qui nous laissent d'autant plus perplexes qu'elles prétendent davantage à la vérité. Quand on demande à un philosophe, écrit-il encore en 1763, si un corps se compose ou non de substances simples, le voilà dans un embarras analogue à celui de saint Augustin quand il s'interrogeait sur la nature du temps. Quand au contraire un géomètre veut démontrer que l'espace est divisible à l'infini, il lui suffit d'en appeler à une figure parlante : « Il prend une ligne droite quelconque qui est perpendiculaire à deux parallèles, et il tire d'un point d'une de ces deux parallèles d'autres lignes qui les coupent. Il reconnaît à ce symbole³⁶ avec la plus grande certitude que la division doit continuer sans fin³⁷. » Mais pour-

34. *Dissertation*, Section III, § 15.

35. T. P., p. 493 (A 713, B 741).

36. En 1763, ce que Kant appellera en 1770 construction n'est donc encore que symbole.

37. II, 179 (*Recherche sur l'évidence des Principes de la théologie naturelle et de la morale*, Considération I, § 2).

quoi cette disparité ? A l'époque Kant croit encore que le fort de la géométrie est de procéder par « synthèses arbitraires », prélevées symboliquement sur ce que révèle des choses leur représentation spatiale, alors que la philosophie s'attache à l'éluclidation analytique de tout ce qui est synthèse. Il lui faudra plusieurs années pour comprendre que les synthèses géométriques ne sont nullement des symbolisations arbitraires, mais répondent à une nécessité tenant à la nature même de l'espace qui est moins une chose parmi d'autres que, pour toutes choses, leur foyer de présence, dont les propriétés ne doivent rien aux propriétés des choses. De plus en plus, Kant découvre que c'est le poème de l'espace, son *omnipraesentia phaenomenon*³⁸, qui est le véritable sujet de la géométrie. En 1768, l'espace lui apparaît pour la première fois comme une immensité unique structurée en régions. Un peu plus tard il notera : « L'année 1769 m'a apporté une grande lumière. » Et, en 1770, c'est l'interprétation de l'espace comme forme aprioriquement intuitive de ce qu'il appellera plus tard « réceptivité originaire » et qu'il nomme alors *sensualitas*.

Tout est en place dorénavant pour l'interprétation de l'évidence géométrique comme *constructio mentalis*. C'est le regard du géomètre qui est essentiellement constructeur. Cela ne veut pas dire qu'il assemble des éléments en un tout comme on construit un temple avec des pierres, mais qu'au sens du latin *sternere*, dont le verbe *struere* n'est peut-être, d'après les grammairiens, qu'un « élargissement », il laisse s'étendre devant lui, mais d'une manière primordiale, ce dont l'expérience ne propose qu'une extension secondaire et dérivée. La construction est moins exploitation d'un espace donné qu'apparition originelle de l'espace lui-même dans la pureté de son omniprésence et selon les figures qu'y trace une imagination non pas seulement *reproductrice* mais bel et bien *productrice*, celle que Kant nommera plus tard *synthesis speciosa*. Thalès, laissant paraître en sa figure spatiale le triangle isocèle comme isocèle, procède en constructeur de ce triangle. Dès lors, c'est de sa construction qu'il apprend ce que ne pouvait lui donner aucune analyse du concept de triangle. Le concept de triangle comme concept n'est encore qu'une détermination abstraite de la quantité, autrement dit de la « synthèse de l'homogène », par opposition à la « synthèse de l'hétérogène » qui définit non moins conceptuellement la substance ou la causalité. Dans le cas du triangle, la synthèse de l'homogène est elle-même définie comme « synthèse d'agrégation ». Pour qu'il y ait triangle, il faut en effet qu'un angle *s'agrége* à un autre angle et un troisième aux deux premiers. Comme chaque angle a deux côtés, cela fait au total six côtés. Mais autre chose est de penser

38. *Dissertation de 1770, Section IV, § 22, scolie.*

ainsi le triangle par son concept, autre chose de le voir immédiatement dans l'espace et comme une figure sur laquelle seulement devient évidente cette merveille que le triangle est du même coup un trilatère³⁹. Il faut, disait Leibniz, « un peu d'attention pour voir qu'un polygone doit avoir autant d'angles que de côtés⁴⁰ ». Ce n'est pas de l'attention qu'il faut, dirait Kant, mais bel et bien de la construction, ce qui est tout autre chose. Nous comprenons en tout cas le chemin parcouru entre 1763, lorsque Kant disait encore des mathématiques qu'elles connaissent leurs objets par des symbolisations arbitraires que la philosophie s'attache au contraire à analyser, et 1781 lorsqu'il dit : « La connaissance *philosophique* est la *connaissance rationnelle par concepts* et la connaissance mathématique est une connaissance rationnelle par *construction* des concepts⁴¹. »

Il est aujourd'hui de mode de reprocher à Kant d'avoir situé au cœur des mathématiques la concrétisation intuitive des concepts en quoi consiste ce qu'il nomme construction. Car, dit-on, faire de la géométrie n'est pas concrétiser intuitivement mais au contraire s'abstraire de plus en plus de toute concrétion intuitive en logiciant des systèmes de propositions, ce qui revient à les axiomatiser et à les formaliser. Kant, qui n'en savait pas si long, aurait stérilisé d'avance la philosophie des mathématiques, en les astreignant à un modèle qui ne serait, sous l'invocation d'Euclide, que la transposition en intuition pure de nos habitudes ancestrales. Tout cela est aussi vite dit qu'expéditivement pensé. Ce que les interprétations « logistiques » des mathématiques laissent en effet échapper, c'est peut-être bien ce qu'Henri Poincaré nommait, il y a cinquante ans, le sens d' « une réalité plus subtile qui fait la vie des êtres mathématiques et qui est autre chose que la logique⁴² ». Cette « réalité plus subtile », le mathématicien ne l'a pas toujours thématiquement en vue, bien que ce soit le sens qu'il en a qui le guide, fût-ce à son insu. Ainsi Euclide croyait ne dégager que les propriétés fondamentales des figures. En réalité, quelque chose est sous-entendu en tout ce qu'il dit. Car ce qui caractérise à son insu les propriétés qu'il établit, c'est qu'elles ne sont que les invariants de certaines transformations qui ont elles-mêmes la propriété de former des groupes. Sous la géométrie plus immédiate, il y a ainsi, selon Poincaré, une « géométrie plus profonde⁴³ », dont la première est à son insu tributaire. Tout ce que l'on peut dire, c'est que Kant n'a

39. VIII, 310.

40. *Nouveaux Essais*, IV, 8, § 7.

41. T.P., p. 493 (A 713, B 741).

42. *Science et méthode* (Flammarion, 1940), p. 133.

43. *Ibid.*, p. 158.

pas soupçonné cette « géométrie profonde ». Mais le passage de la géométrie immédiate à la géométrie profonde est bien plutôt celui d'une concrétion plus directement saisissable à une concrétion plus secrète que celui du concret à l'abstrait. Que le véritable fond de l'espace euclidien soit la sous-jacence d'un groupe ou d'un système de groupes ayant pour invariants les propriétés géométriques des figures plutôt que la structure régionale qui suffisait à Kant pour fonder les propriétés que saisit immédiatement l'intuition, cela ne parle pas contre Kant, mais pour lui. Pas de mathématique sans intuition, c'est-à-dire sans un rapport de la pensée à une certaine densité concrète de ce qu'elle étudie mathématiquement. L'axiomatisation des systèmes hypothético-déductifs n'est que l'apparence extérieure de ce qui dans son fond est révélation plus essentielle. Il se pourrait que le regard purement logique ne voie que le dehors des choses mathématiques.

Nous en arrivons maintenant à la dernière des figures de la *Darstellung*. Si pour les concepts empiriques des exemples peuvent toujours être donnés, s'il nous est permis de symboliser les concepts supra-sensibles et même, dans la beauté, celui de la moralité, si le concept de grandeur se prête à la construction, tous les concepts de l'entendement, autrement dit toutes les catégories, y compris celles de la grandeur ou quantité se laissent schématiser. Le mot schématisation, qui sort tout droit du grec, évoque encore plus que les autres l'apparition d'une figure parlante. Ainsi la géométrie schématise son concept de vecteur par une flèche dont la longueur dit ce qu'il a de « scalaire » et la pointe de la flèche ce qu'il a d'orienté. Mais la construction elle aussi était production immédiate d'une figure répondant intuitivement à un concept abstrait. Où donc est la différence entre schématisation et construction, et pourquoi une telle différence ? On peut dire que son établissement répond à l'élaboration de l'*Analytische transcendente*, c'est-à-dire au travail de dix ans qui suit la *Dissertation* de 1770. Cette élaboration revient à son tour à développer par rapport au temps le caractère figuratif que la *Dissertation*, avec son concept de la construction, attribuait au contraire exclusivement à l'espace, bien qu'elle reconnût déjà à la figuration spatiale la portée d'une schématisation. La figure spatiale du concept n'était pas en effet simple *adumbratio objecti*⁴⁴, mais *schema sibi coordinandi*⁴⁵, schème dont la fonction est de se coordonner à lui-même ce qui est seulement procuré par les sens. Mais, alors que la *constructio mentalis* n'était que production du concept comme figure dans l'espace, avec le

44. *Dissertation* de 1770, Section II, § 4.

45. *Ibid.*, Section III, § 15 D.

schématisme « je produis le temps lui-même » pour qu'y prenne figure un concept qui, sans cette production, resterait aussi « vide » que celui de triangle, aussi longtemps qu'il n'est pas construit.

Le pouvoir de l'esprit qui est à l'œuvre dans les deux cas, Kant, dans la *Critique*, le nomme *imagination*. C'est par cette commune origine que la construction et le schématisme sont assez proches l'un de l'autre pour que Kant puisse en 1790 interpréter explicitement comme déjà schématique la construction elle-même. Celle-ci finit ainsi par apparaître comme un cas particulier de la schématisation, entendue comme le travail d'une imagination qui n'est pas à son tour simplement reproductive, mais directement présentative, et hors de laquelle nous n'aurions que « pensée sans contenu » ou « intuition vide de pensée », autrement dit deux termes extrêmes sans connexion entre eux. C'est donc par l'imagination et par elle seulement que sensibilité et entendement peuvent devenir « sources de connaissances ». Elle est pour ainsi dire à l'arrière-plan des deux qu'elle porte l'une comme l'autre à la rencontre l'une de l'autre, unité d'une dualité qui sans elle demeurerait sans « racine commune ». L'originalité de Kant paraît être ici de tourner l'opposition platonicienne de l'intelligible et du sensible à la faveur d'un entre-deux qui n'est cependant peut-être pas un simple intermédiaire entre les deux, comme le tiède entre le chaud et le froid, mais le foyer vivant de leur unité possible, le point d'où seulement la connaissance puisse avoir devant elle (*sich gegenübersetzen*) quelque chose comme lui faisant face (*etwas (...), was dawider ist*). L'intuition ne serait en effet qu'un « ramassis d'impressions » si l'imagination ne « descendait » jusqu'à elles pour en effectuer la *synopsis*. « Que l'imagination soit nécessairement partie intégrante de la perception, voilà ce dont aucun psychologue ne s'est encore avisé comme il se doit ⁴⁶. » Kant précise que ce qu'il nomme maintenant *synopsis*, c'est ce dont il avait traité sans avoir prononcé ce nom dans l'*Esthétique transcendantale*, c'est-à-dire sans avoir encore souligné que les « formes *a priori* de la sensibilité » s'enracinaient dans l'imagination. Il ose maintenant les considérer comme « imaginaires », non pour en affaiblir la réalité, mais pour faire apparaître la synthèse imaginative qui est à l'œuvre en elles originairement. L'espace est ainsi un « produit primitif de notre propre imagination ». Tel est non moins le temps. Mais si l'imagination recueille ainsi les intuitions en leur donnant visage, elle ne les recueille que sous la régulation du concept qui seule peut leur assurer l'« affinité » qui en fait vraiment des objets. L'imagination serait-elle dès lors non moins

46. T. P., p. 134 (A 120, n.).

indispensable à l'usage du concept que, dans la *synopsis*, à la possibilité de la perception ? C'est ce que nous apprend le bref chapitre intitulé : *Du schématisme des concepts purs de l'entendement*.

Le schématisme, avons-nous dit, se distingue de la construction en ce que l'exercice de l'imagination est ici relatif au temps et non plus à l'espace. C'est ainsi que, même si le concept de grandeur peut être construit, c'est-à-dire immédiatement présenté comme figure spatiale, il se laisse également schématiser par le nombre qui, comme représentation embrassant « l'addition successive de l'unité à l'unité », est en lui-même production imaginative du temps et non plus de l'espace. Mais, si le concept de grandeur peut-être construit, il est le seul à pouvoir l'être. Les autres concepts se laissent seulement schématiser. Si en effet ils pouvaient être construits, la science de la nature ne serait plus que pure géométrie. Sans doute, « dans toute théorie particulière de la nature, il n'y a de scientifique, au sens *propre* du mot, que ce que l'on peut y trouver de mathématique »⁴⁷. Mais *contenir* en soi du mathématique et *se réduire* aux mathématiques font deux. La « mathématique des phénomènes » qu'est la physique n'est pas une simple branche des mathématiques, sa tâche n'étant pas d'effectuer des lectures intuitives, mais « d'épeler les phénomènes ». La « loi dynamique du rapport des effets à leur cause » ne contient jamais l'« évidence immédiate » des propositions de la géométrie qui, disait Descartes, se laissent saisir *unico intuitu* — d'une « œillade », dit la traduction⁴⁸. Pour aller de la cause à l'effet, force m'est au contraire d'être « circonspect », c'est-à-dire, « regardant à l'entour, de chercher par un tel regard un troisième terme » qui ne pourra être à son tour que « la condition de la détermination du temps dans l'unité d'une expérience »⁴⁹. Si donc je ne me reporte à la représentation intuitive du temps comme *succession constante*, je n'arriverai jamais à voir comment, à quelque chose = A, quelque chose de tout à fait différent = B peut bien être lié nécessairement. De même, sans fixer le regard sur la représentation non moins temporelle de la *permanence*, je ne verrai rien du rapport de l'accident à la substance, pas plus que de l'action réciproque des substances sans la représentation du temps comme *simultanéité*. Permanence, succession et simultanéité sont les trois visages temporels des rapports dynamiques d'*inhérence*, de *dépendance* et de *concurrence* que les trois concepts de subs-

47. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, préface ; IV, 372.

48. A. T., IX, 101

49. T. P., p. 504 (A 733, B 761).

tance, de cause et d'interaction ne déterminent encore que comme logiquement possibles, c'est-à-dire comme non contradictoires. Autrement dit, ils sont les schèmes de ces concepts. Mais, à la différence des constructions qui sont pleinement intuitives, les schèmes maintiennent, dans l'intuitivité qu'ils procurent aux concepts, un aspect essentiellement discursif. Si, dans une analogie mathématique, lorsque deux termes sont donnés, le troisième l'est tout aussitôt dans son rapport à un quatrième, dans les « analogies de l'expérience », au contraire, même lorsque trois termes sont connus, je ne connais encore avec certitude que le rapport du troisième à un quatrième, et non ce quatrième terme lui-même, que je ne puis demander qu'à l'expérience, ayant cependant « une règle pour l'y chercher et un signe pour l'y découvrir »⁵⁰. D'où l'interprétation des schèmes comme autant de *méthodes* qui ne gardent de l'intuition que ce qu'il faut pour pouvoir « épeler les phénomènes », c'est-à-dire pour chercher dans l'expérience et au fil du temps un phénomène qui soit par exemple à la chute d'un corps ce qu'est à l'échauffement d'une pierre l'action du soleil donnant sur elle, c'est-à-dire sa cause.

L'élaboration de la notion de schématisation est donc directement liée à l'effort de Kant pour se préciser à lui-même le rapport et la différence entre la science mathématique dont, dès 1770, il pensait avoir, dans la construction, surpris le secret, et la « mathématique de la nature » qui, plus encore que la géométrie, devient à ses yeux ce qu'était autrefois la seule géométrie, à savoir : *omnium phaenomenorum fidissimus interpret*⁵¹. Il en résulte que, si en 1770 il n'y avait pour lui d'autre schématisation que celui de la construction, il découvre laborieusement que la construction schématique des concepts n'est pas le tout du schématisation, puisque, des concepts « dynamiques » que suppose la physique, il y a schématisation sans qu'il n'y ait nullement construction. C'est à cette élaboration qu'appartient aussi la promotion philosophique du concept d'imagination, qui n'était d'abord pour lui qu'un pouvoir d'illusion. Quand en 1770 il qualifie l'espace-temps de Newton d'*ens imaginarium*, il n'entend encore l'adjectif qu'au sens de : *pertinens ad mundum fabulosum*⁵². *Ens imaginarium* signifie ici *ens rationis*. En 1781, au contraire, c'est l'espace vrai qui est *ens imaginarium*, mais dans un sens tout à fait positif. Cette fois, *ens imaginarium* et *ens rationis* font deux. Au lieu donc de rester étrangère aux vraies « sources » de la connaissance, l'imagination apparaît comme aussi radicale à l'usage du concept qu'à l'exercice de la sensi-

50. T. P., p 176 (A 180, B 222).

51. *Dissertation*, Section III, § 15 D.

52. *Ibid.*

bilité^{52 bis}. Mais le double enracinement de la sensibilité et de l'entendement dans l'imagination est lié à son tour à la découverte que le lieu d'implantation de cette racine commune elle-même est le temps, pensé dans son essence « d'une manière plus originelle que ne le manifeste sa description provisoire dans l'esthétique transcendentale⁵³ ». On comprend aisément en quoi une telle élaboration a pu fixer l'intérêt de l'auteur de *Sein und Zeit*, au point de l'amener à publier en 1929 une étude confrontant à la première édition la deuxième édition de la *Critique de la Raison pure* sous le titre : *Kant et le problème de la métaphysique*.

L'originalité de Heidegger est ici d'interpréter, à la lumière de la première édition de la *Critique*, l'imagination que Kant nomme « productive », non comme un simple intermédiaire entre le concept et le phénomène, mais comme le terme peut-être ultime de « l'analyse poussée à fond du pouvoir que nous nommons entendement ». Tel est ce que la première *Préface* présente comme l'objet même de la *Critique*. Le *je pense* serait donc, lui-même et dans son fond, un « je me représente figurativement ». Par là seulement nous pouvons passer de la possibilité simplement *logique* du concept à la possibilité *réelle* d'un « objet d'expérience ». Une telle interprétation s'oppose à l'interprétation courante pour laquelle, loin d'être radicale à l'entendement lui-même, l'imagination, même *a priori*, n'est là qu'à son service. Cette interprétation avait été, à la fin du siècle dernier, développée d'une manière particulièrement poussée par l'« Ecole de Marbourg » pour qui le centre de la pensée critique est la *Logique*, la mise en avant de l'*Esthétique* n'étant qu'un trompe-l'œil qu'il importe de dissiper au profit du primat de la *Logique* dans l'ensemble de l'œuvre. La prise de position de Heidegger, lui-même à l'époque professeur à Marbourg, contre l'école de Marbourg, sera dès lors aisément caricaturée en une lecture de la *Critique* à partir de l'*Esthétique*. Telle est la thèse de M. Vuillemin dans un livre apparemment documenté⁵⁴. Heidegger a beau dire que son interprétation ne consiste nullement à mettre en question le primat de la Logique « au profit de l'*Esthétique transcendentale*, mais bien au profit d'un questionnement qui reprend sur une base plus originelle le problème de l'unité essentielle de la connaissance comme ontologique et de sa justification⁵⁵ », M. Vuillemin n'en a cure. Il

^{52 bis}. N'est-ce pas en effet l'imagination en tant que pure qui est évoquée au § 13 de la *Déduction* comme *der innere Quell des reinen Anschauens und Denkens* ? (A 86, B 118).

⁵³. K. M., § 10.

⁵⁴. *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*, (P. U. F., 1954).

⁵⁵. K. M., § 15.

préfère en effet l'omettre opportunément pour d'autant mieux composer son roman dont Heidegger est l'un des personnages. Il y apparaît en effet, ou plutôt il y est démasqué comme le troisième traître d'une triple félonie, les deux premiers étant Fichte et ... Hermann Cohen. Mais en quoi consiste la félonie des traîtres que s'invente à lui-même M. Vuillemin ? A avoir par trois fois discrédité l'homme à l'avantage de l'Eternel. C'est ainsi que, sur la piste de Fichte et d'Hermann Cohen, l'auteur de *Sein und Zeit* aurait, contre l'histoire, proclamée éternelle la temporalisation elle-même. « Par ce biais », paraît-il, Heidegger « sauve Dieu » (*sic*)⁵⁶.

Pour en revenir de ces fantaisies d'érudition à la simple lecture d'un texte pourtant bref, posons l'unique question que soulève l'interprétation de Heidegger. L'imagination, qui constitue la source du schématisme, est-elle pour Kant le terme ultime qu'atteint « l'analyse poussée à fond du pouvoir que nous nommons entendement », comme il ose le dire dans la première édition de la *Critique* quand il écrit en italiques : *L'unité de l'aperception, dans son rapport à la synthèse de l'imagination, voilà l'entendement*⁵⁷ ? Ou n'est-elle qu'un simple intermédiaire entre l'entendement et la sensibilité, comme elle le devient dans la seconde édition, où nous lisons que c'est l'unité de l'aperception qui constitue « le point le plus élevé auquel il nous faut rattacher tout usage de l'entendement ». A quoi il ajoute aussitôt, comme pour écarter d'autant plus décisivement ce qu'avait pourtant dit la première édition : *ja, dieses Vermögen ist der Verstand selbst* — « oui, c'est bien ce pouvoir qui est l'entendement lui-même »⁵⁸. La « synthèse de l'imagination » n'est plus dès lors ce à quoi « se rapporte l'unité de l'aperception » ; c'est bien plutôt celle-là qui se rapporte à celle-ci. Le renversement est ici patent. Nier la discordance des deux textes est refuser de lire. C'est donc cette discordance qu'il faut interpréter. L'exégèse de Marbourg se borne ici à dédaigner la première édition de la *Critique*, tenue pour trop « psychologique ». Kant ne s'y serait pas encore délivré de son envoûtement par Tetens. La seconde édition serait au contraire plus « logique ». Ce n'est, dit Heidegger, ni l'un ni l'autre. Mais « la seconde édition a tranché en faveur de l'entendement pur contre l'imagination pure afin de sauver la suprématie de la raison »⁵⁹. Dans la marge de son propre exemplaire de la *Critique*, Kant, ayant laissé passer d'une édition à l'autre l'affir-

56. *Op. cit.* p. 295.

57. T. P., p. 133 (A 119).

58. 2^e déduction, § 16, T. P., p. 111 (B 134).

59. K. M., § 31.

mation que l'imagination était une « fonction inapparente, mais indispensable de l'âme⁶⁰ », substituée à « fonction de l'âme » : « fonction de l'entendement ».

Ainsi l'imagination, loin de constituer le trait le plus original de la connaissance elle-même, *racine* peut-être des deux *souches* que sont l'entendement et la sensibilité, n'est plus qu'un trait d'union entre le premier et la seconde, trait d'union à son tour aussi ambigu que la chauve-souris de La Fontaine :

Je suis oiseau, voyez mes ailes...
Je suis souris, vivent les rats !

Mais la raison a triomphé et l'imagination est asservie. Le triomphe de la raison, pour M. Vuillemin, suppose par surcroît la défaite de Heidegger. C'est bien pourquoi il le réfute sans trop le lire, ayant appris de maîtres éminents que, dans la philosophie de la raison, autrement dit le cartésianisme, Heidegger ne voit qu'« un déplorable accident qui a retardé l'avènement de la seule vraie philosophie, qui est l'allemande⁶¹ ». Kant, bien sûr, n'en demande pas tant. Mais ayant corrigé son propre texte, il n'en maintient pas moins sans changement, dans la seconde édition de la *Critique*, le chapitre du schématisme, bien que celui-ci, note Heidegger, montre *deutlich genug* que les « corrections » introduites laissent cependant intacte la thèse qu'il évite maintenant de faire sienne, celle de la radicalité de l'imagination non seulement à la perception, mais aussi à l'entendement. Tout est en apparence rentré dans l'ordre, et le lecteur n'a plus qu'à s'en tirer comme il peut, Kant ne s'étant pas avisé qu'il aurait un jour pour lecteur Heidegger.

Mais enfin, pourquoi celui-ci tient-il tant à privilégier la première édition de la *Critique* sur la seconde ? Tout simplement parce que la radicalité de l'imagination à l'entendement constitue à ses yeux le fond même de la finitude de l'homme, qui est, dit-il aussi, « ce dont Kant avait entrepris la conquête⁶² ». Dans une note de sa copieuse Préface au *Kantbuch* de Heidegger, M. de Waelhens nous invite à douter que tel ait été le sens de l'entreprise kantienne. Car comment comprendre dès lors que Kant ne traite de la connaissance humaine que dans son contraste avec la connaissance divine qui serait le fond de la connaissance en général, « ainsi que Heidegger le reconnaît lui-même » ? Il est certes clair que Kant, au contraire de Rousseau quand celui-ci nous dit en commençant : « C'est de l'homme que j'ai à

60. T. P., p. 93 (A 78, B 103).

61. Cette énormité est de M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, 318.

62. K. M., § 45.

parler », ne commence pas en déclarant : « C'est de la finitude de l'homme que j'ai à parler. » Ce dont il traite, c'est bien plutôt de la *synthèse* « pour laquelle c'est toute la *Critique* qui est là ». Mais la *Critique* n'en est pas moins « étude de notre nature intérieure⁶³ ». Et là, le souci qu'a Kant de distinguer, à propos de celle-ci, de la notion de borne (*Schranke*), la notion de limite (*Grenze*) manifeste insolitement l'originalité de son analyse, si on la compare à toutes les doctrines antérieures de la finitude, la philosophie grecque exceptée.

Jusqu'à Kant, en effet, la finitude de l'homme est couramment interprétée comme un simple bornage. Avec lui au contraire bornage renvoie à limitation. Les deux termes ne sont nullement synonymes. La borne frappe d'impuissance tandis que la limite frappe d'interdit. A un esprit borné, c'est l'espace même qui manque pour aller plus loin qu'il ne va. La limite au contraire laisse s'ouvrir au-delà d'elle un autre espace, mais celui-ci est espace interdit. Halte-là ! dit la limite, car, si vous continuez à avancer, ce ne peut être qu'à vos dépens, même si vous croyez entrer dans la Terre promise. La Terre promise de la métaphysique, c'est celle que Leibniz nommait, en écho à Platon, le « monde intelligible des substances ». Telle est bien, pour Kant aussi, la Terre promise, mais une limite nous en sépare. Les substances, nous ne manquons pourtant pas de concepts pour les penser à fond. Nous ne sommes donc nullement *bornés* à leur égard comme lorsque Hume déclarait n'y rien trouver d'original à comprendre. Kant au contraire les *comprend* très bien. C'est seulement à les *connaître* que notre entendement est naturellement impropre, à cause d'une limite qui le lui interdit. Mais là n'est encore que le sens négatif du concept kantien de limite, qui a aussi un sens essentiellement positif. La limite n'est pas seulement le *nihil ulterius*⁶⁴ de la connaissance, l'extrémité à laquelle elle cesse, mais ce à partir de quoi elle commence au sens où l'on pouvait lire, au temps de la Révolution, quand on arrivait au Rhin en partant de l'Est : Ici *commence* le pays de la liberté. 'Η μὲν γὰρ ἀρχὴ πέρας τι, disait Aristote : tout commencement a quelque chose de la limite⁶⁵. L'entreprise critique d'une délimitation (*Grenzbestimmung*) de la raison pure l'ouvre dès lors à son horizon. Elle se donne pour tâche de l'établir dans ses droits, ce qui est la poser en ce qu'elle a de propre, plus qu'elle ne lui impose de ne pas s'étendre jusqu'où elle n'a que faire. C'est en ce sens qu'« en toutes les limites, il y a aussi quelque chose de positif (...), tandis que les bornes

63. T. P., p. 485 (A 703, B 731).

64. T. P., p. 319 (A 395).

65. *Mét.* IV, 1022 a 12.

ne contiennent que des négations⁶⁶ ». Mais cette positivité de la limite, à partir de quoi la connaissance comme finie éclôt en elle-même et dans son articulation (*Gliederbau*) propre, est que l'étant lui apparaît dans la figure de l'objet. Ainsi, dira Schelling, dans son *Essai sur le rapport des arts plastiques à la nature* (1807) : « La plastique, au sens le plus exact du mot, dédaigne de donner à son objet un espace emprunté au dehors : son espace, il le porte en lui⁶⁷ ».

Le mot *objet*, bien que Kant ne se prive pas de l'employer uniformément pour désigner n'importe quoi, il l'entend cependant pour la première fois d'une oreille nouvelle. Est objet ce dont la présence nous saisit à l'encontre dans la modalité adverse de l'apparition qui nous appelle à lui correspondre, sans qu'au grand jamais nul ne puisse, en remontant en deçà d'elle, se dégager du vis-à-vis qu'elle propose incontestablement. Plus originelle que toute *antériorité* est que déjà l'étant nous fait face de partout à partir de lui-même et ainsi *apparaît*, qu'il s'agisse des choses les plus proches ou de ce qui s'en éloigne à perte de vue dans l'ampleur ouverte d'un paysage où de nouveaux visages ne cessent de percer. C'est en cela que la chose est *ob-jet*. Mais c'est par là aussi que la connaissance de l'homme peut être dite *finie*. Elle ne l'est pas négativement, en tant que déficiente de l'entendement divin, dont le privilège serait de posséder immensément les mêmes facultés qui sont chez nous, disait Descartes, « fort petites et bornées⁶⁸ ». Elle l'est positivement et en tant que les mêmes choses lui sont, dès le départ, autrement présentes qu'à l'entendement divin « par la représentation duquel les objets eux-mêmes sont produits⁶⁹ ». Finie est donc la connaissance en tant qu'essentiellement *réceptive* de ce dont pour Dieu elle est *productive*. Réceptivité d'autre part ne signifie plus que nous serions involontairement frappés de certaines impressions sensibles qui n'auraient d'existence qu'en nous, mais que les objets qui s'annoncent dans ces impressions se dressent (*stehen*) eux-mêmes devant nous (*dawider, gegen*), s'annonçant comme objets dès l'impression que nous en avons. Si pour Kant la réceptivité de la connaissance humaine est essentiellement la sensibilité, celle-ci est déjà dans son fond représentative de l'objet, et donc rapport à lui, l'objet, qu'elle a toujours *devant* elle et que jamais elle ne résorbe *en* elle en tant que simple impression. Objet est par exemple ce tableau qui sous mes yeux s'étend en surface jusqu'à ses limites, avec

66. *Prolégomènes*, § 57.

67. Schelling, VII, 308.

68. *Méditation IV*, A. T., VII, 55, ligne 20.

69. 2^e déduction, § 17, T. P., p. 116 (B 139).

telle coloration et dans tel éclairage, ayant d'autre part telle dureté et telle consistance. Loin que les sensations naissent des organes des sens conformément, disait Hume, à leur « anatomie », les organes des sens sont déjà au service de la sensibilité comme réceptivité. Plus originelle que les appareils sensoriels et les impressions psychiques qu'on leur rapporte communément est la vocation réceptive de la sensibilité à l'égard de ce qui, dans l'Ouvert, lui fait face, le soleil par exemple, tel que la sensation le voit non pas « en elle », mais, disait Platon, « dans son séjour à lui ⁷⁰ ». C'est par là essentiellement que Kant, ébranlant du même coup l'« idéalisme empirique » de Hume, pour qui les perceptions des choses pourraient bien n'être qu'un « simple jeu du sens interne », et le « réalisme transcendantal » selon lequel l'homme serait un diminutif du « représentant idéal de la connaissance absolue ⁷¹ » « se porte immédiatement au dialogue avec Aristote et Platon ⁷² ». Car avec lui s'ouvre à nouveau, du moins à l'usage de l'homme, la contrée où les Grecs éprouvèrent la présence des choses qui leur apparurent jadis dans l'émerveillement d'une rencontre dont toute philosophie demeure lointainement l'écho.

Connaissance divine et connaissance humaine ne diffèrent donc nullement en ce que la seconde connaîtrait plus superficiellement ce que seule la première peut connaître à fond, mais en ce qu'incontournablement l'une rencontre comme objet ce qui pour l'autre ne peut exister qu'en tant qu'elle le produit originellement, c'est-à-dire sans que rien encore soit déjà *devant* elle. Telle est l'interprétation kantienne de la *chose en soi*. C'est pourquoi Kant écrit : « La différence entre les concepts d'une chose en soi et de la chose dans le phénomène n'est pas objective mais seulement subjective. La chose en soi n'est pas un autre objet, mais une autre relation (*respectus*) de la représentation au même objet ⁷³ ». Cela revient à dire en toute rigueur : la chose en soi n'est pas un autre objet, car le phénomène, et lui seul, est objet. Le phénomène n'est donc nullement un voile derrière quoi autre chose se dissimulerait pour faire des siennes en cachette. Il est l'une des mesures *diamétrales* de la présence même des choses, dont une autre mesure et non moins diamétrale est leur présence comme choses en soi, c'est-à-dire relativement à une autre intuition que la nôtre, intuition dont nous ne pouvons rien dire, sauf qu'elle est créatrice de ce qui nous est à nous seuls, disait Valéry, « spectacle adverse ⁷⁴ ».

70. *Rép.*, VII, 516b.

71. Husserl, *Ideen I*, p. 315.

72. *K.M.*, § 2.

73. *Opus posthumum*, éd. Adickes (Berlin, 1920), p. 653.

74. *Variété I*, p. 191.

Mais, si nous ne savons rien des choses en soi, Dieu n'est pas moins inscient du phénomène. Celui-ci lui est aussi inconnaissable qu'à nous la chose en soi. Dès lors, *chacun sa vérité*. Aucune des deux n'a besoin de l'autre. La pire présomption est cependant pour l'homme de prétendre au passage de la ligne à partir de laquelle seulement commence dans le phénomène un monde de l'objet. « D'après la *Critique*, tout ce qui se manifeste en vis-à-vis est à son tour du vis-à-vis ⁷⁵ ».

A cette présence en vis-à-vis qui est le sens de l'objectivité telle que l'entend Kant répond, de notre part, la « réceptivité originaire » que nous est la sensibilité. Mais recevoir, rappelons-le, n'est pas pour Kant subir involontairement, c'est dès le départ éprouver comme adverse ce qui s'annonce devant nous. Le rapport à l'objet qu'abrite en elle la connaissance en tant que réceptive est donc celui-là même dont Heidegger nous dit, dans sa méditation *De l'essence de la vérité* : « Il se déploie en un retrait devant l'étant afin que lui, l'étant, en ce qu'il est et comme il est, se manifeste, et que ce soit de lui que prenne mesure la représentation qui se règle sur lui ⁷⁶ ». Un tel retrait devant l'apparition qui la laisse s'offrir en lui cédant la place, c'est peut-être ce que nous dit secrètement le grec *εἰκών*, si ce nom se rattache au verbe *εἵλειν* ⁷⁷ qu'Homère emploie volontiers pour évoquer une marque d'honneur :

Vers lui, quand il entra, tous les yeux se tournèrent.

Pour qu'il puisse monter au siège paternel, les Anciens firent place
[(*εἵλεον*)] ⁷⁸

Ainsi paraît Télémaque, revêtu de la grâce qu'il tient d'Athéna, au milieu de l'assemblée qui, à son passage, s'écarte. A *εἰκών* répond d'un côté le latin *imago* et, d'un autre côté, l'allemand *Bild*. Mais *imago* parle à partir du verbe *imitari*, auquel il doit, dit saint Thomas, jusqu'à son nom. L'image n'est ainsi que l'imitation d'un modèle en quoi, remarquera Bossuet, elle « dégénère toujours de la vivacité de l'original ». *Bild*, au contraire, ne répond à image qu'entendu au sens dérivé d'*Abbild* ou de *Nachbild*. Le sens propre de *Bild* est *tableau* beaucoup plus qu'*image*, le tableau demandant du recul pour apparaître en son ensemble sans qu'il soit nécessairement à l'image de rien. C'est ainsi, selon Kant, que l'*Einbildungskraft*, bien qu'il lui fasse correspondre le latin *imaginatio*, organise d'une part en un *tableau unique* le divers fourni par l'intuition, tandis qu'à

75. Réponse à Eberhard, VI, 27.

76. W. W., § 4.

77. Heidegger, *Sprache und Heimat, über Joh. P. Hebel*, 1964, p. 114.

78. *Odyssée*, II, v. 13 sq.

l'autre bout de la connaissance elle transpose figurativement les concepts en schèmes. Dans les deux cas, l'essence de ce qui est *Bild* est de donner à voir ce qu'il manifeste, à quoi place est laissée pour qu'il se manifeste, et non de faire écran devant lui en recouvrant l'original d'une simple image de celui-ci. Pascal disait, dans son inexpérience du métier de peintre : « Quelle vanité que la peinture qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux ⁷⁹ ». L'œuvre du peintre, pensait au contraire, plus d'un siècle avant, Albert Dürer, ne *ressemble* pas, mais *révèle*. « Car c'est en vérité que l'art y est, dans la nature ; celui qui, par son trait, sait l'en faire sortir, il le tient ⁸⁰ ». De même que l'art de peindre ne consiste pas à dépeindre ce qui serait déjà là, mais ouvre en lui un monde de la présence, de même le schématisme du concept donne à celui-ci une présence qui, sans le schème, retombe à l'insignifiance d'une « tautologie manifeste ⁸¹ », surtout là où le concept prétend logiquement déterminer, au-delà du simple possible, l'existence et même la nécessité de son objet. Car, si la possibilité n'était que ce qu'elle est logiquement, à savoir la non-contradiction du concept, l'existence à son tour se réduirait à un simple « complément », la négation de ce complément n'étant nullement contradictoire, tandis qu'elle le devient dans la nécessité. Mais, avec la transposition intuitive des concepts qu'est, par l'*Einbildungskraft*, le schématisme, tout devient radicalement autre. Car le rapport à l'intuition et à ses « conditions » permet de déployer *a priori* les mêmes concepts dans la contrée de l'*expérience*, et comme la « vérité transcendante » de celle-ci, telle qu'elle « devance en la rendant possible toute vérité empirique » ⁸².

Rien n'est donc plus radical au concept que le schématisme du concept comme manifestation de celui-ci en une figure intuitivement sensible qui, d'avance, l'inscrit dans le phénomène, à la mesure duquel seulement l'être même des choses s'annonce adversativement dans sa présence. Une telle *épiphanie de la présence*, voilà ce qui, à l'aube d'un monde, avait porté les Grecs et eux seuls au comble de l'émerveillement. C'est comme *εἶδος*, comme présence adverse et donnant à voir que, pour Platon, l'être lui-même s'ouvrit en clairière dans l'étant. Pour Platon cependant l'*εἶδος* est essentiellement *ἀσχημάτιστον* ⁸³. Nous pourrions traduire : *non figuratif* — alors que pour Kant il lui appartient avant tout d'être *σχήμα*, c'est-à-dire figure.

79. *Pensées*, éd. Brunschvicg, § 134.

80. *Hzw*, p. 58.

81. T. P., p. 221 (A 244, B 302).

82. T. P., p. 155 (A 146, B 185).

83. *Phèdre*, 247 c.

Une telle opposition ne relève cependant que d'une optique de premier plan. Par *schème*, Platon n'entendait en effet que l'apparition la plus extérieure, celle dont le dessin ne cesse de flotter. Le schème est donc pour lui « obscurcissement » de l'εἶδος. Pour Kant, au contraire, le schème n'est plus simple *adumbratio conceptus*, ombre portée sur le concept ou écho déficient de celui-ci. Il en est *das reine Bild*, la présentation originale. Pour parler comme Hegel, nous pourrions dire : *das reine Selbst*⁸⁴, la pure ipséité. Car *Bild* et *Selbst*, loin de s'opposer disjonctivement, se répondent ici au plus proche. Qui n'entend pas que, selon Kant, *Bild* a le sens d'*exhibitio originaria* et non pas *derivativa*⁸⁵, donc que ce qui, dans le cas du concept, surgit et s'offre comme *Bild*, c'est le *visage* même et non pas seulement une *image* de celui-ci, ne fait que rester à la traîne sur le chemin « non encore frayé » de l'analyse critique qui, retour à la source, reprend, au beau milieu des temps modernes, la question même qui s'abritait énigmatiquement dans l'interprétation plus matinale de l'être de l'étant comme εἶδος. Si les concepts ne reposaient que sur les lois de la pure logique, si avec eux nous n'étions pas dès le départ déjà en vue de ce qui nous regarde, nous ne serions pas ceux dont tout le partage, dira Rilke, est en vérité celui-ci :

gegenüber sein
und nichts als das und immer gegenüber.⁸⁶

Ce n'était là, pour le poète, qu'un partage funeste auquel il opposera, dans les *Quatrains valaisans*, le délice des *Chemins qui ne mènent nulle part* :

chemins qui souvent n'ont
devant eux rien d'autre en face
que le pur espace
et la saison.

De tels chemins sont, selon lui, ceux de l'*Ouvert*, familiers seulement au « libre animal » qui seul est *dans* le monde, alors que nous ne sommes jamais que *devant* lui. Pour Kant, au contraire, ce que Rilke nommera l'*Ouvert* a un tout autre sens. C'est avec lui que s'ouvre enfin, comme il s'ouvrit aux penseurs grecs, le domaine à l'intérieur duquel seulement il nous appartient de « trouver pour la connaissance quelque chose qui lui corresponde⁸⁷ » ou, dira encore plus sobrement Hölderlin dans

84. *Wissenschaft der Logik* (Stuttgart, 1936), II, 59.

85. VIII, 54.

86. *Duineser Elegien*, VIII.

87. T. P., p. 117 (A 104).

les *Remarques* qu'il publia, l'année même de la mort de Kant, en annexe à ses traductions d'*Œdipe* et d'*Antigone*, à travers lesquelles il cherchait, sur le chemin de Sophocle, le sens même de toute tragédie, *etwas treffen zu können*, de « pouvoir rencontrer quelque chose ». Car tel est, ajoutait-il, ce dont nous sommes essentiellement désertés, tant « la vacance du partage, le δύσμορον, est notre faible⁸⁸ ».

Si nous en revenons maintenant à l'analogie entre *construction* et *schématisation*, ou plutôt à l'élargissement de la première qu'est le second, nous nous bornerons à rappeler que Kant raisonne ainsi : si la merveille des concepts géométriques est qu'ils sont constructibles, c'est parce qu'ils sont directement figuratifs. Mais ils ne le sont que pour être originairement réceptifs par leur appartenance à l'intuition spatiale et à l'imagination que l'intuition abrite en elle. Autrement, ils demeurent dans la tautologie du logiquement possible, et alors, adieu la géométrie. De même, si les autres concepts, ceux qui déterminent les objets, non seulement par la synthèse mathématique qu'abrite en elle l'intuition spatiale, mais dans leur existence, doivent nous être non moins présents, ce ne peut être que pour la même raison, à savoir pour être, eux aussi, en état de « réceptivité originaire » par leur rapport à une intuition aussi pure que l'intuition spatiale — ou alors, adieu la physique. Mais quelle intuition ? Il n'en reste plus qu'une, à savoir l'intuition du temps. Qui ne pense dans son principe la substance qu'à la manière d'Aristote et avec lui de toute une tradition, à savoir comme un quelque chose qui peut logiquement être le sujet de la proposition, mais sans jamais pouvoir être prédicat dans aucune, le voilà bien avancé ! Mais qui a jamais pensé la substance seulement ainsi ? Aristote lui-même, la déterminant non seulement comme

88. Husserl, dans la sixième des *Recherches logiques*, aborde à nouveau la question de l'intuitivité du catégorial à la faveur d'un « élargissement du concept d'intuition » (t. III, p. 142). Mais dans son analyse rien ne subsiste plus de l'interprétation de Kant (à qui manque, dit-il (p. 203), « le concept authentiquement phénoménologique de l'*a priori* »), c'est-à-dire de l'interprétation de toute intuition à partir de la sensibilité comme « réceptivité originaire ». D'où l'idée proprement husserlienne d'une intuition comme « originairement donnante » (*Ideen I*, p. 36), alors que pour Kant l'intuition est moins *donnante* qu'elle ne se *laisse donner* ce qui lui apparaît, et qui ainsi s'annonce comme objet pour une connaissance essentiellement finie, c'est-à-dire pour laquelle au grand jamais Dieu ne peut être l'homme lui-même comme « infiniment lointain » (*Krisis*, p. 67). Si Husserl et Kant paraissent parfois dire la même chose, c'est cependant en sens inverse l'un de l'autre qu'ils parlent. L'intuition originairement donnante de Husserl est bien plus proche de l'intuitus cartésien, transposé en « *idée régulative* infinie » (*Méditations cartésiennes*, tr. fr., Vrin, 1947, p. 46) que de l'*Anschaung* kantienne, éprouvée comme finitude radicale.

ὑποκείμενον, mais aussi comme ὑπομένον, ne s'y représentait-il pas, sans l'avoir formulé plus expressément, la permanence, de quelque chose dans la débâcle de tout le reste ? Or, qu'est-ce que la permanence, sinon une détermination du temps ? Kant dès lors n'invente rien. Il ne fait qu'aller pour la première fois *zur Sache selbst*, droit à la question. Mais où ? Il le précise lui-même dans une phrase sans défaut que Heidegger cite au § 6 de *Sein und Zeit* : *là où ce qui est en question se voile en un profond retrait*. C'est pourquoi il nous dit aussi que le schématisme des concepts de l'entendement « est un art qui s'abrite dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme à la nature pour l'exposer à découvert devant les yeux ⁸⁹ ».

L'unique question reste de savoir si l'imagination qui est ici en cause ne sera pour lui qu'une « fonction de l'entendement », ou si, elle est bel et bien une « fonction de l'âme » dont l'entendement lui-même, comme « pièce » de la connaissance finie, suppose la radicalité. Une telle finitude éclate déjà dans la *construction* qui fait de la figuration spatiale l'essence même du concept de grandeur. Un aphorisme d'origine pythagoricienne disait : Ἄελ ὁ θεὸς γεωμετρεῖ, le dieu ne cesse de géométriser. La philosophie kantienne, dès 1770, renverse la formule. Au grand jamais Dieu, s'il est Dieu, n'est géomètre. Mais la géométrie, aux yeux de Kant, n'est encore qu'un savoir de premier plan, la physique étant plus profonde. C'est pourquoi, en 1770, il en exceptait encore les concepts de sa première conquête critique pour leur attribuer seulement le caractère de *cognitio symbolica*, celui qu'avant 1770 il avait d'abord étendu jusqu'aux concepts de la géométrie elle-même. Mais, ce que l'étude du schématisme lui apprend, c'est que la physique n'est pas plus science divine que la géométrie. Si Dieu n'est jamais géomètre, il n'est pas non plus physicien, car la schématisation des concepts lui est aussi étrangère que leur figuration géométrique. Ni géomètre, ni physicien, le Dieu de Kant, nous l'apprendrons en 1790, n'a même pas de goût. La beauté de la nature et celle que reflète jusqu'à nous l'œuvre d'art lui sont aussi insipides qu'à l'œcuménisme moderne. Il n'y a qu'un point où se rencontrent pour y coïncider la finitude humaine et l'infinitude divine, c'est la représentation de la loi morale. D'où la phrase qui donne son départ à la *Fondation*, projetée en 1785, en vue de la *Métaphysique des mœurs* : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même somme toute hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour

89. T. P., p. 153 (A 141, B 180).

bon, si ce n'est seulement une VOLONTÉ BONNE ». Une telle condition, précise Kant dans la *Critique de la Raison pratique*, « ne se restreint pas à l'homme seulement, mais s'étend à tous les esprits finis en qui résident raison et volonté ; plus encore elle englobe même l'Être infini comme intelligence suprême⁹⁰ ». S'il en est ainsi, pour que ce qui, à l'homme et à lui seulement, est devoir, soit cependant rigoureusement identique à ce que tout autre esprit supérieur à lui, fût-il Dieu lui-même, ne puisse que concevoir et approuver comme bon, il faut bien que l'entendement humain, par le système de ses concepts, soit en quelque sorte *ισόθεος*. N'est-ce pas la raison secrète pour laquelle, dans la deuxième édition de la *Critique*, Kant affaiblit, au profit de l'entendement, le rapport qu'il avait affirmé dans la première entre l'entendement et l'imagination ? Cette fois, l'imagination est au service de l'entendement. Mais non pas dans la première édition, où nos concepts sont essentiellement des schèmes. Dès lors, leur rapport aux pensées de Dieu n'est plus qu'un rapport d'homonymie, comme il le fut pour Maître Eckart, qui n'osait même dire de Dieu qu'il *est* : *Deo non competit esse*. Si la schématisation est radicale au concept, c'est en effet dès le départ que Dieu et l'homme se disjoignent pour que les hommes deviennent dès le départ ces « rois de la finitude » qu'avait, dans un poème de jeunesse, salués Hölderlin

Rois de la finitude, debout !

Peut-être est-ce là que réside le plus secret du rapport de Hölderlin à Kant, dont il nous dit qu'il ne cesse de revenir à lui quand il se sent dans la détresse, s'éloignant par là des « amis » qui lui furent un temps si proches, et que peut-être, énigmatiquement, il nomme encore, après son voyage à Bordeaux, dans l'hymne dont le titre est *Andenken - Mémoire* :

Mais où sont les amis, Bellarmin
Et ceux du voyage ? Plus d'un,
La pudeur le retient d'aller jusqu'à la source.

Le *Kantbuch* de Heidegger pense la philosophie de Kant selon le rapport de Hölderlin à Kant, qui est rapport « jusqu'à la source ». C'est peut-être pourquoi il nous parle si insolitement dans sa brièveté. Car, du fond de nous-mêmes, il nous rappelle au plus secret de la *Darstellung*, qui pour Hölderlin culminera dans la tragédie, et en quoi seulement nous sommes ceux que nous sommes, c'est-à-dire non pas ceux à qui la philosophie est « théologie spéculative », mais plus humblement ces *filis de*

90. *Critique de Raison pratique*, tr. cit., p. 45.

la Terre que Kant nommait un jour dans une lettre à Hamann, en le conjurant de lui écrire « si possible dans la langue des hommes ». Car, ajoutait-il, « pauvre fils de la terre que je suis, je n'ai rigoureusement rien de l'organisation qu'il faut pour entendre cette langue des dieux qui est celle de la raison intuitive ⁹¹ ».

Ce que nous apporte la *Critique de la Raison pure*, et surtout sa première édition, c'est essentiellement une interprétation nouvelle de l'homme comme « esprit fini » dans son rapport à des choses elles-mêmes finies, mais dont la finitude, y compris celle de l'entendement humain, n'est pas, dit Heidegger, « déterminée au fil d'une déduction ontique qui les ferait apparaître comme créées par Dieu, mais est interprétée dans une optique montrant que et en quelle mesure les choses sont les objets possibles d'une connaissance finie, c'est-à-dire d'une connaissance telle qu'il lui faut, ces choses qui sont déjà là, se les laisser avant tout *donner* ⁹² ». Une telle finitude est en effet l'essence même de l'homme pour la *Critique* en tant qu'elle entreprend « l'étude de ce que nous sommes au-dedans ». C'est pourquoi, sur la lancée de Kant, Heidegger pourra dire : « Plus originelle que l'homme est la finitude du *Dasein* en lui ⁹³ ». C'est par là que la chose lui est, comme elle le fut aux Grecs, *apparition*. « Mais la finitude, dans le *Dasein*, peut-elle seulement être développée sans la présupposition déjà d'une infinitude ? » A la question qu'il formule en ces termes au paragraphe final de son livre sur Kant, Heidegger ne donne aucune réponse. Toute la philosophie moderne est cependant, de Descartes à Hegel, l'interprétation de l'infini comme radical à l'expérience du fini. « J'ai premièrement en moi l'idée de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même ⁹⁴. » Et, quand Dieu cesse d'être l'infini, l'homme le devient à sa place. C'est peut-être pourquoi les choses lui sont de moins en moins *apparition*. Ce qui lui fut *apparition* n'est plus maintenant qu'objet de *domination*. L'homme dominateur du monde devient de plus en plus l'idée fixe du nouveau monde, celui où pour « nous autres les sujets ⁹⁵ », dira Husserl, Dieu lui-même n'est plus qu'un « concept-limite », celui de « l'homme en tant qu'infiniment lointain ». Kant sans nul doute pense ainsi en quelque façon : « L'esprit de l'homme est le Dieu de Spinoza, du moins quant à l'élément formel de la connaissance ⁹⁶ ». Mais Kant n'en inaugure pas moins, au

91. IX, 122.

92. *W. Gr.*, p. 27.

93. *K. M.*, § 41.

94. Descartes, *Méditation III*, A. T., IX, 36.

95. *Krisis*, p. 147.

96. *Opus posthumum*, p. 756.

cœur de la philosophie moderne, le contre-chant de l'hymne que la subjectivité triomphante se chante à elle-même. La chose lui reste essentiellement ou plutôt elle lui redevient apparition, *Erscheinung*, *Darstellung*, en un mot φαίνόμενον, la tâche de la philosophie étant d'en entreprendre le salut. *Sauver l'apparition*, tel est, venu du fond des âges, l'ébranlement qu'apporte pour la première fois à la philosophie moderne la « reprise » kantienne, un tel ébranlement étant cependant tel que, non seulement pour les successeurs de Kant, mais pour Kant lui-même, il demeura, dit Heidegger, « sans suite ⁹⁷ ». Peut-être ne pouvait-il en aller autrement, aussi longtemps du moins que la « question directive » de la métaphysique, à savoir la question de l'être, n'était pas elle-même questionnée en direction de la « question fondamentale » qu'elle abrite en elle et qui est la question du temps.

Alors : *Etre et Temps* ? Peut-être est-ce en effet de là, et de là seulement, que s'annonce non pas un dépassement de la philosophie comme métaphysique, mais une rétrocession où Kant ne s'engage pas encore, bien que ce soit déjà en ce sens que secrètement il fasse signe. C'est bien pourquoi la distinction du phénomène et du noumène, liée qu'elle est à la pensée de la finitude de l'homme, est tout autre chose que cette « absurdité » dont se gaussera dédaigneusement Hegel. Dans sa marche en avant, dit Heidegger, Hegel a moins surpassé Kant qu'il n'a sauté par-dessus lui pour ouvrir à la philosophie moderne un nouveau front. Mais la philosophie kantienne — ainsi pourrions-nous conclure avec lui — « n'en demeure pas moins comme une forteresse non conquise à l'arrière du nouveau front ⁹⁸ ».

97. *W. Gr.*, p. 10, note.

98. *F. D.*, p. 45.

HEGEL ET LA PROPOSITION SPECULATIVE

Entrons dans la question avec le dernier livre publié par Hegel lui-même, ces *Lignes fondamentales de la philosophie du droit* qui paraissent en 1821 sous la forme d'un simple manuel composé, dit-il, dans le cadre de sa profession et à l'usage de ses étudiants.

Cette *Philosophie du droit* n'est pas plus une introduction aux études juridiques qu'elle ne manifeste la prétention de saisir, indépendamment du droit positif, un principe du droit qui lui serait inconnu, mais cherche à déterminer ce qui, dans le droit positif, bien que *notoire* (*bekannt*), n'est cependant pas encore *conçu* (*begriffen*)¹. La langue du droit parle volontiers de la « personne » dont elle fait le sujet immédiat du droit. Mais dans la Préface à l'ensemble du système, que Hegel publie en 1807 en tête de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui n'en est pourtant que la première partie, il avait déjà remarqué que la conscience, en tant qu'immédiate, n'en présente pas moins deux moments : celui du *savoir* et celui de la *Gegenständlichkeit* ou de l'*adversité* qui est « négation du savoir² ». Au niveau du droit, cette *adversité* du savoir immédiat est la *moralité* pour qui, selon l'adage que rappelle Cicéron dans le *Traité des devoirs*, *summum jus summa injuria*. Ainsi commence l'épreuve de la scission par laquelle le droit est nié en faveur de ce qui lui est adverse, à moins qu'une place relative ne soit, à celui-là, maintenue à l'ombre de celui-ci. C'est ce qui arrive avec le système kantien quand, prenant

1. Heidegger, *K. M.*, § 42.

2. Hegel, *Ph.*, p. 32.

la moralité comme point de vue essentiel, Kant décide que la vertu est supérieure au droit. Entre le droit et la vertu l'opposition est au contraire, selon Hegel, irréductible, mais de telle sorte que « pas plus l'un que l'autre n'est en possession de la vérité ³ ». La vérité n'est ni d'un côté ni de l'autre mais dans leur entre-deux. Mais un tel entre-deux (*Mitte zwischen ihnen*) ⁴ n'a rien d'une simple transaction entre les deux. Il est le mouvement qui va certes de l'un à l'autre, non cependant pour négocier un accord où chacun trouverait son compte, mais pour progresser de l'opposition à un niveau supérieur à celle-ci. Un tel mouvement est l'essence de l'esprit. Hegel nous dit dans la même Préface : *Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, sich ein anderes, d. h. Gegenstand seines Selbsts zu werden, und dieses Anderssein aufzuheben* ⁵. On traduit généralement : « Or, l'Esprit devient objet, car il est ce mouvement : devenir à l'égard de soi-même un autre, c'est-à-dire devenir objet de son Soi et supprimer cet être-autre. » Une telle traduction, bien que grammaticalement correcte, est cependant un pur non-sens. Par *Gegenstand*, Hegel n'entend pas ici comme Kant tout simplement l'objet, mais, comme Luther, *der entgegengesetzte Stand*, l'état qui s'oppose à un autre état, au sens où le *Gegenstand* du judaïsme est selon lui le christianisme ⁶. Hegel nous dit dès lors : « Mais il appartient à l'esprit de devenir l'opposé de lui-même, car il est le mouvement même de devenir, dans sa relation à soi, quelque chose d'autre, à savoir l'opposé de ce qu'il est en propre, pour se transporter au-dessus d'une telle altérité. »

Ainsi seulement devient claire la tripartition proprement intérieure de la *Philosophie du droit*. L'esprit débute avec la *personne* dont tout le « savoir » est le droit abstrait, c'est-à-dire la manière la plus rudimentaire d'avoir raison ou tort par rapport à autrui. Ce à l'égard de quoi toute personne a rudimentairement raison ou tort est la propriété qui constitue ainsi l'immédiateté du droit. La personne est par là délogée du trône que Kant lui avait réservé. La personnalité n'est pas le sommet de l'esprit mais son plus bas degré. Hegel n'est pas « personnaliste ». D'autre part, la propriété est l'objet même de la personnalité. Dans ce que Rousseau détestait comme imposture première, Hegel salue au contraire un premier éclair de raison. Dans la lumière initiale d'un tel éclair il définit à nouveau trois moments : la position du droit comme propriété et contrat, la négation du

3. *Ph.*, p. 542.

4. *Ph.*, p. 532.

5. *Ph.*, p. 32.

6. Heidegger, *N.*, II, 461.

droit comme dol et comme crime, et la négation de cette négation comme vengeance et comme peine. Voici cependant que du droit se disjoint tout aussitôt la moralité, qui en est le pôle antagoniste. Car elle réproouve dans le droit l'autorisation de contraindre qui, aux yeux de Kant, était inhérente à son essence. Même juridique, la contrainte est barbare et la « belle âme » ne peut y consentir que contre son gré. C'est pourquoi Kant résorbait en fin de compte les « devoirs de droit » dans la vertu qui, au contraire, se penche avec bienveillance sur autrui pour l'aider et le secourir. Ainsi saint Crépin, patron des cordonniers, allait, dit-on, jusqu'à voler du cuir pour faire les chaussures qu'il donnait aux pauvres, agissant à sa façon selon la logique de la moralité⁷. Hegel cependant n'est plus d'accord avec cette manière de reconnaître à chacun son dû. Si la moralité est bien l'autre visage du droit, son côté nécessairement adverse, ni le droit ni la moralité « ne sont en possession du vrai », car celui-ci suppose que l'opposition des termes tels qu'ils naissent contradictoirement l'un de l'autre soit à son tour surmontée. Plus essentielle que toute opposition de termes est la « puissance d'unification », celle qui finalement culmine au niveau de l'Etat. « Le bienfait rationnellement essentiel est cependant, dans sa figure la plus riche et la plus importante, l'action rationnelle et universelle de l'Etat — action par rapport à quoi celle de l'individu comme individu a si peu de poids que c'est tout juste si elle mérite qu'on se donne la peine d'en parler⁸ ». Là où le droit abstrait protège chacun d'être lésé dans sa propriété (*neminem laedere*), tandis que la moralité prétend contradictoirement qu'il devrait y avoir « du pain pour tous » (*suum cuique tribuere*), l'Etat a pour tâche de fixer un état de choses qui, sans bien sûr satisfaire personne, établit au nom de la loi une réalité de l'idéal et une idéalité du réel comme *Mitte zwischen ihnen*. A ce niveau (*honeste vivere*), raison et réalité se réconcilient, revenant l'une et l'autre de leur unilatéralité respective.

Telles sont les trois parties de la *Philosophie du droit* qui, sans rien inventer de nouveau, porte à la clarté du concept ce qui, partout où il y a droit, est cependant *notoire*, comme l'indiquent, à condition de les lire dans l'ordre convenable⁹ les trois adages romains que nous venons de rappeler. Mais ce qui est vrai du droit est d'une vérité beaucoup plus générale que le droit lui-même et qui est celle de la *proposition* qui porte sur

7. Hegel, R., p. 393.

8. *Ph.*, p. 304.

9. C'est l'ordre dans lequel les énonce Leibniz dans sa Préface au *Codex Juris Gentium Diplomaticus*, publié en 1693 et que Hegel pouvait avoir lu. Cf. *Phil.*, III, 107, 384 et 386 à 389.

le droit sans cependant se limiter à lui. Cette structure *ternaire* de la proposition, Kant l'avait déjà signalée dans la *Logique transcendante*. Il écrit en effet au début du § 19 de la seconde *Déduction* : « Je n'ai jamais pu me satisfaire de la définition que les logiciens donnent du jugement en général en disant que c'est la représentation d'un rapport entre deux concepts. » Il n'y a en effet jugement ou proposition que par encore « tout autre chose », à savoir un troisième élément qu'à propos du *principe suprême de tous les jugements synthétiques*, Kant caractérise comme « le *medium* » des deux premiers. Ce *medium*, il se le définissait comme rapport du rapport des concepts à l'« unité originellement synthétique de l'aperception », rapport transversal à celui qu'établit la proposition entre le sujet et le prédicat. Ce qu'il y a ici de singulier, c'est que Kant *oppose* sa découverte à l'interprétation aristotélicienne de la proposition qui est selon lui précisément celle que « les logiciens donnent du jugement en général », lorsque par exemple Hobbes définissait la *propositio* comme *oratio constans ex duobus nominibus copulatis*¹⁰. En réalité, l'interprétation aristotélicienne est non moins ternaire que celle de Kant. Quand en effet Aristote énonce que *tous les hommes sont mortels*, c'est seulement en apparence qu'il se borne à unir deux concepts. Car, s'il les unit, c'est dans la dimension de ce que Platon nommait ἀλήθεια τῶν ὄντων, le *non-retrait de l'étant*, qui n'est aucun des deux concepts, mais bien le *medium* dont parle Kant. C'est par là que les propositions d'Aristote sont *apophantiques* et non pas seulement *prédicatives*. A vrai dire le *medium* des propositions apophantiques n'est pas tout uniment l'ἀλήθεια, mais l'être lui-même comme ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, à partir de quoi de telles propositions sont, disait Platon, « aussi bien vraies que fausses ». Mais pourquoi Kant n'a-t-il pas fait en son temps cette remarque qui paraît pourtant si simple ? C'est parce que cette remarque apparemment si simple est en réalité la conquête la plus propre de *Sein und Zeit* (1927)¹¹. Kant ne voit Aristote que dans l'optique de Descartes, qui représente pour lui en philosophie le tournant décisif. L'« unité originellement synthétique de l'aperception » est la figure kantienne de l'*ego cogito* de Descartes tel que, disait celui-ci, nous ne pouvons rien penser « qui ne nous conduise encore bien plus certainement à la connaissance de notre propre pensée ». Aristote ne pense pas à partir de l'*ego cogito* : il ne se représente *donc* la proposition que comme un rapport entre deux concepts. Aristote, bien sûr, ne cesse de dire :

10. *Logique*, éd. Molesworth (1839), ch. III, § 2.

11. Cf. *S.Z.*, § 44.

nous ne pouvons rien connaître qui ne nous ait déjà conduit encore plus sûrement à nous ouvrir au non-retrait de l'étant, à sa présentation à découvert. Mais Kant ne peut pas l'entendre, tant c'est d'un saut qu'il a déjà franchi l'*ipsissimum* de la pensée grecque. Ce qui était pour Aristote présentation à découvert n'est plus en effet pour Descartes que la lumière *perceptive* de l'*ego cogito*. Sans doute parle-t-il encore de la *veritas rei*, et même, dans la *Méditation Cinquième*, de sa *veritas aperta*. Mais cette « vérité à ciel ouvert » — ainsi traduit si heureusement M. Gouhier — n'advient cependant, plus encore que quand l'imagination se met de la partie, que, selon le mot de Descartes à Burman, *tanquam clausis fenestris*¹², à condition que les fenêtres soient closes. C'est ainsi que nous avons « deux idées du soleil » : celle qui se forme en nous quand nous le regardons par la fenêtre et une tout autre qui suppose au contraire que, toutes fenêtres closes, nous le *cogitions* « à partir de l'astronomie ». Ainsi le veut non tant l'astronomie que l'égoïsation du rapport de la pensée à la chose qui est le foyer vivant de la métaphysique cartésienne.

Non moins que Kant, Hegel est ici cartésien car, comme il le dit dans l'*Histoire de la philosophie*, Descartes lui est son *héros* le plus proche. C'est pourquoi l'interprétation hégélienne de la proposition sera bien une critique de Kant, mais non une méditation du rapport de Kant à Descartes. Reconnaisant à Kant d'avoir enfin aperçu dans la lumière de Descartes la structure essentiellement ternaire de la proposition, Hegel se bornera à réinterpréter cette structure en l'approfondissant, en quoi il va plus loin que Kant sur le même chemin que lui. Pour Kant, la proposition, bien que référée au *medium* qui la fonde comme synthèse, demeure encore *formellement* binaire, c'est-à-dire demeure telle du point de vue des concepts qu'elle unit, le « tiers » (*Drittes*) qu'elle comporte n'étant pas un concept de plus, mais la conscience de soi comme « principe de l'affinité¹³ » du sujet et du prédicat dans le jugement. Pour Hegel, au contraire, elle est déjà *formellement* ternaire, car pour lui la plénitude de la proposition n'est plus le simple jugement mais bel et bien le syllogisme. Dans cette optique, concept et jugement ne sont pas, Hamelin le dira, des *parties*, mais plutôt des *prodromes* « de l'acte ternaire seul complet¹⁴ ». Cette structure formellement ternaire de la proposition, Kant, à qui rien n'échappe, l'avait « instinctivement » pressentie, par exemple dans l'analyse qu'il fait de la *relation*

12. *Entretien avec Burman*, éd. cit., p. 66.

13. *Critique de la Raison pure*, T. P., p. 522 (A 766, B 794).

14. *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (1925), p. 398.

où, sur la trace des Stoïciens plus que d'Aristote, il discernait, comme structure formelle des jugements hypothétiques, le jeu de trois concepts. Quand, remarquait-il, on dit : « Si tous les *corps* sont *composés*, ils sont de ce fait *divisibles*¹⁵ », c'est là, malgré les apparences, une seule proposition, bien que les termes de celle-ci soient au nombre de trois. Mais, loin d'étendre partout sa propre découverte, Kant n'en faisait qu'une particularité de certains jugements, laissant dès lors « inerte¹⁶ » la triplicité qu'il venait d'entrevoir. C'est précisément là que Hegel, dès le départ, généralise. Non seulement la proposition hypothétique mais toute proposition est à trois termes et non à deux, le troisième constituant le *medium* des deux premiers, si bien que la conscience de soi, comme foyer de la médiation, apparaît non plus comme un tiers mais, si l'on peut dire, en quatrième position, d'où seulement elle fonde en l'animant la triplicité elle-même. Devant les jugements qu'il nommait synthétiques, Kant avait bien raison de dire : *Es liegt also hier ein gewisses Geheimnis verborgen*, ici donc s'abrite un certain secret. Mais d'un tel secret il n'est, aurait dit Leibniz, « inventeur qu'à demi¹⁷ », ayant méconnu la structure intrinsèquement ternaire de la proposition comme telle.

Cette interprétation pour ainsi dire quaternaire de la triplicité, là où Kant s'en tenait à une interprétation ternaire de la proposition comme rapport entre deux concepts, constitue, « si l'on tient absolument à faire le décompte¹⁸ » — ainsi parle Hegel avec son humour souabe —, la grande nouveauté par rapport à Kant, pour qui le syllogisme, avec la médiation qui le caractérise, n'était pas encore la vérité de la proposition. Mais, avec Hegel, le pas est franchi. Il fait donc apparaître, au lieu du trois, un quatre où le trois vient s'inscrire. Car ce n'est pas seulement un rapport entre deux concepts, mais le jeu à trois termes de toute proposition qui provient de ce qui, sans être aucun d'entre eux, ne cesse de vivre à travers eux, de telle sorte que le syllogisme où les termes sont trois constitue la forme accomplie de la proposition elle-même, autrement dit la « forme universelle de la raison¹⁹ ». Le syllogisme, Hegel le définit dans la *Propédeutique* comme « le jugement assorti de son fondement ». Unité vivante des extrêmes dans leur rapport au moyen, il n'a donc plus rien de la mécanique à laquelle le réduisent ceux qui se bornent à énoncer prädicativement :

15. *Logik* ; VIII, 412.

16. *Ph.*, p. 41.

17. *Nouveaux Essais*, IV, ch. VII, § 11.

18. *W.L.*, II, 343.

19. *W.L.*, II, 344.

Tous les hommes sont mortels,
Or Socrate est homme,
Donc Socrate est mortel.

Le syllogisme selon Hegel n'est nullement un système de trois propositions prédicatives. Il est indivisément dans la proposition l'universel (mortel) rejoignant l'individuel (Socrate) à travers la particularité qu'est à celui-ci d'être un homme²⁰. C'est pourquoy Leibniz avait bien raison de dire, à propos de la syllogistique, « qu'il y a encore de l'or dans ces scories²¹ ». Hegel ici est magistralement un prospecteur. Même dans le syllogisme prédicatif, la « vie » de la « triplicité » est moins éliminée qu'elle n'est recouverte. Pour la redécouvrir, il suffit d'interpréter en lui plus à fond et jusqu'à cette « vie » le mouvement du moyen terme dans son unification des extrêmes. Alors, tout s'anime d'un sens nouveau. Nous comprenons soudain que c'est la vie de Socrate comme homme qui lui destine sa propre mort et qu'il meurt beaucoup plus d'être essentiellement un homme que d'avoir bu occasionnellement du poison. Le syllogisme, dit Valéry, « mène Socrate à la mort plus sûrement que la ciguë²² ».

Son interprétation nouvelle de la proposition, Hegel l'éclaire tout aussitôt par un exemple à la faveur duquel, dans ce qui n'est en apparence qu'une proposition prédicative (binaire) il découvre le jeu plus secret de la médiation que Kant avait laissé dans l'ombre. Quand par exemple je dis : *Dieu est l'être*²³, ou tout aussi bien : *Dieu est mort*²⁴, je ne rattache pas à un sujet fixe, à savoir Dieu, les prédicats que seraient l'être ou le non-être, autrement dit la mort. Mais, dans son voyage jusqu'au prédicat qui lui est non pas simple surcharge logique mais bien plutôt pôle antagoniste, le sujet perd sa base substantielle et entre pour ainsi dire dans « la nuit de la disparition²⁵ ». Toutefois, le minuit de cette nuit est, dans le prédicat, le contrecoup (*Gegenstoss*) qui renvoie la proposition du prédicat au sujet, mais de telle sorte que le sujet auquel elle revient, partant du prédicat, n'est plus celui dont elle était partie pour aller jusqu'à lui. En d'autres termes, le troisième concept (Dieu), bien qu'homonyme au premier (Dieu), n'est pas plus celui-ci, même s'il a l'air de l'être encore, que, dans la *Philosophie du droit*, la *Sittlichkeit* n'est le droit abstrait. Autrement, la proposition se réduirait à

20. *Ibid.*, II, 126.

21. *Nouveaux Essais*, IV, ch. VIII, § 9.

22. *Variété*, II, 97.

23. *Ph.*, p. 51.

24. *Gott selbst ist todt. Glauben und Wissen* (dernier paragraphe).

25. *Jenaer Realphilosophie*, p. 185, note 3.

bonnet blanc et blanc bonnet au lieu de dire une gradation irréversible. C'est cependant par ce défi à l'« identicisme »²⁶, comme disait Leibniz, que, selon Hegel, le sujet *est* le prédicat, le mot *est* n'étant plus le *geistloses Ist*, simple copule du jugement²⁷, mais, comme entre-deux du sujet et du prédicat, le *est* proprement « spirituel » d'un mouvement dont le nom le plus propre est : *le mouvement dialectique de la proposition*²⁸. Un tel mouvement n'est d'abord que *passage* (*Uebergang*). Mais il est surtout *Aufhebung*. Le mot allemand est ici difficile à traduire. Hegel, dans sa *Logique*, le rapproche du latin *tollere*, dont l'ambiguïté avait donné lieu au jeu de mot de Cicéron : *tollendum esse Octavium* — la locution signifiant aussi bien qu'il faut se débarrasser d'Octave et qu'il faut le porter au pouvoir. Ainsi le latin *tollere*, bien digne de ce « dictionnaire des équivoques » que projetait Auguste Comte et que réalisera son disciple Littré, a un double sens, négatif et positif à la fois. Mais là, remarque Hegel, l'allemand l'emporte encore sur le latin, car le sens positif du verbe *tollere* « va seulement jusqu'à dire l'élévation »²⁹. Au contraire, le sens positif du verbe *aufheben*, qui dit négativement la suppression de quelque chose, est non seulement *élever* mais aussi *conserver*. L'élévation n'est là qu'au service d'une préservation qu'elle met elle-même en lieu sûr. Ainsi, dans la philosophie du droit, le passage à la positivité supérieure des *mœurs*, si elle fait table rase de l'opposition primaire entre *droit abstrait* et *moralité*, les conserve cependant l'un et l'autre, mais à un niveau supérieur. Elle conserve en effet aussi bien le pouvoir de contraindre inhérent au droit abstrait que l'idéalisme de la moralité dans la figure de l'Etat qui est beaucoup plus que l'un et l'autre. Car la loi civile est contrainte, mais elle est aussi liberté. Non au sens où elle reposerait sur un *contrat social*, comme le croyaient Hobbes et Rousseau, si voisins l'un de l'autre malgré les apparences, mais au sens où, dépassant tout contrat, elle transfigure la « personne » comme sujet du droit abstrait et tout aussi bien la « personne » comme sujet de la moralité en *Bürger*, en « embourgeoisant » l'une et l'autre à partir de la famille, de la profession et enfin de l'Etat, qui ne sont nullement des rapports contractuels, mais des situations plus complètes que celles qui, au niveau du droit seulement abstrait, résultent des contrats. Il ne faut pas, nous dit Hegel, confondre mariage et contrat de mariage. Le mariage n'est pas contrat mais « enga-

26. *Nouveaux Essais*, IV, 2, § 1.

27. *Ph.*, p. 542.

28. *Ph.*, p. 53.

29. *W. L.*, I, 120-121.

gement devant les Pénates³⁰ ». De même un fonctionnaire n'est pas un contractuel mais il est au service de l'Etat et de sa souveraineté, et, comme tel, d'un tout autre monde que celui des affaires privées, qu'elles soient familiales ou même professionnelles. Il ne connaît ni le profit ni le salaire, mais il est honoré d'un traitement qui le tient aussi bien en dehors de la pauvreté que de la richesse. Une telle pensée n'a rien d'une « sanctification de l'Etat », face à tout le reste, encore moins, malgré un « on dit » particulièrement tenace, de l'Etat prussien. Pour Hegel, à vrai dire, ce n'est pas seulement l'Etat mais tout ce que nomme sa philosophie qu'elle sanctifie. La propriété n'est pas moins sainte que l'Etat. Il en va de même pour la moralité. L'essentiel est de comprendre leurs rapports *dialectiquement*.

Toute proposition est ainsi introduction d'un premier terme, disjonction de celui-ci en un second qui n'est pas le premier, donc s'oppose à lui et le nie, et unification des opposés à un niveau plus élevé. Elle est donc à la fois position, négation, négation de la négation et donc à nouveau position. Parlant ainsi, Hegel une fois encore dit moins du nouveau qu'il ne reprend à sa façon, peut-être à son insu, l'analyse même d'Aristote pour qui le λόγος était dans son essence « à la fois division et synthèse³¹ », la division n'étant elle-même possible qu'à partir d'un premier indivis qui est déjà le tout, mais dans sa richesse encore non développée. Ce premier indivis, Aristote le nommait τὸδε τι, *ceci que voici*. On peut dire en ce sens que, pour Hegel, le droit abstrait est le τὸδε τι du droit lui-même. Mais, à la différence d'Aristote pour qui le τὸδε τι était déjà le tout, il n'en est pour Hegel que le commencement. De ce commencement au tout dont il n'est que le commencement, un chemin demeure à frayer, qui est celui que Hegel nomme *expérience*. A ses yeux, la philosophie d'Aristote était encore sans expérience. Le contraire de l'expérience, Hegel le nomme *impatience*. L'impatience, dit-il, « réclame l'impossible, à savoir l'obtention du but sans avoir à passer par les moyens d'y parvenir³² ». Si le droit abstrait est le τὸδε τι du droit, il en est aussi *das Unerfahrene*, le non-encore-éprouvé. Un autre mot pour expérience serait dès lors celui d'*épreuve*. Le titre du troisième des textes de Holzwege pourrait donc être ainsi traduit : *Le concept hégélien de l'épreuve*. Kant emploie déjà en ce sens le mot *Erfahrung*, expérience. Le « jugement de perception » est le non-encore-éprouvé du jugement. Le « jugement d'expérience » constitue son épreuve. Kant écrit dans la première *Déduction* : « De même qu'il n'y a qu'un

30. R., § 164.

31. *Mét.* E4, 1027 b 18 sqq.

32. *Ph.*, p. 27.

seul espace-et-temps, (...) il n'est qu'une expérience unique, (...) dans laquelle ont leur lieu toutes les formes des phénomènes et tout rapport [à eux] de l'être ou du non-être³³ ». L'expérience est donc essentiellement l'épreuve d'un tel rapport. L'espace-et-temps est bien, pour les phénomènes, un début d'épreuve. Mais il ne les livre encore qu'à l'état de « fouillis » et non dans leur rapport à l'être et au non-être. Le fond de l'expérience comme épreuve est pour le jugement celle de *l'être ou non-être*. L'expérience consiste à conquérir ce qui manque encore à la « jugeotte de tout un chacun » à savoir, dit Hegel : *die Kraft* (...) *das Sein zu ertragen*, la force de soutenir l'épreuve de l'être³⁴.

Avec Kant et plus encore avec Hegel, le mot expérience prend ainsi une ampleur et une portée qu'il n'avait pas encore avant eux, réduit qu'il était à ne signifier que la connaissance empirique d'un prétendu « donné ». Désormais, l'expérience est rapport à l'être. N'est homme d'« expérience » que celui dont la pensée répond, dit Heidegger, à « l'unique et constante direction qui lui vient de la part de l'être³⁵ ». Ainsi a-t-il le privilège « d'entrer dans le jour spirituel du présent³⁶ ». Ce jour est spirituel parce que, pour Hegel, l'essence la plus intime de l'être est *der Geist*, l'esprit. « Qu'entend-il donc par là ? » demandait, paraît-il, Auguste Comte. Hegel nous le dit énigmatiquement : L'esprit est « la pure unité du je et de l'être³⁷ ». Soutenir l'épreuve de l'être est donc faire l'expérience de l'esprit comme je ou plutôt comme je = je. Une telle expérience répond, nous dit Hegel, et ceci à travers Fichte, Kant et Leibniz, au « concept de la métaphysique cartésienne, qu'être et penser sont dans leur fond le même³⁸ ».

Ici, nous sommes déconcertés. Ce prétendu « concept de la métaphysique cartésienne qu'être et penser sont dans leur fond le même » n'est il pas bien plutôt le sens de la parole de Parménide :

Le Même en vérité est à la fois penser et être ?

Certes. Mais selon Hegel la parole de Parménide n'est, du point de vue de la dialectique, qu'un début qui, comme début, demeure encore « nébuleux et indistinct ». Un tel début est cependant si décisif que « son élucidation sera précisément le développement de la philosophie elle-même³⁹ ». Le moment capital

33. T. P., pp. 123-124 (A 110).

34. *Ph.*, p. 462.

35. Heidegger, *K. M.*, § 42.

36. *Ph.*, p. 140.

37. *Ph.*, p. 313.

38. *Ph.*, p. 410.

39. *G. P.*, I, 313.

d'une telle élucidation est à son tour le cartésianisme avec son retournement du rapport de la pensée et de l'être. « Le retournement cartésien qui saisit l'être sous la détermination de la pensée propose en revanche une vérité susceptible de s'engendrer elle-même et libère ainsi la pensée des impasses de l'ontologie ⁴⁰ ». Telle est depuis Hegel l'interprétation courante de la parole de Parménide. A vrai dire, Parménide conçoit moins la pensée sous la détermination de l'être qu'il ne conçoit le rapport de la pensée et de l'être sous la détermination du Même, qui n'est ni l'une ni l'autre mais bien plutôt, au sens de Hegel, *die Mitte zwischen ihnen*. Dès lors, le retournement cartésien est lui-même plutôt le retournement d'une thèse prêtée à Parménide que le retournement de ce que Parménide nous donne à entendre. Pas même de ce qu'après lui nous disent Platon et Aristote, qui demeurent dans la même dimension que lui.

Quand Parménide énonce la mêmeté de la pensée et de l'être en disant : le Même en vérité est à la fois, pour l'homme, son ouverture à la présence *et* cette présence elle-même, sa parole ne dit nullement que les deux, être et pensée, sont une même chose où l'élément le plus déterminant serait cependant l'être, mais bien qu'être et pensée, sans se confondre indistinctement, se répondent unitivement, comme se répondent les deux rives d'un fleuve dans le pont qui les joint l'une à l'autre. Une telle unité n'est aucune des deux rives, qui deviendrait ainsi déterminante de l'autre, mais bien plutôt leur entre-deux, qui n'est ni l'une ni l'autre. Platon, dans *la République* ⁴¹ s'interroge encore sur l'entre-deux qui règne entre le *voir* et la *chose vue*. Il est, selon lui, la lumière. Mais celle-ci à son tour a un maître qui est le soleil, lui-même chose vue. Ainsi en va-t-il dans le monde sensible. Dans le monde des idées, cette lumière est le non-retrait d'*ἀλήθεια* qui, comme la lumière, a elle aussi son maître dans ce qui lui est source, à savoir dans l'idée du « bien ». N'est-il pas permis de penser que le « Même » de Parménide est l'antécédent du « joug » (508 a) de lumière qui, pour Platon, rassemble l'une à l'autre le voir et la chose vue ? Mais la différence n'est-elle pas à son tour que, selon Parménide, un tel « joug » n'est pas encore ce qu'il sera pour Platon, à savoir chose vue, bien que « difficile à voir » ? Dès lors, le non-retrait d'*ἀλήθεια*, qui paraît bien être dans le poème la divinité même dont il est la parole, ne serait-il pas la mêmeté du Même que nomme énigmatiquement le fragment 5 de Parménide ? Ce serait ainsi grâce à la puissance de l'Oouvert que le *voir* s'ouvre à ce qui est ouvertement *en vue* pour l'accueillir à son niveau,

40. Michel Gourinat, *De la Philosophie* (Hachette, 1969), I, 351.

41. *Rép.*, VI, 507 c sqq.

qui est celui de l'être. L'être ne serait ainsi pas plus déterminant de la pensée que celle-ci de l'être, mais l'un et l'autre, pensée et être, déterminés à la mesure d'ἀλήθεια qui les rassemble à elle-même, tenant l'être « dans les liens d'une limite qu'elle ne relâche nulle part » pour que de son côté le *noème* puisse à celui-ci être « de plein gré⁴² ». Parler ainsi est-ce vraiment demeurer encore dans « le nébuleux et l'indistinct » ? Ou au contraire, n'en déplaît à Hegel, penser à un niveau tel que, loin qu'il soit encore hors d'état de nous satisfaire, c'est nous qui, dit Heidegger, malgré toute notre prétendue avance sur les Grecs, sommes encore bien loin de lui satisfaire en nous élevant jusqu'à lui⁴³ ?

Il est sinon courant du moins assez facile de remarquer que toute la philosophie de postérité cartésienne remonte dans son ensemble de Descartes à Aristote, autrement dit de l'apologie cartésienne de la mathématique à la redécouverte de la logique, celle-là n'étant déjà pour Leibniz qu'un « petit échantillon » des possibilités de celle-ci. Kant s'efforce encore de tenir entre mathématique et logique la balance égale, mais il est significatif que le grand livre de Hegel, celui auquel la *Phénoménologie* ne se rattache que propédeutiquement, soit la *Wissenschaft der Logik* et que Husserl publie à son tour, quinze ans après son *Programme pour une phénoménologie pure et une philosophie du point de vue phénoménologique* (1913), un livre dont le titre est *Logique formelle et transcendantale* (1929). Mais ce retour à Aristote est sans aucun regard pour son interprétation essentiellement *apophantique* de la proposition. Il garde en effet comme centre l'acquis cartésien qui est l'interprétation de la « vérité » non pas comme ἀλήθεια mais comme *certitude*. C'est à son service qu'est frayé le passage hégélien du prédicatif au spéculatif. Car l'esprit comme raison est la « certitude ... d'être toute réalité » ainsi que toute « présence » mais en tant « qu'élevée au niveau de la vérité⁴⁴ », c'est-à-dire au niveau du « mouvement dialectique de la proposition ». Une telle certitude, Hegel la suit à la trace jusque dans ses formes les plus humbles, c'est-à-dire jusqu'à la sensibilité. Même la sensibilité est déjà, en un sens, certitude. Mais elle n'est que ce qu'il y a dans la certitude de plus abstrait et de plus pauvre comme aussi bien de plus passager. Parler ainsi est se placer dès le départ aux antipodes de la pensée grecque pour qui l'αἴσθησις est dans son fond *ek-stase*,

42. C'est ainsi que Hegel entend, dans le poème de Parménide, les trois derniers mots du vers 34 du fragment 8, les traduisant par : *um weswillen der Gedanke ist*. G.P., I, 312.

43. Hegel et les Grecs, in : *Questions II* (Gallimard, 1968), p. 68.

44. Ph., pp. 176 et 313.

c'est-à-dire non pas appropriation mais accueil de l'apparition. Pour Hegel, au contraire, la certitude sensible fait déjà *sienn*e la présence de la chose. « Sa vérité est dans l'objet comme étant *mon* objet, autrement dit dans celui-ci comme *mien* ⁴⁵. » Toute la philosophie de Hegel est le passage de l'appropriation primitive, qui ne nous met pas à l'abri des surprises, au comble de l'appropriation, celle où le je comme je = je est « conscient de lui-même comme de son monde et du monde en tant qu'il est, lui l'esprit, conscience de soi ⁴⁶ ». Telle est la certitude comme « élevée à la vérité ». La philosophie grecque est entièrement étrangère à une telle interprétation. Non au sens où elle viserait à se désapproprier seulement d'une appropriation primitive, car elle est dans son fond désappropriation initiale. Une telle désappropriation n'est pas cependant privation, mais elle est d'autant plus donnante qu'elle écarte davantage toute *mainmise sur*. Sans avoir rien à saisir (*greifen*), autrement dit à *percevoir*, la pensée s'ouvre « de plein gré » à ce qui dans l'Ouvert, lui fait face, qui de son côté s'ouvre à elle au sens où la prière de Hölderlin dit uniquement son espoir

Qu'avec la nôtre, en un, la floraison du ciel commence,
Et qu'au regard ouvert, ouvert il soit, le Radieux ⁴⁷.

C'est donc encore une fois en cartésien que, contre Descartes, Hegel honore, plus haut que les mathématiques, le λόγος comme proposition, dans son interprétation spéculative de la proposition. Le titre de *Phénoménologie* qu'il donne à son premier grand livre ne doit pas ici nous faire illusion. Sans doute, *apparaître* est aux yeux de Hegel le trait fondamental de l'être car, disait-il dans les *Leçons sur l'Esthétique* : que serait donc la vérité elle-même « si elle ne brillait ni n'apparaissait ? » (*wenn sie nicht schiene und erschiene*) ⁴⁸. Mais apparaître est pour lui s'offrir à une prise dont l'essence est le rapport à lui-même de l'ego comme *ego cogito*. Telle est son interprétation de la « clairière de l'être ». Cependant, la référence à Descartes, quelque essentielle qu'elle soit, ne suffit pas à déterminer la philosophie de Hegel, qui est, comme celle de Descartes lui-même, essentiellement *métaphysique*. Comme pour Descartes la méthode, la proposition spéculative n'est que l'un des côtés de cette métaphysique. L'autre en est, comme pour Descartes son Dieu non trompeur, la connexion de la proposition spéculative elle-même avec ce que Hegel nomme l'*absolu*. Tel est, selon lui,

45. *Ph.*, p. 83.

46. *Ph.*, p. 313.

47. Élégie à Landauer, *Der Gang aufs Land*.

48. *Werke* (Berlin, 1842), X, 12.

le nom le plus propre de Dieu qui, depuis qu'il est, dit Heidegger, « entré dans la philosophie » a mainte fois changé de nom. Car le chemin est long — M. Gilson l'avait justement souligné⁴⁹ — du *bors mouvement* d'Aristote à l'*inchangeable* de saint Augustin, de l'*inchangeable* à l'*ipsum esse* de saint Thomas, de l'*ipsum esse* à l'*infini* de Duns Scot, de l'*infini* à l'*actif suprême* de Leibniz, en passant épisodiquement par le *non trompeur* de Descartes, et de l'*actif suprême* à l'*absolu* au sens de Hegel. Nommer Dieu l'absolu n'est nullement lui attribuer préférentiellement l'un de ses caractères, c'est proprement hégélianiser. Ou plutôt Dieu n'est l'Absolu qu'à partir de ce qu'on est convenu d'appeler l'« idéalisme allemand », tel qu'il commence avec Kant qui, le premier, absolutise le divin, la question qu'un tel idéalisme pose étant de savoir si c'est Hegel, ou bien Schelling qui le porte à son ultime possibilité⁵⁰. Absolu signifie, pour Hegel, être *délivré* de n'être qu'un côté relatif à un autre. En ce sens, *absolu* s'annonce bien dans *infini*. Mais là où Descartes nommait l'absolu (Règle VI), il ne le caractérisait pas encore comme infini, et là où apparaît l'infini comme fond de la substance (*Méditation III*), celui-là n'est pas dit explicitement absolu. Avec Hegel, au contraire, c'est, à partir de Kant, chose faite. Mais de quoi Dieu, comme absolu, est-il délivré ? Précisément de l'*unilatéralité* dont la philosophie d'un bout à l'autre de son histoire l'avait affublé en le défigurant. D'où, dit Heidegger, cette « théologie de l'absolu⁵¹ » qui est pour Hegel l'indispensable *revers* de ce dont la proposition spéculative est l'*avers*. Cependant à l'inverse de la proposition spéculative, l'absolu ne désigne pas l'être *de* l'étant, mais, *dans* l'étant, ce en quoi celui-ci est enfin délivré de n'être qu'un côté relatif à un autre. Si donc les deux pensées, celle de la dialectique et celle de l'absolu, sont radicalement *connexes*, elles ne sont pas pour autant *symétriques*. Une telle dissymétrie, apparente déjà dans le fragment 10 d'Héraclite⁵², est ce que Heidegger nommera, donnant un sens nouveau à une locution kantienne : la structure *onto-théologique* de la métaphysique.

La métaphysique est ainsi connexion dissymétrique entre un mode d'être de l'étant qui en est *génériquement* le sommet radieux et une essence de l'étant qui le détermine *communautairement*, mais selon une communauté radicalement *transgé-*

49. Jean Duns Scot (Vrin, 1952), pp. 209, 227, 388.

50. Cf. Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, (Kohlhammer, Stuttgart, 1955).

51. Hzw, p. 187.

52. ... où ce n'est pas symétriquement à *ἐκ πάντων ἓν* qu'Héraclite ajoute : *καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα* - Cf. *Heraklit*, pp. 36 et 144.

nérique, de telle sorte que ces deux déterminations lui soient également fondamentales. Sans qu'aucune des deux ne se déduise de l'autre, elles se répondent cependant à égalité mais, dit Heidegger, « dans un contexte à vrai dire obscur⁵³ ». Il ne s'agit nullement, comme le prétend Jaeger à propos d'Aristote, de « deux chemins de pensée radicalement différents » qui seraient seulement « enchevêtrés l'un dans l'autre⁵⁴ » mais, précise encore Heidegger, d'un *ständiges Widerspiel*⁵⁵, du jeu qu'est à lui-même un dédoublement contrasté, en un sens voisin de celui où Cézanne dira : « Quand la couleur est à sa richesse, la forme est à sa plénitude. » Dès lors, pas plus que la peinture, la métaphysique n'est à double fond. Elle contient en elle ce qui lui est centre comme la sphère que nomme Parménide. Il en est ainsi depuis le dédoublement aristotélicien de l'οὐσία qui, comme « première », rayonne jusqu'au divin, mais de telle sorte qu'un tel rayonnement soit lui-même à penser dans son fond essentiel. Autrement dit, dans ce qui avec lui est déjà là si, à quelque niveau que ce soit, il déploie sa brillance. Car le τὸδε τι qu'est l'οὐσία comme première ne brille pas seulement au niveau du divin, il s'étoile à d'autres niveaux, avec par exemple *cet homme-ci* ou encore *ce cheval que voici*. Qu'est donc pour lui briller ? La brillance de l'étant, son rayonnement, Aristote les pense non plus en regardant tout droit à l'étant, mais à la faveur d'un revirement du regard d'abord fixé sur l'étant. Il les pense ainsi en première instance à partir de ce qu'il nomme *catégorie*. Il les pense ensuite plus essentiellement comme ἐνέργεια. Tel est, en réponse à la question : « Quelle ? l'οὐσία », l'étant dans sa quiddité, la réponse à une telle question n'étant plus le divin mais l'ἐνέργεια, elle-même dans son fond εἶδος (cf. *Métaphysique*, Z). Dans son *Nietzsche*, Heidegger caractérise parfois les deux questions qu'à propos de l'étant se pose du même coup la métaphysique comme celle du *comment* et celle du *quoi*. Mais ces deux questions n'en font qu'une, car le *quoi* n'est jamais pensé qu'avec comme point de mire le *comment*, qui de son côté n'est déterminé qu'avec comme point de mire le *quoi*. Kant, par exemple, ce n'est pas en terrain neutre, mais dans le contexte de la question de l'existence de Dieu prise comme à démontrer, qu'il développe pour la première fois en 1763 sa « thèse sur l'être », mais inversement Dieu lui-même, c'est seulement dans l'optique de l'ontologie qu'il fait question pour la métaphysique. La « thèse de Kant sur l'être » est donc indivisément onto-théologique⁵⁶.

53. K. M., § 39.

54. *Aristoteles* (Berlin, 1923), p. 227. Cf. K. M., § 1, p. 17.

55. *Sch. Abh.*, p. 79.

56. N., II, 470.

Telle est non moins la métaphysique de Hegel. Le *comment* le plus extrême de l'étant est son absoluté, car il est patent, comme le pose l'introduction à la *Phénoménologie*, « que l'absolu seul est vrai ou que le vrai seul est absolu ». Une telle parole répond à l'élan qui, dès le départ, porte l'entreprise hégélienne. Mais l'absolu lui-même, s'il « trône » universellement et ainsi, disait Aristote, « embrasse la nature entière⁵⁷ », reste à découvrir en quoi il est partout chez lui jusqu'à régir dans son ensemble le tout de l'étant dont il est le sommet. C'est là qu'une surprise nous attend. Car l'absolu qui « seul est vrai » n'est pas comme un mont solitaire qui se satisferait d'être cime. Rien ne lui est plus propre que de s'abaisser au-dessous de lui-même, car c'est en cela seulement qu'il culmine. « Ce qui absolument est, et dont la présence est celle d'une conscience de soi véritable, paraît ravalé au-dessous de sa simplicité éternelle, mais c'est en vérité par là qu'il gagne sa propre hauteur⁵⁸. » Qui n'est pas entré dans ce secret dialectique de l'essence même divine peut bien former sur Dieu des phrases telles que *Dieu est l'Éternel* ou *Dieu est amour*. Mais Dieu ainsi posé tout droit comme sujet n'est qu'un son privé de sens, une simple dénomination. Dieu n'est Dieu que par le mouvement de s'abaisser dialectiquement au-dessous de lui, non pas seulement pour s'anéantir jusqu'à l'être, comme l'expose la *Logique*, mais jusqu'à prendre, disait Malebranche, « la condition basse, pour ainsi dire, et humiliante du Créateur⁵⁹ ». Ainsi le plus haut *comment* de l'étant, à savoir l'absoluté qui l'établit génériquement en lui-même, n'est à son tour possible que dans sa connexité avec ce qui, disait Aristote, n'est « plus du tout un genre⁶⁰ ». Dans une telle optique proprement *ontologique*, bien que son point de mire demeure l'absolu, Hegel va jusqu'à dire qu'« il est conforme au concept de l'esprit que l'histoire ait dans le temps son point de chute⁶¹ ». Cette chute dans le temps par laquelle l'esprit apparaît comme histoire, comme il apparaît comme nature dans le « repos paralysé⁶² » de l'espace, reste donc à son tour l'objet de ce que Hegel nomme « théologie et service divin ». Mais le fil conducteur d'une telle théologie est la proposition spéculative d'après laquelle s'enchaînent dialectiquement les phénomènes de la nature et les « époques du monde ». C'est ainsi que Hegel met encore une fois, selon le mot de Chateaubriand, « l'Éternel au fond de

57. *Mét.* A, 1074 b 3.

58. *Ph.*, p. 529.

59. *Méditations chrétiennes*, XIX, 5.

60. *Seconds Analytiques*, 7, 92 b 14.

61. *V.G.*, p. 153.

62. Cité par Heidegger, *S.Z.*, p. 430.

l'histoire des temps » en pensant l'Eternel et son rapport au temps d'une manière plus ample et plus essentielle que personne avant lui. La question reste de savoir si cette interprétation onto-théologique de l'histoire ne rend pas d'autant plus inéludable l'ouverture d'une possibilité encore plus intérieure de la compréhension de l'être, celle qui, dans « l'attaque dirigée par l'être-le-là sur le fait métaphysique originel qu'il porte en lui ⁶³ », ouvrira l'être même « à partir du temps » pour l'interpréter « dans l'horizon du temps ».

On parle parfois à propos de Hegel d'une « théologie de l'histoire ». C'est un peu vite dit et un peu court. Car cette théologie n'est telle à son tour que dans son unité contrastée avec une ontologie dont le trait fondamental est, dans la proposition, l'interprétation dialectique de ce que Kant nommait la « particule de liaison » *est* ⁶⁴. La prétendue « théologie de l'histoire » est donc onto-théologie, autrement dit métaphysique. Non moins métaphysique est de ce point de vue la philosophie de Marx comme retournement (*Umstülpung*) — c'est son mot et il sait ce qu'il dit — de la métaphysique hégélienne. Selon le retournement marxiste, l'homme, comme auto-producteur de lui-même par sa relation productive avec la nature, est « l'être suprême de l'homme » et ainsi la vérité de Dieu qui, à la lettre, devient homme, tandis que d'autre part le travail *de* l'auto-production de l'homme qui est sa production *par* son propre travail se déploie dialectiquement. Marx pourrait dire au plus proche de Hegel, bien que « retournant » ce que dit Hegel : « Dans la figure du prolétaire, l'homme, comme être suprême de l'homme, paraît ravalé au-dessous de sa propre essence, mais en vérité c'est par là seulement qu'il est en mesure de gagner dialectiquement sa propre hauteur. » L'apothéose dans le socialisme de l'homme comme producteur de lui-même est ainsi le « point oméga » d'un interminable parcours qui, à partir de la chasse ⁶⁵ ou de la division du travail dans l'acte sexuel ⁶⁶, constitue le développement de l'histoire elle-même selon le rythme dialectique qui lui est immanent. Parler ainsi, c'est philosopher et ce n'est pas en l'air que le jeune Marx écrivait en 1837 à son père que « sans philosophie il est impossible de percer jusqu'au cœur de la question ».

Il est aujourd'hui de mode d'opposer la positivité scientifique du marxisme aux nuées dans lesquelles se serait encore une fois perdue la philosophie hégélienne. Rien n'est plus « positif » en

63. K. M., § 42.

64. T. P., p. 119 (B 141-2).

65. K., I, 350, n. 23 a.

66. D. I., p. 28.

effet que la « grossière et *matérielle* production terrestre⁶⁷ » au regard de l'interprétation spéculative du prédicatif dans l'optique de l'absolu. Mais alors d'un bout à l'autre du marxisme la dialectique demeure l'un de ces « mystères » que Marx entendait « dévoiler » par sa méthode prétendument critique. La nouvelle mode ne se fera donc pas faute de découvrir que la dialectique au sens de Marx est « tout autre » que la dialectique hégélienne, au point qu'entre les deux il n'y aurait qu'homonymie. Rien n'est plus exact si l'on vide de tout contenu le mot de dialectique, que l'on ploie en effet aujourd'hui, dirait Montaigne « à tous biais et à toutes mesures », et jusqu'à lui faire désigner une « pratique théorique⁶⁸ » destinée à « changer le monde » par la révolution, ce qu'évidemment n'est pas la philosophie de Hegel. Mais en quoi une telle « pratique théorique » est-elle dialectique, sinon en ce qu'elle va dans le sens du « mouvement » qu'elle aide jusqu'à lui-même en tant que fond dernier de celui-ci et en ce qu'elle délivre « le sens positif de la négation rapportée à elle-même⁶⁹ » ? Autrement, que signifierait le concept marxiste de la contradiction du capitalisme ? On la transforme aujourd'hui en disant au pluriel : *les* contradictions du capitalisme, et en présentant en effet celui-ci comme un tissu de contradictions, donc comme logiquement absurde au sens où est absurde le concept d'un cercle qui serait carré. Rien n'est plus loin de la pensée de Marx, qui sait de Hegel que la contradiction n'est nullement la source d'un néant logique mais le foyer même de la vie⁷⁰. La locution de *contradiction du capitalisme* signifie en vérité que ce qu'un tel système a de positif secrète et mûrit en lui du dedans de lui-même une négation qui, poussée à fond, rendra seule possible et finalement nécessaire le passage dialectique à une autre figure comme négation de *cette* négation. La contradiction du capitalisme, Marx l'entend au sens où ce qui lui est prédicat, à savoir « l'appauvrissement de la grande masse des producteurs », est dialectiquement antinomique à ce qui lui est sujet, à savoir « l'accroissement illimité de la production⁷¹ », le prolétariat étant « le côté négatif de l'antinomie⁷² ». Cette impossibilité pour le capitalisme de digérer son propre prolétariat ou, disait Hegel, de « stipendier la plèbe qu'il est dans sa nature d'engendrer⁷³ », non sans doute parce qu'il n'est « pas assez riche » comme le croyait Hegel, mais parce qu'il ne le peut

67. H. F., p. 159.

68. Louis Althusser, *Pour Marx* (Maspero, 1965), p. 168.

69. *Nationalökonomie und Philosophie*, éd. Landshut 1953, p. 281.

70. K., I, 626, note 4.

71. K., III, 278.

72. H. F., p. 37.

73. R., § 245.

sans cesser d'être lui-même, cette nécessité donc où il est de s'engendrer en lui son propre adversaire et d'en assurer la croissance, telle est l'essence radicalement dialectique du capitalisme. Mais d'où Marx tient-il une telle « logique » du mouvement, sinon de Hegel ?

Si le capitalisme est ainsi sa contradiction, il n'en résulte pourtant pas que cette contradiction qui lui est vie soit partout transparente à elle-même, se présentant partout uniformément. Penser ainsi serait devenir on ne peut plus infidèle à la pensée de Hegel, qui ne cesse de railler les peintres qui n'auraient « sur leur palette que deux couleurs⁷⁴ ». A ce titre, la peinture deviendrait facile. Mais ce n'est là, dit Hegel, qu'une illusion de l'« entendement nomenclateur » à quoi se hausse tout au plus la « jugeotie de tout un chacun ». La dialectique comme la peinture est polychromie. C'est en ce sens que dans la *Philosophie de l'histoire* Hegel peint en couleurs si différentes la révolution française qui commence en 1789 et la révolution anglaise de 1647, bien que les deux reposent sur le même principe. Il est permis de penser que la *Philosophie de l'histoire* de Hegel était à Marx livre de chevet et que c'est dans ce livre, qui fut d'abord un cours, qu'il a appris l'art des nuances et de la distribution des couleurs, autrement dit celui d'analyser en profondeur des situations à la fois identiques et différentes. C'est bien pourquoi il commence son étude sur *Le 18 Brumaire* en écrivant : « Hegel remarque quelque part que tous les grands événements (...) de l'histoire se répètent en quelque sorte à deux reprises ». Ici « quelque part » ne signifie nullement : « Je ne me rappelle plus bien où Hegel parle ainsi » mais : « Lisez donc la *Philosophie de l'histoire* et en particulier les pages 275 à 280 sur la transformation de la république romaine en empire où Hegel analyse si magistralement la signification historique de César. » C'est, de même, au plus proche de Hegel et non contre lui que Marx écrit dans les dernières pages du *Capital* qu'« une même base économique, la même pour les conditions principales, peut, en raison d'innombrables circonstances empiriques distinctes — circonstances naturelles, raciales, influences historiques s'exerçant du dehors —, présenter au niveau du phénomène des variations et des gradations à l'infini qui ne peuvent être expliquées que par l'analyse de ces circonstances empiriquement données⁷⁵ ». Faire de cette incidente de Marx l'indice d'une discession de Marx à l'égard de Hegel c'est, dirait Spinoza, « rêver les yeux ouverts ». Sans doute, pour Hegel, l'élément commun n'est pas l'identité de la base économique, mais un autre « principe ». Il n'en résulte

74. *Ph.*, p. 43.

75. *K.*, III, 842.

pas moins que l'identité du principe n'est pas identité des conséquences. Il ne reste donc plus qu'à tricher pour faire prévaloir la thèse de l'indépendance de Marx à l'égard de Hegel, ce que M. Althusser fait sans vergogne, allant jusqu'à railler dans Hegel un prétendu simplisme qui l'aurait même conduit à s'émerveiller que, dans le syllogisme américain, le moyen terme, à savoir l'isthme de Panama, fût « très mince⁷⁶ ». Mais où Hegel a-t-il jamais rien dit de tel ? Il dit au contraire que ce n'est nullement, malgré les apparences, l'isthme de Panama mais la frontière entre l'anglais et l'espagnol, donc celle des Etats-Unis et du Mexique, qui constitue le véritable moyen terme du syllogisme américain. C'est aux simplifications des zélotes de Marx que se réduit le prétendu simplisme de Hegel. Mais il n'en faut pas plus à Bécassine, devenue étudiante en philosophie, pour conclure à l'indépendance de Marx par rapport à Hegel. Le livre de M. Althusser qu'il intitule *Pour Marx*, comme si Marx avait besoin d'assistance, est un manuel d'édification à l'usage de l'intelligentsia néo-marxiste et de ses distributions des prix. L'avantage d'un tel « point de vue » est qu'il encourage le lecteur bienveillant à abolir sans plus la « tradition des générations mortes » qui, comme on sait, « pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants⁷⁷ ». Dès lors, tout un chacun est bienheureusement dispensé d'étudier. Il suffit de défigurer ou de se contenter des défigurations prétendument scientifiques que proposent les spécialistes. Montaigne en savait quelque chose quand il disait, non sans impertinence : « Oh ! que c'est un doux et mol chevet et sain que l'ignorance et l'incuriosité à reposer une tête bien faite. » En notre époque de scientisme agressif, la parole de Montaigne est devenue la réalité la plus plate. L'ignorance sévit. L'incuriosité pavoise. Car tout est su d'avance à partir de Marx et de Freud qui nous « démystifient », comme on dit, nous débarrassant opportunément de notre propre passé.

La dialectique au contraire a tout un passé et c'est seulement à partir de là qu'elle s'éclaire. Un tel passé ce n'est nullement Hegel, encore moins Marx, qui s'en fait une question, mais Heidegger quand il s'interroge sur l'énigme qu'est au XIX^e siècle le virage dialectique de la philosophie. Hegel se borne à entrer dans la dialectique où il sera suivi par Marx tandis qu'après lui Nietzsche considérera comme « gothique⁷⁸ » l'interprétation dialectique de ce qu'il nomme l'« essence la plus intime de l'être ». Que le terme de dialectique qui, pour Platon, désignait la philosophie elle-même, ait acquis et gardé, d'Aristote à Kant, un sens

76. *Pour Marx*, p. 214, cf. Hegel V. G., p. 210.

77. *Le 18 Brumaire...*, I, § 2.

78. Nietzsche XIII, § 225.

essentiellement dépréciatif, comme on le voit dans la *Critique de la Raison pure*, où l'Introduction à la *Logique transcendantale* donne encore à la dialectique le sens d'une « logique de l'apparence », importe peu à la déformation au goût du jour. C'est ainsi que M. Althusser nous dit sans sourciller que c'est conformément à une « longue tradition ⁷⁹ » que le mot de dialectique se trouve associé à l'étude du devenir des phénomènes. La « longue tradition » n'est en réalité que de onze ans plus vieille que Marx. Elle date, sinon de la *Phénoménologie* de 1807, du moins des *Ecrits* d'Iéna qui ne furent pas publiés par Hegel. Dans ce qu'on appelle les écrits de jeunesse, la dialectique se nomme encore *spéculation*. Pourquoi donc Hegel donne-t-il au mot de dialectique un sens aussi nouveau et aussi imprévu ? Il ne s'en explique nulle part. C'est cependant à partir de lui et de lui seulement que la dialectique est l'interprétation de l'être même comme devenir. Mais enfin Hegel est le grand Hegel et Marx ne veut pas rester en arrière. C'est bien pourquoi il dialectise à son tour comme aujourd'hui on problématisé. « J'ai un problème », dit-on chaque fois que les choses ne vont pas comme elles devraient aller. Marx a cependant lu Hegel, comme celui-ci avait fini par lire, au moins en 1812, la *Critique de la Raison pure*, ce qui n'est pas le cas des modernes « penseurs », qui se contentent d'en avoir entendu parler au temps lointain de leurs études, sauf s'ils deviennent, comme on dit, des « spécialistes ». Alors, ils lisent et même beaucoup, mais sans se laisser entraîner au-delà du permis, c'est-à-dire de ce qu'autorise la bienséance scientifique qui doit nous être, dit M. Monod, éthique. C'est pourquoi un lecteur comme Heidegger est pour eux, comme l'accord de triton, *diabolus in musica*. Quand cependant Engels nous dit que les premiers penseurs grecs étaient « des dialecticiens à l'état sauvage », il ne sait ce qu'il dit. Autant prétendre que Fra Angelico est un Manet à l'état sauvage. Si pourtant Hegel ne s'explique pas sur le sort que, contre Kant, il fait au mot de dialectique, précédé qu'il est en cela par Fichte, et par Novalis encore plus que par Fichte, reste que la dialectique signifie pour lui la triple ouverture du *est* de la proposition comme spéculative, en tant que c'est par là et par là seulement que ce qui est se trouve du même coup mesuré diamétralement, le diamètre étant la plus extrême distance possible de deux points sur la circonférence du cercle, et par là un lien entre eux plus essentiel que celui qu'assure toute corde. La *dia*-lectique serait ainsi le rapport des extrêmes à partir de ce qui est, dit Hegel, *Mitte zwischen ihnen*, donc relativement au centre même du cercle. Elle est ainsi non pas

79. Pour Marx, p. 223, note 52.

simple dédoublement mais triplicité : unité des extrêmes dans ce qui leur est centre. De là à concevoir la dialectique dont Platon fut le zéléateur et Aristote le contempteur comme l'essence même du syllogisme, inconnu à Platon mais au contraire prôné par Aristote, et le syllogisme comme l'essence même du λόγος, la distance à franchir était devenue petite, et c'est ainsi que, joignant l'un à l'autre au-dessus d'eux-mêmes les deux sommets de la philosophie grecque, Hegel devient dialecticien.

Marx, bien sûr, ne va pas si loin et la dialectique ne lui est qu'héritage hégélien. L'essentiel pour lui est d'en faire usage au service du socialisme, dont la philosophie n'était pas le fort, pas plus qu'à son début le christianisme ne s'entendait à philosopher. Qu'il y ait dans l'un et dans l'autre quelque chose d'autre et de plus essentiel peut-être que la philosophie, à savoir leur rapport plus direct au mythe initiateur, ne les a pas gardés de se soumettre à son école, quitte à se renier eux-mêmes. A l'école de la philosophie, le christianisme a donné lieu en son temps à la scolastique et le socialisme en un autre temps au marxisme. Peut-être l'aventure fut-elle à l'un aussi bien qu'à l'autre onéreuse, car ce n'est pas impunément qu'on philosophe. *Nul ne se promène impunément sous les palmes*, dit un mot de Lessing que Gide aime citer. Dans l'Avant-propos à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger de son côté nous dit du christianisme ainsi devenu philosopant : « Est-ce à son profit ou à ses dépens ? — Laissons aux théologiens (...) le soin d'en décider en méditant ce que par écrit nous enseigne la première *Épître aux Corinthiens* : *Dieu n'a-t-il pas frappé d'ineptie la sagesse du monde ?* » La même question se pose dans les mêmes termes à propos du socialisme quand lui aussi prétend s'incorporer la dialectique comme le *nec plus ultra* de la philosophie au temps de Marx. Sur cette voie, un avenir l'attend, qui est le visage qu'il va prendre dans la philosophie de Nietzsche. Car la dialectique n'est pas le dernier mot de la philosophie moderne dans son interprétation de l'être comme devenir. Plus secrète encore et plus décisive que la dialectique est en lui l'escalade de la *volonté de puissance* dans son rapport à l'*éternel retour de l'identique*. Comme le christianisme, le socialisme y a sa place philosophique. Nietzsche, soucieux de ne rien laisser perdre du passé de l'homme et, comme il dit, de « tout jeter dans le creuset » l'accueille comme l'un des « instruments » de la volonté de puissance. Il écrit en 1887 : « La haine du système du nivellement démocratique n'est qu'une *façade* : au fond, Zarathoustra est trop content *que les choses aient pris une telle ampleur*. Il peut à présent s'acquitter de sa tâche⁸⁰. » Car, se disait-il à lui-même un peu plus tôt, « si les

80. XII, 417.

idéaux d'eudémonisme social entraînent une *régression* de l'homme, peut-être ont-ils pour fin d'obtenir une *variété très utile de travailleurs*, inventant l'*esclave idéal de l'avenir*, la caste inférieure et *indispensable*⁸¹ ». Ainsi le système capitaliste du salariat n'est, aux yeux de Nietzsche, ni assez mobilisateur, laissant ouverte par le chômage la possibilité d'une oisiveté relative, ni assez disciplinaire. Le seul socialisme transformera les ouvriers en « militants⁸² » du travail et leur apprendra à « réclamer des dirigeants à poigne⁸³ », tandis que « les événements serviront d'excitant ». Nietzsche pense ici au « Parisien » de la Révolution et de la Commune, en qui il discerne l'« Européen porté à son extrême⁸⁴ ».

Dans l'optique du rapport de Hegel à Nietzsche, où donc en est le socialisme ? Et où en était-il avec Hegel ? Quand celui-ci compose sa *Philosophie du droit*, le mot de socialisme n'existe pas encore, pas plus que celui de capitalisme, bien qu'existât déjà le terme de « capitaliste » au sens où l'employait le marquis de Mirabeau : « Réprouver les capitalistes comme inutiles à la société, c'est s'emporter follement contre les instruments mêmes du travail. » Le capitalisme encore anonyme, Hegel le pénètre cependant dans son essence quand il évoque « l'abstraction qu'est produire pour produire⁸⁵ ». On peut s'étonner d'une telle clairvoyance, qui devance ce qu'il n'avait pas encore sous les yeux. Car enfin la *révolution industrielle*, comme on dit, ne commence en Angleterre que vers 1760, en France vers 1790, et, au temps de Hegel, a-t-elle seulement commencé en Allemagne ? Marx lui-même, n'est-ce pas d'Angleterre que lui vient, vingt ans après la *Philosophie du droit*, la lumière ? Il est cependant à présumer que Hegel, s'il eût vécu — quand Marx publie *Misère de la Philosophie* il aurait eu soixante-quinze ans —, eût pris connaissance avec intérêt de quelques écrits du « jeune Marx », regrettant seulement que celui-ci ait pu donner si résolument dans les fadaises de Feuerbach, qui n'est certes pas sans érudition, mais dont l'importance en philosophie égale tout au plus celle du faible Schopenhauer, lequel, grâce au ciel, ne fut qu'un temps l'idole de Nietzsche. D'où la malencontreuse interprétation de la philosophie comme « idéologie », *tarte à la crème* du marxisme et qui n'est au total que du Feuerbach amélioré, autrement dit de la chicorée littéraire. C'est bien pourquoi elle fait prime. Mais Hegel aurait probablement été

81. XII, 2^e partie, § 716.

82. *Der Wille zur Macht*, § 763.

83. *Ibid.*, § 132.

84. *Ibid.*, § 130.

85. R., § 198.

arrêté par l'analyse qui, sous les états (*Stände*) qu'il avait, dans la *Philosophie du droit*, dénombrés et coordonnés, discerne des *classes*⁸⁶ en conflit. Aurait-il approuvé le rapport affirmé par Marx comme *premier* point de sa doctrine entre l'existence et l'évolution des classes et le niveau technique du développement des forces productives ? Il n'est nullement interdit de présumer que, comme Heidegger, Hegel aurait sur ce point précisément admiré la perspicacité de Marx. Il n'est en revanche nullement certain qu'il eût admis le *second* point, à savoir que « la lutte des classes conduit nécessairement à la dictature du prolétariat⁸⁷ », *nécessairement* ayant ici le sens de *dialectiquement*. Car si, selon Hegel, la dialectique suppose le conflit de deux termes extrêmes, il n'en résulte nullement que, partout où il y a conflit, ce conflit ait par lui-même la portée d'un conflit proprement dialectique, c'est-à-dire décisif en dernière instance pour l'histoire du monde. Autrement dit, même le passage au socialisme comme appropriation collective des moyens de production n'aurait peut-être été pour lui, comme la Révolution française que son enthousiasme de jeunesse avait pourtant saluée sans réserves, qu'un *épisode* dans l'histoire et non pas le *tournant* essentiel de celle-ci. Certains commencent à le pressentir aujourd'hui qui vont, après Tocqueville, jusqu'à se demander de la Russie si elle est beaucoup plus en un sens qu'une seconde Amérique, même si elle se prétend le véritable Nouveau Monde. Est-il donc interdit de penser qu'entre le monde grec et le monde romain, le passage du premier au second qui est celui du grec au latin étant malaisément dialectisable en termes rigoureusement marxistes, il y a *plus* de différence qu'entre Moscou et Washington ? Attendre de l'abolition du capitalisme une transformation radicale est peut-être se contenter d'une définition un peu sommaire du socialisme. Reste à accuser la Russie de *déviat-ionnisme*. Les étourneaux ne s'en privent guère, en attendant que la Chine à son tour dévie. C'est ainsi que, fascinés par le marxisme qui, selon Sartre, est le *Savoir* (n'oubliez pas la majuscule), les mêmes ne cessent d'y revenir, dans l'assurance qu'au nom des mêmes principes acquis une fois pour toutes on fera mieux la prochaine fois.

Tout ce qui précède est bien sûr utopique, Hegel n'ayant pas — et pour cause — lu Marx, pas même Feuerbach. Mais une telle extrapolation est quand même plus sérieuse que l'interprétation du marxisme comme la « démystification » de la dialectique hégélienne ou comme l'invention d'une dialectique toute

86. Le concept de classe n'est pas étranger à Hegel. Cf. R., § 245 : « La classe la plus riche ».

87. Lettre à Joseph Weydemeyer du 5 mars 1852.

nouvelle, autrement dit non hégélienne, au sens où Bachelard avait parlé d'une « épistémologie non cartésienne ». De même que l'épistémologie non cartésienne est de fond en comble cartésienne dans la mesure où elle ne démarre jamais de l'axiome que « la nature agit en tout mathématiquement », de même la dialectique non hégélienne est de fond en comble hégélienne pour peu qu'elle demeure dialectique. Comme le Sacré-Cœur de Montmartre, dans le Paris d'aujourd'hui, constitue le dernier monument de style romano-byzantin, le marxisme se présente parmi nous comme le dernier monument de style hégélien. C'est pourquoi sans doute les deux attirent les foules et sont des lieux de pèlerinage actif. Reste la question des questions : celle de la dialectique elle-même. Nous avons essayé de montrer plus haut que l'*idée* dialectique, il est à présumer que c'est du fond des âges qu'elle arrive à maturité avec la philosophie de Hegel, qui n'est pas, comme le prétend Engels, la simple *reprise* d'une pensée vieille comme le monde, mais la *répétition* d'un début qui est le début même de la philosophie, le mot répétition ne signifiant pas simplement redite, mais réouverture d'une question jusqu'à ses possibilités encore en retrait⁸⁸. Nous avons vu que cet approfondissement de la question en elle-même revenait peut-être pour Hegel à penser jusqu'à leur unité encore latente la philosophie de Platon et celle d'Aristote dans l'interprétation dialectique du syllogisme lui-même, ce que nul avant lui n'avait entrepris. Pour Marx, les choses sont plus simples. Il se borne à prendre ce que Hegel nommait le « mouvement dialectique de la proposition » comme l'essence ou plutôt le « cela va de soi » du déterminisme scientifique. Le « mérite » de Hegel est à ses yeux d'avoir délivré le concept même de loi de l'armature seulement mathématique que lui avaient assignée Galilée et Descartes. Que tout dans l'histoire obéisse à des lois *et* que ces lois soient dialectiques, voilà qui est de bonne prise.

Cette manière de penser est celle du *positivisme*. Le positivisme est l'optique naïve de la science quand elle se borne à l'exploitation méthodique d'un domaine de pensée déjà ouvert, sans jamais revenir à l'ouverture même qui le porte, mais en le prenant comme allant de soi, ce qui est le laisser à la traîne derrière soi⁸⁹. De même qu'Auguste Comte salue au passage Descartes en le félicitant d'avoir enfin réalisé en mathématiques « l'intime incorporation du calcul à la géométrie⁹⁰ », Marx, saluant Hegel au passage, le félicite d'avoir, dans sa *Logique*,

88. Heidegger, *K. M.*, § 35.

89. Heidegger, *Hzw.*, p. 90.

90. *Système de politique positive*, Paris, 1929, éd. de la Société Positiviste, I, 485.

enfin réalisé l'intime incorporation de la contradiction à la vérité. Mais à la question : pourquoi Descartes, pourquoi Hegel ont-ils été les hommes d'une telle percée ?, Auguste Comte répond, en ce qui du moins concerne Descartes, par la *loi des trois états* qui, à ses yeux, repose non moins sur les « faits » que les lois de la chute des corps. Le positivisme va ainsi à la science par la science. Le chemin de Comte est non moins celui de Marx. A la question que lui pose Hegel avec sa découverte de la dialectique, il répond que l'interprétation dialectique des lois de l'histoire est tout simplement une bonne adéquation, une adéquation enfin scientifique de la pensée avec les faits. Si c'est seulement au début du XIX^e siècle qu'elle est clairement formulée, c'est parce qu'il est clair que le XIX^e siècle est, pour cette formulation, un état d'urgence. Marx expliquerait volontiers l'interprétation dialectique du mouvement dans la philosophie hégélienne comme Sade, dans ses *Idées sur le roman*, avait expliqué l'apparition au XVIII^e siècle des *romans noirs* en en faisant « le fruit indispensable des secousses révolutionnaires dont l'Europe entière se ressentait ». André Breton a écrit sur ce point une page brillante. Ce n'est donc pas l'interprétation dialectique de la Révolution qui résulterait de la philosophie de Hegel : c'est bien plutôt en écho au caractère devenu universellement révolutionnaire de la réalité qu'à son insu la philosophie devient, avec Hegel, dialectique, et, si Hegel se représente dialectiquement le rapport du prédicat au sujet dans la proposition, c'est tout simplement parce qu'autour de lui et au niveau des faits la Révolution est un peu partout à l'ordre du jour.

Mais la réduction marxiste de la dialectique a une évidence de fait, « tout problème philosophique, dans sa profondeur apparente, se résolvant sans plus en un fait empirique⁹¹ », diffère cependant du positivisme de Comte en ce que celui-ci ne se veut d'autre instituteur que le savoir tel qu'il se présente déjà dans les sciences dites positives. Selon Marx, au contraire, c'est l'évidence même du savoir positif qui l'a déjà transporté au-delà de lui-même, et ce n'est qu'idéologiquement que les savants, qui sont eux aussi des hommes à qui le social est essence, se retiennent de voir et de dire la plénitude de la lumière qui partout cependant surabonde. Même les mathématiques selon Engels sont en leur profondeur, qui est le calcul infinitésimal, de la dialectique⁹². Dès lors, Hegel, s'il voit la dialectique sans la voir pourtant dans son entière vérité, qui est avant tout « critique et révolutionnaire », représente pour Marx ce que fut pour les théologiens du Moyen Age la philosophie grecque, du moins telle qu'elle se

91. *D. I.*, p. 41.

92. *Anti-Dühring*, trad. E. Laskine (Paris, 1911), p. 171.

présente avec Aristote, dont ils suivent à la lettre les analyses. Eux aussi la prennent pour allant de soi. Il suffit dès lors d'interpréter ce que, selon saint Paul, « cherchent les Grecs » comme une aspiration non encore exaucée à la vérité que révélera la seule foi chrétienne. Il y a en effet dans la philosophie d'Aristote quelque chose de solide et de sain qu'il est par conséquent on ne peut plus légitime de « recruter », dira M. Gilson, au service de la religion, pour le plus grand bien de l'une comme de l'autre. Sans doute Aristote n'a-t-il pas pu aller jusqu'au bout de sa propre pensée. *Credo quod non pervenit ad hoc*, disait saint Bonaventure. Mais enfin il était déjà sur le bon chemin, sur lequel saint Thomas sera pour Aristote ce que deviendra, cinq siècles plus tard, pour l'infortuné Louis XVI, le pénétrant Turgot, à savoir, selon M. Lavissee, « l'interprète lucide de sa sincère et confuse bonne volonté ». Ainsi en va-t-il pour Hegel, à qui le seul marxisme délie la langue. *Sine Thoma mutus esset Aristoteles*. A ce mot de Pic de la Mirandole, il suffit d'ajouter : « Et sans Marx, Hegel. » C'est en ce sens que, dans son *Nietzsche*, Heidegger peut écrire : « Que les théologiens du Moyen Age étudient à leur guise, qui consiste à en retourner le sens, Platon et Aristote, nous met en présence du même phénomène que lorsque Marx recrute, au service de son idéologie politique, la métaphysique de Hegel⁹³. » Car ni les scolastiques ni Marx ne s'avisent, dans ce qu'ils retournent, d'un tout autre fond ou d'un tout autre sens que celui qu'ils lui prêtent pour d'autant mieux le retourner — sous le nom de « paganisme » dans un cas et d'« idéalisme » dans l'autre. La différence est que si les Grecs ne disaient nullement : « Nous autres, païens », Hegel dit bel et

93. Cette phrase, prononcée en 1940 (N., II, 132), n'est évidemment pas le dernier mot de Heidegger sur le marxisme. Dans la *Lettre sur l'Humanisme*, écrite en 1946 et publiée en 1947, il le caractérise laconiquement comme « une expérience élémentaire de ce qui, à la mesure d'un monde, s'accomplit historiquement ». Le premier point de l'interprétation marxiste est en effet, d'après la lettre de Marx à Weydemeyer déjà citée, que les luttes auxquelles se rattache l'existence des classes sont historiquement liées au développement de la production » et ainsi à la transformation technique du monde. Mais, pour Marx, cette transformation technique, elle aussi, *va de soi*. Pour Heidegger, au contraire, l'essence de la technique est *encore à penser*. Si donc pour la première fois le marxisme pressent dans le développement technique un vecteur essentiel de l'histoire, c'est sans se poser la question de la technique elle-même. C'est en quoi l'expérience marxiste de l'histoire demeure encore, malgré un coup d'œil qui va tout droit à l'essentiel, « élémentaire ». Il est d'autre part clair que les deux propositions de Heidegger, celle de 1940 et celle de 1946, ne sont nullement contradictoires. Que le marxisme puisse être caractérisé comme « expérience élémentaire » de ce qui demeure à penser n'empêche nullement que le rapport de Marx à Hegel, en ce qui concerne la dialectique, soit un rapport épigonal.

bien : « Nous autres, idéalistes », comme Husserl dira : « Nous autres, les sujets. » Mais l'« idéalisme » et sa caricature marxiste restent pourtant plus loin encore l'un de l'autre que le monde grec de l'ἀλήθεια et l'interprétation scolastique de celui-ci, avec cette différence que la scolastique médiévale répond à un tout autre destin de l'être que la philosophie grecque, alors que le marxisme et la philosophie de Hegel sont du même monde, mais à deux niveaux différents, et dont l'un seulement est le niveau de la philosophie.

Dans la « gigantomachie au sujet de l'être⁹⁴ » qu'est la philosophie dans son histoire, Hegel est, parmi les grands philosophes, celui qui pense l'être à la mesure de la proposition spéculative selon laquelle il est non seulement identité mais contradiction, non seulement contradiction mais réconciliation. C'est pourquoi il écrit dans l'*Histoire de la philosophie* : « Il n'est aucune proposition d'Héraclite que je n'aie accueillie dans ma *Logique*⁹⁵. » Le mot proposition traduit ici l'allemand *Satz*, qui, de même que proposition, répond au grec λόγος. Ici pourtant une nuance est aussitôt à marquer. Si toute proposition est λόγος, l'inverse n'est pas toujours vrai ; le λόγος n'est pas nécessairement proposition. Il ne l'est que quand il devient le rapport d'un sujet à un prédicat. Mais, là, plusieurs cas sont encore possibles. Ce rapport peut avoir une valeur interrogative (Qui est venu ?). Il peut transmettre un ordre (Allez-vous-en !). Et tout aussi bien exprimer un souhait (Fasse le ciel que vous réussissiez !). Mais il peut aussi et tout simplement signifier qu'un prédicat est attributivement rattaché à un sujet, comme quand on dit : la neige est blanche. La proposition ne parle plus dès lors à l'impératif, au subjonctif ou à l'optatif mais sa « pente », disaient les Grecs, ou son « mode », diront les Romains, est à l'indicatif. Cette « pente », les premiers l'avaient caractérisée comme ἀποφαντική ἔγκλισις, en écho au λόγος ἀποφαντικός d'Aristote qui, pour Aristote, était ce qu'il y avait dans le λόγος de plus décisif⁹⁶. Il y a donc selon lui proposition quand le λόγος est axé sur la distinction en lui du sujet et du prédicat et principalement quand la « pente » d'un tel λόγος est à l'indicatif, la chose étant dite par là, et par là seulement, « comme si on en venait⁹⁷ ». En est-il ainsi pour la parole d'Héraclite ? Lorsque Héraclite dit : *Un-Tout*, ou lorsqu'il dit : *Immortels mortels mortels immortels vivant la mort mourant la vie les uns des autres*, où est le sujet

94. Piaton, *Sophiste*, 246 a.

95. G. P., I, 344.

96. « Tout λόγος est sémantique (...) mais non toujours apophantique ». De *Int.*, IV, 16 b 33-17 a 2.

97. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, ch. 1, § 5 (*Phil.*, V, 257).

et où le prédicat ? De telles paroles n'ont pas le caractère de la proposition. Seraient-elles donc moins apophantiques, c'est-à-dire donneraient-elles moins à voir et à penser que la proposition ? Ne sont-elles pas au contraire beaucoup plus donnantes ? Aucune parole d'Héraclite n'est à vrai dire proposition. Ou plutôt, comme la parole du poète, aucune ne l'est qu'en apparence et pour la grammaire. Aristote aurait-il donc pris son modèle dans la grammaire ? N'est-ce pas plutôt la grammaire qui, plus tardivement, se règle sur l'analyse d'Aristote ? Et sur la grammaire, sinon Aristote, du moins toute la philosophie après lui ? L'idée d'une *grammaire spéculative* qu'en référence à Duns Scot Heidegger étudie quand l'heure est pour lui venue de prouver sa capacité professorale, doit retenir notre attention. Peut-être la philosophie de Hegel est-elle à ses yeux, dans les temps modernes, le chef-d'œuvre le plus accompli de la *grammaire spéculative*. Et peut-être n'est-elle encore que cela.

Parler ainsi n'est nullement rabaisser Hegel. C'est l'honorer à sa mesure. Mais c'est aussi comprendre que son propos, quand il dit avoir recueilli et ainsi sauvé dans sa *Logique* toutes les « propositions » d'Héraclite, devrait lui aussi nous mettre en éveil. Car le site de la parole d'Héraclite n'est nullement la proposition, qui est au contraire, pour Hegel, canonique. Hegel *philosopherait-il* donc à un niveau qui n'est plus celui de la *pensée* d'Héraclite, mais celui d'Aristote, l'interprétation spéculative de la proposition n'étant qu'une « variation grandiose⁹⁸ » sur le thème du λόγος aristotélicien ? Répondre affirmativement serait peut-être perdre de vue, aussi bien qu'Héraclite, Aristote. Car, selon Aristote, le λόγος, même devenu proposition, demeure dans son essence *apophantique*. La pensée, se demande Heidegger, « arrivera-t-elle enfin à pressentir quelque chose de ce que cela signifie qu'Aristote puisse encore circonscrire le λέγειν comme ἀποφαίνεσθαι⁹⁹ » — autrement dit, comme « laisser apparaître » ? La proposition hégélienne laisse moins apparaître qu'elle ne prétend s'assurer dialectiquement de ce qui lui est objet, en attendant que Nietzsche s'en assure d'une manière encore plus décisive. Elle s'assure de l'être et de son mouvement. Mais peut-être « l'énigme de l'être et du mouvement » telle que Heidegger l'évoque à la fin de *Sein und Zeit*¹⁰⁰ est-elle inaccessible à la proposition même spéculative. Peut-être le souci croissant de s'en assurer toujours plus outre n'est-il que le revers d'une inassurance secrète. Car l'apophantique d'Aristote, si la « certitude » lui est inconnue, n'en souffre

98. Heidegger, *W. D. ?*, p. 148.

99. *V. u. A.*, p. 213.

100. *S. Z.*, § 75, p. 392.

nullement comme d'un manque. Pas plus que la parole d'Héraclite de n'être pas proposition. Aurions-nous donc à apprendre à voir ce que nous avons pourtant sous les yeux ? Aurions-nous à apprendre à dire ce que nous ne cessons pourtant d'énoncer ? Mais alors, en quelle langue ? S'agit-il d'une langue nouvelle, comme le voulait Leibniz, et finalement de la langue qu'autour de nous parlent logistiquement les ordinateurs ? Ou de celle qu'à notre insu nous parlons tous depuis toujours ?

Mais le chemin jusqu'à la langue que nous parlons à notre insu, celui que n'ont pas déserté les poètes, peut-il être aussi un chemin de pensée ? Le propre de la pensée, dans cette contrée du monde que Hegel nomme l'Occident, est d'être devenue la philosophie. « Les philosophes sont les penseurs. On les appelle ainsi parce que c'est électivement dans la philosophie que déploie son jeu la pensée ¹⁰¹. » Ainsi parle Heidegger, en écho à Rimbaud dont il n'ignore pas qu'il avait dit : « Philosophes, vous êtes de votre Occident. » Non qu'il y ait à faire naïvement le saut de cet Occident qui est nôtre à une prétendue philosophie orientale. L'Occident, Hegel le savait, c'est en lui qu'il contient son propre Orient, d'où précisément lui vient, sésisme originel, la philosophie qui le coupe initialement de l'Orient. Car la philosophie dès sa naissance nomme la différence de l'étant et de l'être qui est l'*ipsissimum* de la pensée grecque mais qui, tout aussitôt, n'est plus accessible même à celle-ci que dans l'ombre portée de l'étant sur l'être. Le passage d'Héraclite à Platon est ainsi mutation germinale. Dès lors commence, dit Valéry, le temps de l'« écart sans retour ¹⁰² » qui est, d'un bout à l'autre, notre histoire, dans laquelle au lieu de « se prodiguer pour la vérité de l'être ¹⁰³ », comme le poème de Parménide ou comme la parole d'Héraclite, le mouvement de la pensée devient mouvement de l'étant à l'étant à travers un regard qui cependant demeure axé sur l'être. Telle est la structure onto-théologique de la métaphysique selon laquelle, de Platon au retournement nietzschéen du platonisme, chaque époque de son histoire renvoie à sa propre origine, qui lui est cependant de plus en plus voilée. « La métaphysique part de l'étant pour en venir à nouveau jusqu'à celui-ci. Mais non de l'être jusqu'à se faire une question de sa manifesteté ¹⁰⁴. » Un tel langage est bien sûr inintelligible si l'on entend par *être ipsum esse* de saint Thomas. Mais être, dans *Etre et Temps*, n'est pas ce que nomme ainsi saint Thomas. Il renferme en lui, disait Heidegger au soir du 7 juin 1957,

101. *V. u. A.*, p. 131.

102. *Vues* (La Table ronde, 1948). 103.

103. Heidegger, *W. M. ?* (Nachwort), p. 44.

104. *E. M.*, p. 65.

date à laquelle l'université de Fribourg célébrait son cinquième centenaire, « toutes les interprétations métaphysiques de l'être depuis Platon jusqu'à Hegel et jusqu'à Nietzsche, c'est-à-dire du commencement à la fin de la métaphysique ».

Unterwegs zur Sprache, « sur le chemin de la parole », ce titre de Heidegger qui est aussi une exhortation (comme *Zur Seinsfrage*, droit à la question de l'être ! Ou *Zur Sache des Denkens*, droit à l'affaire de la pensée !), constitue le sens même de cette rétrocession de la philosophie que, dès 1929 et à propos de Kant, Heidegger présentait comme « l'attaque dirigée par l'être-le-là (*Da-sein*) sur le fait métaphysique originel qu'il porte en lui », autrement dit comme *destruction de la métaphysique*. C'est seulement une telle « destruction » qui nous met « sur le chemin de la parole ». Car, de la langue et de sa parole, la métaphysique se fait une représentation elle-même métaphysique selon laquelle la langue ne serait autre chose qu'une articulation syntaxique de termes significatifs, les analyses scientifiques du prétendu « fait linguistique » n'étant de leur côté que l'enregistrement du *metaphysisches Urfaktum* que porte en lui le *Da-sein*. Mais la langue n'est pas ce qu'en dit la linguistique, à savoir utilisation de signes verbaux. Elle est la maison où le pays de l'être, entendu à son tour comme « ce à l'égard de quoi se déploie de plein gré la pensée ». La philosophie, chaque fois qu'elle fait époque, c'est-à-dire rarement, n'est nullement invention de systèmes. Mais elle a « tracé dans la langue des sillons inapparents, de moindre apparence encore que ceux que, pas à pas, le paysan trace à travers son champ¹⁰⁵ ». La conquête hégélienne de la triple ouverture du *est* de la proposition spéculative¹⁰⁶ est l'un de ces sillons, non le premier ni le dernier, bien que Hegel ne sache rien de la contrée dans laquelle il avait labouré la terre. Heidegger écrit à propos de la philosophie de Kant, c'est-à-dire de l'*expérience* dans laquelle l'être même lui était « à soutenir » : « La thèse de Kant sur l'être comme simplement position demeure un sommet d'où la vue s'étend vers l'arrière jusqu'à la détermination de l'être comme *ὑποκεισθαι*, et qui, vers l'avant, permet au regard de s'ouvrir à l'interprétation à la fois spéculative et dialectique de l'être comme concept absolu¹⁰⁷. » Nous pourrions dire le même de l'*expérience* hégélienne de l'être qui ne renvoie jusqu'au fond du passé qu'en lui préparant imprévisiblement encore un avenir. Au cours du demi-siècle qui suit la mort de Hegel, un tel avenir sera la philosophie de Nietzsche qui reconnaît en effet dans la dialectique

105. *Brief...*, p. 119.

106. *I. D.*, p. 72.

107. *Kants These...*, dernière phrase.

tique hégélienne une « initiative grandiose¹⁰⁸ », car, aux yeux de Nietzsche, Hegel comprend déjà « l'innocence du devenir ». Hegel est ainsi pour Nietzsche, sinon pour les imprudents commentateurs de celui-ci, son *déjà* le plus proche, comme Kant l'était pour Hegel. Mais où ? Là où ils se savent tous les deux sans cependant savoir encore le *là* qui leur est propre, bien que ce soit pour lui cependant que la pensée en eux se déploie « de plein gré ».

La philosophie de Hegel... « n'est nullement sans vérité. Mais elle n'est pas non plus en partie juste et en partie fausse. Elle est aussi vraie qu'est vraie la métaphysique qui, avec Hegel, porte pour la première fois à la parole, dans la figure du système, son essence même en tant qu'absolument pensée ». Ce propos de Heidegger, dans la *Lettre sur l'humanisme*¹⁰⁹, concerne essentiellement l'interprétation hégélienne de l'histoire. Car si l'histoire n'est pas selon Hegel le fond même de l'esprit, il n'en reste pas moins qu'il « est conforme au concept de l'esprit que l'histoire trouve dans le temps son point de chute ». Ainsi parle Hegel, tout à un regard qui se détourne de l'étant pour se porter sur ce que lui est être. L'esprit est donc histoire, même s'il n'est pas que cela. Mais l'histoire à son tour est esprit, c'est-à-dire que le fil conducteur de l'histoire est la proposition spéculative. C'est ainsi que l'histoire, comme Dieu lui-même, est système. Voilà, dit Heidegger, qui est « aussi vrai que la métaphysique quand, avec Hegel, elle porte pour la première fois à la parole, dans la figure du système, son essence même en tant qu'absolument pensée ». Rien ne serait plus plat que de reprocher à Hegel d'être *trop* systématique ou d'être *arbitrairement* tel. Autant reprocher à Descartes le *cogito* ou à Platon que l'être lui soit *εἶδος*, c'est-à-dire de tenir, comme Voltaire Pascal, les grands philosophes pour de « grands exagérateurs ». Cette reculade de la pensée jusqu'à la « jugeotte de tout un chacun » est, selon Hegel, le remplacement du café par la chicorée. « C'est ainsi ! » aurait-il dit, paraît-il, devant les Alpes. Il ne dit rien d'autre quand la tâche lui est de « soutenir l'épreuve de l'être ». Mais il est permis de conjecturer que, dans une telle épreuve, le pressentiment va plus loin encore que la formulation. Si l'histoire a dans le temps son point de chute, il nous faut dire aussi que Dieu lui-même, ce n'est qu'en déclinant intemporellement au-dessous de sa propre essence qu'il devient lui-même en esprit et en vérité. Rien n'atteint le sommet de son être s'il ne s'offre à l'épreuve de son propre déclin. A propos de Trakl et de l'énigmatique Elis qu'il nomme en poème,

108. *Der Wille zur Macht*, § 416.

109. *Brief...*, p. 82.

Heidegger écrit : « Elis est aussi distinct du poète que de Nietzsche en tant que penseur la figure de Zarathoustra. Mais les deux figures conviennent cependant en ce que leur être même et leur pèlerinage commencent avec le déclin¹¹⁰. » Hegel n'est pas l'homme d'un tel dédoublement de la pensée et de son mythe. Il n'en est pas moins le premier philosophe à qui l'épreuve de l'être ait été en premier l'épreuve dépayssante du déclin. Sans doute l'interprétation dialectique du déclin ne le retient-elle que comme moment d'un « processus » qui s'élève d'autant mieux au-dessus de ce dont il décline, au sens où Leibniz disait : « C'est reculer pour mieux sauter. » Mais enfin le déclin est là pour la première fois en un sens qui n'est *nullement dépréciatif*. Il appartient à l'essence même de l'être. Faut-il donc oser penser le déclin au-delà de Hegel et de la dialectique, au-delà même de Nietzsche et de son expérience plus clairvoyante du tragique et aller jusqu'à dire avec Heidegger qu'il est *Sache des Seins*¹¹¹, l'affaire même de l'être ? Et que c'est là que réside en propre « l'énigme de l'être et du mouvement » ? Autrement dit, que c'est *déclinativement* que ne cessent de surgir, « libre suite », les époques de l'être ?

Que de telles questions demeurent confiées à l'endurance de la pensée. Elles ne trahissent nullement la disgrâce d'une échappatoire qui, par angoisse devant la pensée, prétendrait se trouver du côté des poètes un refuge précaire¹¹², mais, traduisent le rapport de la pensée au plus secret peut-être de son « histoire secrète ». Mais alors l'être même serait cette histoire et, loin que l'histoire ait besoin du temps comme point de chute, le temps lui-même serait le « sens de l'être » ? Faudrait-il donc enfin lire *Sein und Zeit* ? Et comprendre par là que Heidegger n'est pas plus hégélien qu'il ne réfute Hegel, pas plus qu'il ne réfute, quand il est devant eux, Platon ou Aristote, Descartes ou Leibniz, Kant ou Nietzsche, mais les laisse au contraire apparaître là où ils sont sans en savoir le site, s'émerveillant de leur apparition et nous exhortant à une méditation qui ne soit pas ressentiment à l'égard du passé, mais ouverture de ce qui fut à la plus extrême possibilité qui, dès le départ, se réserve en lui ? Lire donc *Sein und Zeit* ? Ce n'est pas à mon sens par hasard que la traduction publiée en français s'arrête à mi-chemin. Un tel phénomène ne relève d'aucune explication économique ni psychologique. Il est dans son sans-gêne apparent le plus éclatant hommage à Heidegger d'un temps qui le refuse en feignant de lui attribuer la place qui lui revient.

110. U. z. S., p. 54.

111. Hzw., p. 335.

112. Brief..., p. 112.

LE « DIALOGUE AVEC LE MARXISME » ET LA « QUESTION DE LA TECHNIQUE »

A Kostas Axelos

Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger évoque comme l'une des tâches de la « pensée à venir » ce qu'il nomme : *ein produktives Gespräch mit dem Marxismus*. Disons : un dialogue avec le marxisme qui ne soit pas stérile. Mais pourquoi le marxisme et non Marx ? Marxisme n'est-il pas lui-même un de ces noms en *isme* avec lesquels, dit Valéry, il est impossible de penser — sérieusement — car « on ne s'enivre ni ne se désaltère avec des étiquettes de bouteilles » ? En réalité, le terme de marxisme n'a ici rien de péjoratif et la terminaison *-isme* n'est pas une simple étiquette. Elle signale plutôt que la philosophie de Marx devrait être prise « en ce qu'elle a d'essentiel » et non d'après les versions qu'en donnent ceux qui s'en font littérairement les exploitants. Nommons-les des « néo-marxistes », comme on dit les « néo-thomistes », l'art du néo-thomisme étant d'octroyer généreusement à saint Thomas ce qui n'a jamais été sien, jusqu'à faire apparaître Heidegger lui-même comme un thomiste qui s'ignore. Il en est de même du néo-marxisme. C'est cependant avec lui que nous commencerons, sans craindre de commencer peut-être un peu trop bas.

Prenons un exemple. Une notion mise à la mode par le néo-marxisme est celle du traître qui n'a pas pour autant l'intention d'être traître mais qui, par sa conduite, n'en est pas moins traître « objectivement ». A qui soutiendra par exemple que Danton en son temps n'était pas un traître mais l'un des géants de l'époque

révolutionnaire, on répondra en s'inspirant de Saint-Just que, malgré la pureté d'ailleurs suspecte de ses intentions, sa propension à l'indulgence faisait de lui en 1794 un « traître objectif ». D'où la célébration néo-marxiste des procès de Prairial, préfiguration historique des procès de Moscou, à ceci près que les procès de Prairial ne comportaient pas encore le rite un peu monotone des aveux de ceux qu'ils étaient faits pour condamner. Mais enfin, disait Fouquier-Tinville : « Les têtes tombaient comme des ardoises », y compris celles du dangereux Lavoisier et du non moins redoutable André Chénier. Mais à qui s'avisera de soutenir dans un autre contexte que le régime capitaliste peut avoir la propriété d'accroître « objectivement » le pouvoir d'achat de ses prolétaires, on répondra tout aussi bien que telle n'est nullement l'intention des capitalistes, vu que, de leur propre aveu, l'unique moteur de leur système est la recherche du profit. La justification, vraie ou fausse, peu importe ici, du capitalisme, repose pourtant exactement sur le même mécanisme logique que l'interprétation de la trahison comme objective. Si l'on peut être un traître sans nullement l'avoir voulu, il est non moins possible que le fonctionnement du capital — qui, aurait dit, paraît-il, Jules Verne, est « mon cher, un monstre instinctif qui n'a qu'un seul désir : s'accroître » — ait « objectivement » une tout autre portée que celle que lui assignent ses mobiles subjectifs, et ceci d'une manière telle que le passage au socialisme puisse même, le cas échéant, comporter quelques déboires. Mais les marxistes au goût du jour, autrement dit les néo-marxistes, raisonnent ici à sens unique, devenant en cela semblables à J. S. Mill, à propos de qui Marx disait pourtant, à tort ou à raison, que « si la contradiction est la source vive de la dialectique hégélienne, elle ne nous invite pas pour autant à nous enfermer (avec Mill) dans de grossières contradictions ¹ ».

En réalité, le jeu à la mode du subjectif et de l'objectif n'est qu'une piètre argutie, digne de la pire sophistique. Il faut donc aller plus loin. A quoi subvient, dans le *Capital*, la fameuse thèse, purement objective celle-là, de la « contradiction capitaliste » telle qu'elle se fait jour dans le phénomène bien connu des « crises », le socialisme en étant par essence préservé. Il ne connaît en effet que des « difficultés », dues tout simplement, comme on sait, à l'hostilité du monde capitaliste, qui non seulement l'encercle du dehors, mais le menace si opiniâtrement de l'intérieur qu'en Russie soviétique même plus de cinquante ans de dictature du prolétariat n'ont pas encore suffi à conjurer une telle menace.

Les fameuses « crises » qui étaient pour Marx l'indice le plus

1. K., I, 626, note.

certain d'une révolution imminente sont pourtant aujourd'hui en baisse. C'est pourquoi le dernier reproche fait au capitalisme n'est plus tant de précipiter le monde dans des crises que d'appâter le peuple par les illusoires délices d'une « civilisation de consommation ». C'est ainsi que plus d'un néo-marxiste va louchant vers les pays dits « sous-développés » qui lui proposent une meilleure espérance : « Petit blanc, tu seras mangé. » L'Eglise, qui n'a jamais perdu le nord, s'est mise elle aussi dans le « vent de l'histoire ». La Russie n'est qu'une autre Amérique. Dès lors : Vive la Chine ! Et pourquoi pas ? — se disent les Chinois à qui l'histoire du monde n'a jamais été, pensent-ils aussi, qu'une interminable injure. N'avons-nous pas pourtant inventé la poudre ? disent-ils. Et ne sommes-nous pas sept cent millions ?

Il serait pourtant vain de ne pas se rendre à l'évidence. Jamais, depuis que le monde est monde, il n'a été aussi détraqué. Plus que jamais, comme le déclare, chez Sophocle, Tirésias : νοσεῖ πόλις². Mais il se pourrait aussi que le « fondement secret » d'un tel état de choses ne soit nullement, comme l'enseigne Marx, le capitalisme, mais quelque chose d'encore plus secret, dont le capitalisme lui-même pourrait bien n'être qu'un « à côté » (πάρεργον). C'est vers un tel secret que Heidegger tente de s'orienter en posant en 1953 la *question de la technique*. Résumons d'abord à notre façon ce qu'il dit. Si les Chinois qui ont inventé la poudre n'en ont pas fait le principe d'une artillerie dont les deux « dernières » guerres mondiales ont démontré plus près de nous la puissance exacte, ce n'est pas tant faute de capitaux et de capitalistes que parce que les Chinois n'étaient pas les hommes de la technique, dans son rapport à la τέχνη des Grecs. Non que, comparativement aux Grecs, ils soient restés des primitifs et des sauvages. Mais leur non-primitivisme manquait essentiellement d'un ferment beaucoup plus explosif que la poudre elle-même, celui qui, bien que demeuré, comme tout ce qui est essentiel, le plus longtemps possible dans l'abri de son propre retrait, éclate comme un soudain coup de tonnerre dans la parole de Descartes, annonçant prémonitoirement en 1637 que le temps est venu, pour nous Occidentaux, de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ».

Mais n'est-ce pas là le rêve ancestral de l'humanité elle-même ? Tant s'en faut. Un tel rêve était tout à fait étranger aux Grecs qui, bien qu'Occidentaux, demeuraient encore, du moins en apparence, très proches des Chinois sur ce point. Nul besoin, disait Aristote, de « commander à la terre et à la mer » pour faire œuvre d'homme. Et l'on sait qu'Archimède ne prêtait qu'une oreille distraite aux commandes de son roi qui le pressait

2. *Antigone*, vers 1015 : « Le pays se porte mal ».

de tirer de ses mathématiques de meilleures machines de guerre que celles des Romains. On sait aussi que les Grecs ont bel et bien découvert, comme les Chinois la poudre, le principe de la turbine à vapeur, mais pour s'en faire une amusette. Mais pourquoi ? A cause, suggère avec bien d'autres M. P.-M. Schuhl, de l'« abondance des esclaves³ ». On croit rêver. Les esclaves étaient-ils donc une spécialité grecque ? Et le monde aurait-il eu besoin d'eux pour recevoir des leçons d'esclavage ? Si non, ce n'est peut-être pas du côté des esclaves qu'il importe de regarder pour comprendre et le monde grec et l'« écart sans retour » qui nous rattache à lui. Mais ce n'est peut-être pas non plus du côté du capitalisme, surtout si l'on ne voit en lui que la version moderne de l'esclavage antique.

Quand on lit le texte que Marx et Engels publient en 1847 sous le titre de *Manifeste du parti communiste*, il est impossible de n'être pas captivé par une page des mieux venues qui résume l'histoire des temps modernes et où le sujet de toutes les phrases est : la bourgeoisie. Entendons : le capitalisme. C'est, paraît-il, « la bourgeoisie » qui a soumis la campagne à la ville, fait naître d'énormes cités, centralisé les moyens de production, procédé à la subjugation des forces de la nature et au défrichement de continents entiers, appliqué la chimie à l'industrie, créé la navigation à vapeur et même le télégraphe électrique, etc. En réalité, la bourgeoisie n'a pu faire tout cela qu'en climat technique. Pourquoi dès lors Marx dit-il « la bourgeoisie », et non pas « la technique » ? C'est parce que la technique, Marx ne l'entendait qu'en un sens simplement instrumental. C'est donc la bourgeoisie et non la technique qui est le sujet des propositions marxistes, en attendant que, grâce à un revirement dialectique de la situation, ce sujet devienne le prolétariat qui prolongera et amplifiera, mais au profit de tous, l'œuvre technique qui fut celle de la bourgeoisie. La technique pour Marx n'est pas un sujet mais quelque chose de neutre⁴ qui a essentiellement besoin d'un sujet ou d'un autre, lequel à son tour ne manque jamais d'arriver à son heure suivant les « lois immanentes », c'est-à-dire dialectiques de l'histoire.

Tout le questionnement de Heidegger se rassemble en ce point. La technique est-elle vraiment cet élément neutre qu'elle est pour tout un chacun, y compris pour Marx ? Ou penser ainsi est-il être « totalement aveugle devant l'essence de la technique » ? En d'autres termes, la technique n'est-elle pas dans son essence,

3. *Machinisme et philosophie*, ch. 1.

4. Bien que Marx lui-même, dépassant pour ainsi dire le « marxisme » dans le sens qui sera celui de Heidegger, fasse aussi de la bourgeoisie le *willenloser und widerstandsloser Träger* du « progrès de l'industrie ».

du moins pour nous, Occidentaux, le sujet lui-même dont bourgeoisie et prolétariat ne seraient que des prédicats ? S'il en était ainsi, la substitution du prolétariat à la bourgeoisie serait bien une révolution relative, mais non cette révolution que Marx se représentait comme ultime, le capitalisme n'étant pas à ses yeux « forme absolue pour le développement des forces productives ⁵ ». Dès lors, la Russie soviétique ne serait en effet relativement parlant qu'une autre Amérique, ce qui ne veut nullement dire qu'il faille aller chercher chez les Chinois une lecture de Marx plus rigoureuse que l'interprétation soviétique — les *retour à Lénine* ou *retour à Staline* étant aussi dérisoires que les *zurück zu Kant* ou *zurück zu Leibniz* de la philosophie allemande du xix^e siècle. La question qui se pose n'est pas celle de la *vraie* interprétation du marxisme, par quoi nul ne sort de la polémique, pour ne pas dire pis, mais d'un *produktives Gespräch mit dem Marxismus* pour lequel, précisait aussi Heidegger, ni la philosophie de Husserl ni l'existentialisme de Sartre ne proposent des bases suffisantes. Il ajoutait en 1955 à Cerisy : pour lequel il serait également essentiel que les marxistes eux aussi reviennent tant soit peu d'un certain dogmatisme. Car comment entrer en dialogue avec qui se sait « la vérité, la voie et la vie », à moins de se savoir aussi « la vérité, la voie et la vie », comme on le voit à la télévision ou sur le podium de la Mutualité ?

Mais l'interprétation instrumentale de la technique qui paraît ici être mise en question n'est-elle pas cependant évidente ? Certes. Elle ne l'est même, dit Heidegger, que trop. C'est en effet au nom d'une telle évidence que l'on affirme « avec un certain droit à coup sûr » que la technique moderne n'est pas « quelque chose de tout à fait autre et ainsi d'absolument nouveau » si on la compare à l'ancienne technique du métier. « Même le machinisme moderne avec ses turbines et ses générateurs reste un moyen produit par l'homme en vue d'une fin posée par l'homme. Même l'avion à réaction, même les moteurs à haute fréquence sont des moyens en vue de fins. Sans doute une station de radar est-elle moins simple qu'une girouette qui indique le sens du vent... Sans doute la production d'un moteur à haute fréquence exige-t-elle la convergence d'apports variés que contrôle un bureau d'études. Sans doute une scierie à eau dans un coin perdu d'une vallée de la Forêt Noire est-elle un moyen primitif en comparaison des installations hydrauliques qui utilisent le courant du Rhin. C'est cependant bien connu : même la technique moderne n'est qu'un moyen en vue de fins. »

Mais, nous le savons aussi par Hegel : « Le bien connu, à le prendre globalement comme tel, pour la raison précisément qu'il

5. K., III, 293.

est bien connu, n'est pas connu. C'est le mode d'illusion le plus courant, aussi bien pour se tromper soi-même que pour tromper les autres, que de présupposer dans la connaissance quelque chose de bien connu, et par là, tant et plus, de se laisser séduire⁶. » Toute la pensée de Heidegger est, en philosophie, la mise en question du bien connu, et c'est pourquoi il pose une question là où au contraire d'autres seront plutôt tentés de s'en remettre à l'évidence. Mais poser une question n'est pas pour autant se mettre en attente d'une réponse. Car les réponses, c'est généralement plutôt du bien connu qu'elles nous arrivent. Non pas sans doute de ce qui nous est bien connu, puisque nous posons la question, mais de ce qui est bien connu des spécialistes de la question. *Je vais vous expliquer*, disent les spécialistes : grâce à nous, vous serez éclairés en tous points. C'est ainsi que Freud nous explique l'amour ou pourquoi Léonard de Vinci a bien pu peindre comme il a peint. Non pas pourquoi sans doute il est un grand artiste, mais ce que l'artiste qu'il était n'a fait que « sublimer ». C'est toute une histoire de vautour, paraît-il. Quant au vautour, il n'est pas précisément un vautour, mais autre chose que la décence se retient de dire, bien qu'il soit quand même un vautour. Marx, lui aussi, explique beaucoup. C'est à la lumière de Marx que Sartre s'explique à lui-même qui il est, à savoir un homme occupé, plus encore qu'au temps de l'occupation, et dès lors un résistant, plus aujourd'hui qu'hier et bien moins que demain. Heidegger au contraire n'est nullement l'homme des explications. A l'explication, en allemand *Erklärung*, il préfère ce que Kant avait nommé d'un nom tout autrement parlant : *Erörterung*. Dans *Erörterung*, on entend le mot *Ort* qui dit le lieu ou le site. Faudrait-il donc traduire *Erörterung* par situation ? Il n'y aurait en effet rien de mieux si, du mot situation, il n'avait été usé et abusé, du moins en domaine français, par trop d'essayistes, comme on dit : *situation de Proust*, *situation de Valéry*, *situation de Bernanos*, etc. Au point que le mot situation désigne aujourd'hui plutôt un genre littéraire du type impressionniste que la recherche d'un questionnement plus essentiel que toute explication.

Mais comment ramener la question de la technique au site à partir duquel seulement la technique fait question au lieu de se réduire à l'évidence de son caractère instrumental ? Serait-il hors de saison de remarquer que le vocable *technique*, qui ne devient français — Descartes ne le connaît pas encore — qu'au XVIII^e siècle, parle grec ? Il est un de ces mots qui se cherchent directement dans le grec une provenance en sautant à pieds joints par-dessus le latin. On sait que viennent directement du

6. *Ph.*, *Préface*, trad. J. Hyppolite, I, 28.

grec la dénomination de nombreuses maladies parmi celles dont le genre humain est affligé. Est-ce en hommage à Hippocrate ? La technique n'est cependant pas le nom d'une maladie. Au grec τέχνη répondait en latin le mot *ars*, en français *art*, tel qu'il ne tarde à voisiner avec *métier* : les *arts et métiers*, dit-on — à moins qu'il ne se hausse au-dessus des simples métiers, comme quand on dit les *beaux-arts*. Mais quel besoin, répudiant l'art, d'aller demander au grec, non au latin, un mot nouveau qui de son côté paraît n'être indispensable qu'à partir du XVIII^e siècle ? Se serait-il donc vers ce temps passé quelque chose qui aurait motivé cet enrichissement assez insolite de la langue ? Et pourquoi non ? N'est-ce pas en effet du XVII^e au XVIII^e siècle que la production tend à échapper aux anciens métiers pour devenir l'affaire de manufactures, puis de fabriques et finalement d'industries, dont le centre n'est plus l'outil mais la machine. D'où peut-être l'entrée dans la langue d'un nom nouveau qui dira électivement une chose nouvelle. A partir de là, le même nom pourra être employé rétrospectivement pour caractériser les anciens métiers avec leurs outils et désigner en eux la manière de faire qui les spécifie. C'est ainsi que Diderot parle déjà, sinon de *la* technique, du moins *du* technique de la peinture, différent de celui d'autres arts, différent aussi pour un même art d'une époque à une autre, et même d'un artiste à un autre.

Retenons seulement que le mot de technique n'arrive du grec dans notre langue que vers les débuts de l'époque du machinisme, la « révolution industrielle » que constitue sa percée ayant lieu d'abord en Angleterre vers les années 1760, puis en France à partir de 1790. N'y aurait-il pas dès lors un lien entre les deux ? Il serait cependant imprudent de réduire à l'emploi des machines l'essence de la technique moderne. Non que le machinisme ne soit qu'une technique parmi d'autres également possibles. Mais il est bien plutôt l'un des rejetons les plus voyants du monde de la technique moderne qu'il n'en constitue proprement l'essence. En quoi consiste en effet le machinisme ? Il se définit, dit-on généralement, comme l'application à la pratique des sciences de la nature telles qu'elles ont à leur tour pour fond les mathématiques. L'Ecole polytechnique, créée par la Convention, bien qu'elle n'ait reçu ce nom qu'au Premier Empire, n'est-elle pas le centre d'études qui correspond à ce rapport de la science la plus pure à son application ? Cette définition de la technique des machines par l'application de la science à la pratique est bien entendu tout à fait juste. Aussi juste que la définition instrumentale de la technique. Celle-là est de la même évidence que celle-ci. Elle nous installe comme celle-ci dans le *bien connu*. C'est pourquoi, comme celle-ci, il pourrait être essentiel de la mettre en question si l'on veut aller droit à la question. A

regarder les choses d'un peu plus près, la technique des machines ou, comme on dit, le machinisme est moins l'application des sciences exactes à la pratique que l'emploi qu'en fait une praxis devenue autre qu'elle n'était auparavant. C'est ainsi, disait Goethe, qu'il n'est aucun des arts ou des métiers qui, de nos jours, « n'ait appelé à son secours la mathématique⁷ ». Non pour prendre des choses une mesure plus exacte que ne le permettait l'ancien coup d'œil des artisans, mais pour en prendre une tout autre mesure, celle qu'en donnent les sciences exactes, auxquelles elles apparaissent dans leur essence comme autant de systèmes de relations entre des paramètres qui varient fonctionnellement les uns par rapport aux autres. Dès lors, remplir une cruche n'est plus le vieux geste de puiser à la fontaine, mais remplacer la substance gazeuse dont un récipient vide est en réalité plein par un liquide que des parois solides maintiennent à l'état statique. Pour les sciences exactes, aucune cruche jamais ne peut être vide, sauf sous une machine pneumatique en fonctionnement. Et cependant dit-on la cruche est vide. C'est là parler en ignorant. Molière savait encore rire de qui se gausse des ignorants :

De ta chute, ignorant, ne vois-tu point les causes,
Et qu'elle vient d'avoir du point fixe écarté
Ce que nous appelons centre de gravité ?

Dans cette nouvelle optique, la pratique qui avait pour fond, selon les Grecs, l'émerveillement que la chose leur fût : *αὐτὸ τὸ πρᾶγμα* — entre, dit la porte ouverte ; avance, dit le chemin ; assieds-toi, dit la chaise ; monte, dit l'escalier ; tends-moi, dit à Ulysse son arc — devient, comme l'explique Auguste Comte, celle des *ingénieurs*, autrement dit des spécialistes des engins. Elle consiste, précise-t-il, à « introduire (...) dans le système causal quelques éléments modificateurs » pour en « faire tourner à notre satisfaction les résultats définitifs⁸ ». Dès lors, au lieu de « s'allumer un flambeau dans la nuit⁹ », l'homme moderne agit sur un commutateur, introduisant ainsi à peu de frais, dans le « système causal », l'« élément modificateur » requis pour que le résultat tourne à sa satisfaction. Une telle praxis aurait été, dit Heidegger, aussi stupéfiante pour les Grecs qu'elle demeure encore étrangère aux hommes du Moyen Age. Elle nous est pourtant devenue aussi naturelle que l'air que nous respirons. Mais elle ne nous rattache plus aux choses que grâce à un « projet mathématique de la nature » qui consiste à ne pouvoir

7. *Maximen und Reflexionen* (Ed. Kröner), p. 215.

8. *Cours de philosophie positive*, première leçon.

9. Héraclite, fr. 26.

la rencontrer que, dit Descartes, « l'ayant réduite aux lois des mathématiques ». C'est pourquoi il y a peut-être quelque illusion dans l'analyse que Marx fait des machines, à la surface desquelles il croit retrouver les outils « comme de vieilles connaissances ». La nouvelle praxis qui leur correspond n'est pas, comme il le dit, *nur eine (...) veränderte mechanische Ausgabe*¹⁰ de l'ancienne, mais, en tant précisément que mécanique, elle en est une version totalement modifiée. Tourner un bouton électrique n'est pas une réédition, qui ne serait modifiée que mécaniquement, de ce que fut « s'allumer un flambeau dans la nuit » ; c'est quelque chose de tout différent.

Pour le menuisier d'autrefois, son rapport au bois naissait directement de son rapport à l'œuvre. Ainsi était-il, disait Aristote, « à son affaire devant le bois¹¹ ». L'ouvrier d'aujourd'hui est bien plutôt devant une « matière première » sur laquelle il provoque à l'action d'autres matières, utilisant, dit Marx, « les propriétés mécaniques, physiques, chimiques des choses pour les faire agir en tant que forces sur d'autres choses conformément à son but¹² ». Ces deux situations sont séparées par un monde. Rien n'eût été plus impensable à un Grec du IV^e siècle que la notion moderne de produit. Il n'y aurait plus rien trouvé de son propre rapport au monde où la τέχνη répondait à la φύσις, elle-même en son fond ποίησις. Cela donnait le Parthénon sur l'Acropole et non la tour Eiffel sur le Champ de Mars. La différence entre les deux n'est pas que l'outil, « instrument nain », dit Marx, entre les mains des Grecs, serait devenu, dans celles des Modernes, « gigantesque », mais bien que les machines modernes, loin d'être des outils, constituent l'aspect extérieurement visible d'une mutation plus secrète de ceux-ci, dont l'apparition des « sciences exactes » et leur conquête du rapport aux choses dans le domaine de la pensée est déjà le présage. Lorsque Descartes explique dans les *Regulae*¹³ que les dentellières et les brodeuses ne font que mathématiser à leur insu, vu que la nature elle-même, au fil de laquelle elles travaillent, « agit en tout mathématiquement¹⁴ », il a déjà fixé en le devançant le point où nous en sommes, y compris le débarquement sur la lune. On peut dire dès le *Discours de la méthode*, comme le guetteur d'Eschyle, quand il voit s'allumer dans la nuit la flamme annonciatrice de la prise de Troie : τελείται, c'en est fait ! Le machinisme moderne n'est nullement une simple application pratique

10. K., I, 390 : « Seulement une version modifiée mécaniquement ».

11. *Génération des animaux*, I, 22.

12. K., I, 187.

13. A. T., X, 404.

14. A. T., III, 37.

des sciences de la nature ; il est l'avènement d'une nouvelle praxis dans l'optique de laquelle la nature elle-même n'est plus qu'objet de science au sens moderne du mot, que cette praxis consiste à tourner un commutateur ou à mettre en marche un moteur en actionnant un démarreur. Ni l'un ni l'autre ne sont des choses, pas même des outils, même s'ils en ont l'air, mais s'éclairent d'un jour plus inapparent qui est l'esprit de notre monde et que Heidegger nomme : l'essence de la technique.

Un point paraît dès lors acquis : l'essence du machinisme ne consiste pas tant dans une modification de l'outil en machine que dans la nature même de la machine qui n'est machine, dirons-nous en transposant une parole de Kant, « qu'à la mesure de la mathématique qui est à y trouver ». C'est intrinsèquement, à partir de la nouveauté spécifique du savoir qu'elle emploie, et non comme application extérieure du savoir en général à la pratique en général, que la machine est machine. La question que nous est la technique moderne, celle pour laquelle seulement le mot *technique* est sorti du grec pour entrer dans notre langue, se déplace ainsi de la praxis en direction du savoir grâce auquel la praxis elle-même a bien pu prendre la figure du machinisme. Un tel savoir ne précède pas indéterminément, dès le XVII^e siècle, sa prétendue « application », telle qu'elle n'aura lieu que dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Mais, comme la foi dans l'interprétation paulinienne de la Révélation, il est en lui-même *ἀπαβών*, avance d'hoirie sur une transformation qui ne deviendra pratique que plus tard. C'est pourquoi les premières « machines », loin de sortir directement de ce savoir, répondent encore pour l'essentiel à ce que Voltaire caractérisait comme « instinct mécanique ». Les montgolfières ne sont pas encore des machines au sens de la technique moderne. Pas plus que le bateau à roues que Denis Papin, grâce à la pression de la vapeur, fait dès 1707 avancer sur la Fulde. De tels engins ne deviendront machines à proprement parler que corrélativement au savoir pour lequel

$ax - b = 0$ est vrai seulement pour $x = \frac{b}{a}$, c'est-à-dire de

telle sorte que, pour peu que x s'écarte de $\frac{b}{a}$, $ax - b = 0$

devient faux. Ce qui jusqu'ici avait son principe dans une sympathie inventive à l'égard des forces naturelles et relevait par là de l'« instinct mécanique » si bien nommé par Voltaire, le cède maintenant à un tout autre rapport avec la même nature. Mais, par là, la technique des Modernes se rapproche d'autant plus du sens proprement grec du mot *τέχνη*. Sans doute ce mot désigne-t-il pour les Grecs le métier, comme

il dit aussi les beaux arts. Mais, conformément à un usage antérieur à Platon et qui, au temps même de Platon, reste encore en vigueur, il désigne surtout le savoir en lui-même. Lorsque le Socrate de *Philèbe* caractérise, par rapport à la musique, l'architecture comme τεχνικωτέρα¹⁵, plus technique, il ne veut pas dire que celle-ci est plus technique que celle-là en tant qu'elle en appellerait plus encore à l'outil, mais qu'elle est plus savante. La musique au contraire est plus « stochastique », c'est-à-dire qu'elle procède davantage au petit bonheur.

Mais l'interprétation de la τέχνη, donc de la technique, comme savoir, ne tranche-t-elle pas un peu trop aisément une question qui, pour la philosophie aujourd'hui, passe souvent pour la question des questions, celle du rapport de la théorie et de la pratique ? Ne revient-elle pas en effet à faire de la technique une affaire purement théorique au détriment de la praxis ? Ou la question du rapport des deux et de la préséance en ce rapport de l'une ou de l'autre ne serait-elle qu'une question seconde, recelant en elle une autre question plus essentielle ? Une telle question, Nietzsche l'avait pressentie en disant inséparables théorie et praxis. Mais n'est-ce pas précisément ce que dit Marx ? Nullement. Il ne faut pas, dit Marx, et il le dit dans le cadre de son « matérialisme », isoler la théorie *de* la praxis qui est la plante-mère, le *sujet* dont la première n'est que l'écho ou la réverbération (*Reflex*). Il ne faut pas, dit Nietzsche, séparer théorie *et* praxis¹⁶, car elles cohèrent l'une et l'autre dans un rapport plus essentiel qui seul est décisif de leur correspondance unitive. Mais où cohèrent-elles ainsi ? Dans la *volonté de puissance* qui n'est nullement praxis, mais « essence la plus intime de l'être ». En d'autres termes, le véritable sujet n'est pas plus la théorie que la praxis, mais autre chose qui n'est ni l'une ni l'autre. Au sens où, selon Parménide, le véritable sujet, dans le fragment de vers dit fragment III du poème, n'est ni νοεῖν (penser) ni εἶναι (être) mais τὸ γὰρ αὐτό (le même en vérité).

Pas plus que l'affirmation de la lutte des classes, l'explication de la théorie à partir de la praxis n'est une thèse originalement marxiste. On la trouve tout aussi bien chez Proudhon et on la trouvera non moins chez Bergson, à qui elle ne vient nullement de Marx. Ce qui est spécifiquement marxiste, c'est bien plutôt la tentative de dériver, à partir de modes de production historiquement différents, les représentations « idéologiques » qui en « découlent » en chaque cas. « Il est à vrai dire beaucoup plus facile de découvrir par l'analyse le noyau terrestre des nuées

15. 56 b.

16. *Der Wille zur Macht*, § 458.

religieuses que de développer en sens inverse, à partir des conditions effectives de la vie telles qu'elles se présentent à chaque fois au niveau des faits, leurs formes célestement idéalisées¹⁷. » Sur ce point qui est par exemple celui de l'évolution historique des différentes religions, il n'y a rien, écrivait Engels à Marx en 1846, à tirer des « élucubrations de Feuerbach ». La seconde thèse ne suppose la première qu'en vue de fixer le point sur lequel Marx se séparera de Feuerbach. Si donc les représentations idéologiques « découlent » des rapports de classe, liés eux-mêmes « à des phases déterminées du développement de la production », la pensée même scientifique n'est à son tour qu'un prélude à la praxis qui la projette en avant d'elle pour s'éclairer à sa lumière. Quand par exemple, dès la première moitié du XVII^e siècle, la mathématique devient avec Galilée « comme la logique de la physique » — ainsi parlera Leibniz — ou plus précisément une mathématique dont la particularité est de s'expliquer géométriquement à elle-même l'espace comme un milieu à la fois homogène et infini, n'est-ce pas sous la pression du « capitalisme mercantile » qui se cherche des débouchés toujours plus outre, de telle sorte que rien ne se situe si loin qu'il n'y ait à chercher encore plus loin de quoi agrandir le marché ? C'est pourquoi Marx pourra écrire : « Mais où serait la science de la nature sans l'industrie et le commerce¹⁸ ? » A vrai dire, nul n'en sait rien. Et où serait-elle sans tant d'autres choses ? Il reste quand même permis de douter que le rapport de la *Géométrie* de Descartes aux *Eléments* d'Euclide soit mesuré exactement par celui des voyages au long cours qui font l'affaire du capitalisme mercantile au cabotage méditerranéen, dont s'étaient contentés les Grecs, sauf dans le cadre d'une théorie qui pose dogmatiquement qu'il ne peut en être autrement. Mais, s'il en est autrement, autrement dit si la théorie ne sort pas de la praxis, c'est *donc* que la praxis sort de la théorie ? Car il faut bien, comme dans le problème de l'œuf et de la poule, que l'une des deux sorte de l'autre.

Partout où s'annonce en effet une dualité de termes corrélatifs, la tentation logique est de privilégier l'un d'eux pour en faire la base de l'autre. Ainsi Auguste Comte, notant à propos des sciences « combien leur relation aux arts a été essentielle à leurs premiers pas », ajoute aussitôt que ce n'en est pas moins « leur entière séparation d'avec eux » qui a le plus « contribué à la rapidité de leurs progrès¹⁹ ». Mais ces progrès retournent bien

17. K., I, 389.

18. D. I., in : *Die Frühschriften*, éd. Kröner, p. 352.

19. *Cours.*, 40^e Leçon.

sûr à l'action. Si donc la praxis était d'abord à la base de la théorie, c'est maintenant celle-ci qui est devenue la « base » de celle-là. Qu'y a-t-il en effet de plus visible dans la technique moderne, sinon de la science appliquée ? Marx renverse la proposition. Ce n'est pas seulement dans un passé très reculé, sinon préhistorique, que la praxis porte et promeut la théorie. Car « où serait la science de la nature sans l'industrie et le commerce ? ». Un débat s'ouvre alors, aussi académique que celui qui, au siècle même de Marx, s'ouvrit entre les ethnologues quand, à propos de la dualité dans la vie religieuse du mythe et du rite, ils imaginèrent de se demander lequel des deux était vraiment explicatif de l'autre. Voici comment W. F. Otto résume la situation : « Il apparut d'abord comme évident que c'était le culte qui présupposait le mythe, tenant de lui son sens. Mais, au siècle dernier, on découvrit qu'il fallait renverser le rapport. Le culte avec ses rites apparut beaucoup plus ancien que le mythe (qui en fait se manifeste partout dans une forme relativement récente, celle de la poésie) et d'autre part plus facile à expliquer, en l'espèce à partir de la magie, le mythe étant au contraire tout à fait inexplicable à la pensée rationaliste de l'époque. Mais, vers le virage du XIX^e siècle au XX^e, une recherche plus poussée dans le domaine des rites, notamment chez les primitifs, devait conduire à la constatation qu'il n'y a et n'y eut jamais aucune activité cultuelle sans un mythe lui appartenant. Partout, le rite est corrélatif d'un mythe auquel il est inséparablement lié²⁰. »

Les adeptes de l'explication des mythes à partir des rites auraient pu dire en s'inspirant de Marx (2^e des *Thèses sur Feuerbach*) : « Toute controverse sur la réalité ou non du mythe — quand on l'isole de la praxis rituelle — est une question purement scolastique. » Car (8^e thèse) « tous les mystères dans lesquels s'égare une mythologie en mal de mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis rituelle et dans l'intelligence de cette praxis ». A quoi l'autre parti répond : pas du tout, car un rite n'est jamais autre chose qu'un mythe en action. Ainsi la dispute, une fois allumée, se déploie à perte de vue. Comme le disait Kant : « Les deux partis frappent des coups en l'air et se battent contre leur ombre (...). Ils ont bien bataillé ; les ombres qu'ils pourfendaient se rassemblent en un clin d'œil comme les héros du Walhalla pour à nouveau se délecter à des combats aussi peu sanguinaires. » Mais pourquoi ? Parce que les deux partis s'en tiennent l'un et l'autre à penser trop court. Rappelant les deux points de vue adverses, W. F. Otto

20. *Das Wort der Antike* (Klett Verlag), p. 364.

21. *Critique de la Raison pure*, T.P., 517.

dit posément : *Beides ist gleich falsch*²² : ils sont aussi faux l'un que l'autre. Dans la corrélation indivisible du mythe et du rite, aucun des deux ne donne l'explication de l'autre pour la raison, précise-t-il ailleurs, « qu'ils sont dans leur fond une seule et même chose²³ ». Mais quel fond ? Ce qui à l'arrière-plan des deux reste quand même le fond de la question et qu'Otto nomme : « la manifestation du divin et de sa présence elle-même ». Non seulement le mythe mais aussi le rite répondent à cette manifestation, bien que de deux manières différentes. Le mythe lui répond par la parole, le rite lui répond par le geste. « Les cultes des anciens peuples rendent présent un événement sacré qui précède le temps et portent au dire la parole qui l'atteste, non pour forcer, sous l'effet d'une contrainte magique, cet événement à se produire à nouveau, mais parce que ce qu'il y a en lui de divin exige de pouvoir lui-même se manifester comme présent²⁴. »

Heidegger ne pense pas autrement quand la question n'est plus seulement celle du mythe et du rite, mais, sous sa forme la plus générale, celle de la théorie et de la pratique. On peut bien sûr tenter d'expliquer la pratique à partir de la théorie dont elle serait une simple « application », ou la théorie à partir de la pratique, et comme un simple prélude à celle-ci dont elle serait issue. *Beides ist gleich falsch*. C'est faux dans un cas comme dans l'autre pour la raison qu'elles sont, bien que disparatément, *im Grunde das Selbe* — dans leur fond le Même. Mais quel fond ? Ce qui à l'arrière-plan des deux reste pourtant le fond de la question, à savoir le rapport à l'être tel qu'il s'ouvre en clairière dans l'étant à la mesure d'un monde de l'étant. Dans un tel monde, le divin lui-même est relatif à l'être. C'est pourquoi nous lisons dans le *Nietzsche* de Heidegger : « Ni la pratique ne se transforme sur la base d'une transformation de la théorie, ni le théorique sur la base d'une transformation de la pratique, mais les deux du même coup à partir d'une mutation du rapport à l'être²⁵. » Ainsi le rapport grec à l'être porte une corrélation originale du théorique et du pratique qui sont, dit Aristote, « à rebours l'un de l'autre », le dernier terme de la recherche théorique étant le point de départ de l'action. Mais jusqu'où peut bien remonter la recherche ? Jusqu'au point où les πράγματα eux-mêmes sont vus dans ce qu'à d'originel leur éclosion. Aristote dit : comme ἐξ ἀρχῆς φυόμενα²⁶. C'est dès lors l'inter-

22. *Die Gestalt und das Sein* (Eugen Diederichs Verlag), p. 254.

23. *Mythos und Welt* (Klett Verlag), p. 273.

24. *Die Gestalt und das Sein*, p. 80.

25. N., I, 178.

26. *Politique*, I, 1, 1252 a 23-25.

prétation de l'être comme φύσις qui du même coup fixe à la recherche sa portée et qui donne à l'action son style. Mesurer l'interprétation grecque de l'être comme φύσις à l'aune des « forces productives » en professant que c'était parce que les Grecs n'étaient encore qu'une population artisanale, à peine sortie de l'« idiotisme de la vie campagnarde » que ce qui nous est aujourd'hui nature mathématisée leur était « seulement » φύσις, est une opinion certes aussi fondée que l'explication des mythes à partir des rites, ceux-ci étant à leur tour expliqués grâce à l'hypothèse d'une « magie », elle même présupposée utilitaire. De telles constructions font bon marché du « phénomène » qu'elles prétendent maîtriser mais qui sereinement se moque d'elles. Schelling, si odieux à Marx, disait au temps même où Marx, sur la lancée de Feuerbach, s'exposait à lui-même le principe de ses réductions : « La question n'est pas de nous demander comment le phénomène doit être ployé, tordu, unilatéralisé ou amoindri pour être au besoin encore et toujours explicable à partir de principes que nous avons pris la résolution de ne pas enfreindre ; nous avons au contraire à nous demander : en quel sens faut-il que s'élargissent nos pensées pour se maintenir en rapport avec le phénomène ²⁷ ? »

Mais alors, même le théorique est toujours plus que du « simplement théorique » ? Assurément. Au sens où le pratique est toujours beaucoup plus que du « simplement pratique ». En ce sens, dit Heidegger, « un praticien à l'état pur n'existe nulle part ²⁸ ». Pas plus qu'un pur théoricien. Ils sont l'un et l'autre ceux qu'ils sont à partir d'une percée beaucoup plus décisive, celle dont par exemple Descartes nous entretient en 1637 dans un *Discours de la méthode*. Il ne s'agit pas là en effet d'une simple « révolution théorique » au sens de Marx, c'est-à-dire au sens où la *Dioptrique*, qui fait immédiatement suite au *Discours*, apporte quelque chose de tout nouveau quant aux théories de la réfraction. Car la « théorie » de Descartes suppose précisément la *méthode* dont elle n'est que l'un des *Essais*. Pour qu'un tel « essai » soit possible, il faut en effet être d'abord allé jusqu'à la méthode. La confusion aujourd'hui de mise, sous le nom de théorie, de tout ce qui ne relève pas directement de la praxis, le terme de praxis ne désignant lui-même qu'un savoir-faire instrumental, fait ici écran à toute intelligence de ce qui avec Descartes vient en question. M. Gouhier a bien raison de dire en ce sens : « La découverte de la méthode n'a rien de méthodique. On peut tout faire par la méthode, sauf se la procurer ²⁹. » La découverte de la méthode, elle s'annonce bien plutôt dans le « ravisse-

27. *Philosophie de la mythologie* ; *Werke*, XII, 137.

28. N., I, 203.

29. *Descartes, Essais* (Vrin, 1949), p. 76.

ment » ou l' « éblouissement » que fut à Descartes la nuit du 10 au 11 novembre 1619. C'est ainsi, disait Platon, qu' « à beaucoup fréquenter ce qui est en question, comme de la lumière jaillit soudain d'un feu qui étincelle, une lumière de vérité advient dans l'âme pour ne s'y plus nourrir que d'elle-même ³⁰ ». Nietzsche, dans *Ecce Homo*, parlait à ce sujet de « révélation ». Il est aujourd'hui de mode, et la mode est ici bergsonienne, de nommer la chose « intuition ». C'est négliger que pour Descartes l'*intuitus*, comme il dit, plus encore que la *deductio*, est le moment essentiel de la méthode elle-même, *ipsamet deductione certior, quia simplicior*. Rien n'est donc moins cartésien que de faire de la découverte de la méthode une découverte « intuitive », sinon par un abus des termes, celui qu'en fait l'homme que Bergson, l'opposant à la fois à l'*homo sapiens* et à l'*homo faber*, condamnait si sévèrement sous le nom d'*homo loquax*, dont disait-il, « la pensée, quand il pense, n'est qu'une réflexion sur sa parole ³¹ ». Mais comment dès lors nommer ce qu'a pour Descartes de *transméthodique* la découverte de la méthode ? Ne vaudrait-il pas mieux, lisons-nous dans la *Lettre sur l'humanisme*, demeurer ici « dans le sans-nom ³² » ? Nous lisons aussi et comme en écho dans les *Aphorismes* : « Quand dans les nuits d'hiver la tempête de neige fait rage contre la hutte et qu'au matin tout le paysage est en paix sous la neige :

La parole pensante ne serait en paix dans sa source qu'ayant appris à se garder de dire ce à quoi il revient de rester hors langage.

Un telle retenue porterait la pensée devant la question même.

Le parlé n'est jamais ni en aucune langue le dit.

Que toujours et soudain s'éveille une pensée, de qui l'étonnement saurait-il en trouver le fond ? »

C'est ainsi qu'Aristote demeure « dans le sans-nom » relativement à ce qu'au contraire le XVII^e siècle baptisera si aisément, d'un trait de plume ou d'un coup de langue qu'il doit à l'un de ses philosophes mineurs, *ontologie*. Gardons-nous donc de l'usage intempestif du mot *intuition*, qui peut-être « obscurcit davantage la question qu'il n'apporte en elle de lumière ³³ ». Peut-être fut-il plus un mot de congrès qu'une parole philosophique.

Mais cependant les Grecs n'avaient-ils pas nommé ce qui est en question ? Ils l'avaient bel et bien nommé, mais précisément d'un nom aussi digne de faire question que la question elle-même. Ils l'avaient en effet nommé θεωρία. Alors, la *théorie* ? Nulle-

30. *Lettre VII*, 341 d.

31. *La Pensée et le mouvant*, p. 106.

32. *Brief...*, p. 60.

33. Heidegger, *S.G.*, p. 166.

ment. La θεωρία n'a rien d'un « comportement théorique » par opposition à la praxis que les constructeurs, les entrepreneurs, les navigateurs et les défricheurs que furent les Grecs auraient, paraît-il, dédaignée. Ce que certains d'entre eux nommaient θεωρία était bien plutôt la plus haute praxis, celle dans laquelle l'étant lui-même par où il est leur était devenu : αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, l'affaire qui leur était question. Comment comprendre autrement que, de l'« idée du bien », comme on dit couramment sans trop penser à ce qu'on dit, Platon déclare : δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ³⁴ ? Il faut, traduit-on couramment, « que l'ait en vue celui qui entend se conduire sagement, aussi bien en privé qu'en public ». Mais Platon ne dit-il pas plutôt : « C'est jusqu'à elle que se doit de porter son regard celui dont le propos est la praxis la plus avisée, aussi bien en ce qui le concerne en propre que dans son rapport à autrui » ? Dès lors, tenir en vue l'idée du bien, autrement dit être l'homme de la θεωρία, ne serait pas seulement la *condition* d'une conduite exemplaire, comme le sera pour Kant de ne jamais perdre de vue la loi morale, mais avant tout le *contenu* même de la praxis comme *Selbstbehauptung*, aimera répéter Heidegger, disant par là d'un homme qu'il est à lui-même sa propre tête. Tel était pour les Grecs le philosophe, dont l'excellence est moins de se conduire mieux que les autres, donnant même à tout un chacun des leçons de morale, que de πρᾶττειν τὰ καλά, en cela même que sa vie a pour sens et pour horizon la θεωρία.

Evidemment, une telle praxis ne consiste pas à labourer le sol ni à transporter des fardeaux. Mais elle ne consiste pas non plus à « faire des théories » sur ceci ou cela, là où d'autres s'exposent à de plus dures fatigues. Son affaire est bien plutôt de tenter une percée encore plus décisive non seulement que la praxis au sens courant, mais que la simple transcription, dans le langage de la proposition, de ce qui nous rencontre d'abord d'une manière plus instante. La transcription « théorique » des choses, Aristote l'honorait à son juste niveau sous le nom de λόγος ἀποφαντικός : celui qui fait paraître n'importe quoi comme sujet d'une proposition. Mais la κατάφασις qui demeurerait le lot du λόγος comme ἀποφαντικός n'était à son tour que la retombée d'une parole au niveau de laquelle seulement, dans la pensée *catégoriale* de l'étant dans son être, c'est l'essence même du vrai qui est initialement décidée. Οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις : elles ne sont pas le Même, la proposition et la parole³⁵. Kant non plus ne fait pas de théorie quand, dans la *Critique de la Raison pure*,

34. *République*, VII, 517 c.

35. *Métaphysique*, Θ, 1051 b 24-25.

il s'aventure jusqu'à ce qu'a de « si dépaysant et contraire au bon sens » le paysage de l'être tel qu'à nouveau il s'ouvre *catégorialement*, puis *schématiquement* dans une *Analytique transcendantale*, c'est-à-dire sur un chemin « non encore frayé ». Mais il en allait de même pour le *Discours de la méthode*. Si toutes les *phrases* de ce *Discours* ne sont, grammaticalement parlant, qu'autant de « propositions théoriques », y compris celle qui nous annonce que pour nous le moment est venu de nous « rendre comme maîtres et possesseurs de la nature », le *Discours* par lui-même, comme *projet* ou *avis* concernant la méthode, n'est pas *κατάφασις*, il est *φάσις*, il est parole au sens d'Aristote. A cette parole, c'est l'histoire même de l'Occident qui soudain se réveille et à nouveau se met en marche. Car, comme nous le savons par Hegel, c'est l'essence même du vrai qui se trouve à nouveau initialement décidée. « Descartes est un héros », dit laconiquement Hegel.

Interpréter comme Marx le contenu du célèbre *Discours* comme l'émergence au niveau des idées de ce que réclame le développement des forces productives pourrait bien dès lors ne pas en dire grand-chose, sauf si l'on entend théorie et praxis comme deux choses en elles-mêmes « bien connues » mais qui, « pour cette raison précisément, restent inconnues ». Dans l'optique du « bien connu », le théoricien serait tout simplement « l'homme de lettres dans son cabinet », tel qu'au début du *Discours* l'évoque Descartes, par opposition à celui qui est aux prises avec « les affaires qui lui importent et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé ». Il est quand même bien difficile de reconnaître dans une telle peinture Platon ou Aristote, Descartes ou Leibniz, Kant ou Hegel ou Nietzsche, c'est-à-dire ceux dans la parole de qui, au cours d'une longue histoire riche en métamorphoses, l'être a été porté au langage, et ceci à partir d'une première parole qui nous est celle d'Héraclite et de Parménide. Sans nullement nier l'évidence, c'est-à-dire l'exploration plus poussée de la terre rendue possible à partir surtout du *xiv^e* siècle par l'utilisation de la boussole dans laquelle, comme nous le lisons dans le vieux Malet de notre enfance, « la découverte de l'Amérique était en germe », ainsi que le prodigieux accroissement des circuits commerciaux qui s'accomplit en même temps, il faut peut-être admettre que ni la « route de la soie » ni la « route des épices » ni même la diffusion du *Livre des Merveilles* ou du *Tableau du Monde* n'ont rien changé à l'essentiel, qui demeure de même nature que dans le monde antique. Mais non plus quand Descartes enfin a la parole. *L'Explication des Engins* de 1637 n'est pas sortie de la tête de Descartes parce qu'une industrie naissante aurait eu besoin de machines, qu'il eût d'ail-

leurs été fort en peine de lui fournir. C'est bien plutôt Descartes qui, dans sa théorie mathématique des engins, pose sur le monde un regard tout nouveau, mais dont l'avenir sera machiniste, si du moins l'essence du machinisme réside non pas dans l'emploi des machines, mais dans l'interprétation mathématique de l'étant dans son être, la machine, qu'elle soit à explorer le temps ou à produire en série des épingles, étant plus secrètement non pas outil amélioré, mais théorème réifié.

Lorsque nous parlons d'un monde de la technique, nous serions donc en réalité beaucoup moins du côté des hommes d'action, les fameux réalisateurs — du *manager* au manœuvre de base —, que du côté des hommes de pensée, autrement dit des philosophes. Car ce n'est quand même pas en savants, mais bel et bien en philosophes que Galilée et que Descartes ont formé le projet d'une interprétation mathématique de la nature entière. Ils ne deviennent des savants que par le détail de la chose, quand l'un par exemple établit les lois mathématiques de la chute des corps, ce qui n'est certes pas une petite affaire, ou quand l'autre expose que le secret des « merveilleuses lunettes » qui commencent en son temps leur carrière dans le monde — Spinoza excellait, dit-on, à les apprêter — est tout simplement la proportionnalité non moins mathématique du sinus de l'angle d'incidence à celui de l'angle de réfraction. Il arrive ainsi même au savant de redevenir parfois philosophe, non sans doute quand il se laisse aller à d'éprouvantes banalités sur l'avenir du monde, à moins qu'il ne vaticine sur l'existence de Dieu ou le rapport de la théorie et de la pratique, mais quand il s'interroge sur ce qu'il fait au juste. Que les savants d'aujourd'hui le fassent avec plus de prolixité mais moins de maîtrise que Galilée et que Descartes, on peut certes le déplorer. Mais enfin c'est en philosophe que Heisenberg déclare en 1927, avant même la formulation de ses « relations d'incertitude » : « Dans la proposition : connaissant tous les paramètres qui définissent mathématiquement le présent d'une chose, on peut en calculer avec certitude l'avenir, c'est la conditionnelle qui est fausse, non la principale. » C'est là en effet une parole que ne peut prendre à son compte aucune science. Elle va beaucoup plus loin qu'aucune proposition seulement scientifique. Car même si elle se laisse formaliser dans le langage des équations, c'est pour définir par là une limite intrinsèque à la réduction de la physique « aux lois des mathématiques » qui, dans l'optique de Descartes, était la condition de la physique comme domaine de certitude. L'idée que la certitude suppose une incertitude, elle-même certainement réglée, n'est pas une loi de la nature comme la loi des sinus, mais la loi des lois, celle qui, bien qu'elle maintienne le principe galiléen que la nature ne

parle que si la mathématique lui délie la langue, met philosophiquement en question la possibilité même de l'idée de loi. C'est ainsi, dit Heidegger, que les sciences positives « demeurent déferées à la primordialité d'un domaine où seule une pensée a le pouvoir de les mettre au jour, à la condition que celle-ci ait à son tour le libre usage de ce qui lui est propre³⁶ ». On ne peut mieux dire que, dans son histoire, la philosophie ne s'est nullement « alimentée³⁷ » à la science. C'est bien plutôt en devenant philosophante que la science, au lieu de demeurer, selon le mot de Bacon, « au ras du sol », redevient à ses heures capable de ce qu'Aristote nommait : *περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν*, porter l'ouverture jusqu'au niveau des principes³⁸ — bien que, dans les bas-fonds du positivisme, son rythme de croisière soit, non pas de « se tenir dans l'Ouvert que lui est le renouvellement incessant de son propre projet », mais bien plutôt de le « laisser à la traîne derrière elle comme un donné allant de soi³⁹ ». Nous en sommes là aujourd'hui où la science prétend avoir comme telle réponse à tout, la pensée n'ayant droit de cité que pour en admirer les prouesses après avoir pris la peine de s'en informer, « ce qui est déjà beaucoup », comme l'en avise charitablement M. Lévi-Strauss.

La théorie ne sort pas plus de la praxis que celle-ci n'est simplement l'application de celle-là, mais les deux, théorie et praxis, relèvent d'une pensée qui, comme pensée de pointe, rend l'une et l'autre possible en leur donnant le ton et qui est l'aurore d'un monde. Comment une telle aurore est-elle à son heure possible ? C'est là une question à laquelle ne peut répondre aucun épiluchage des concepts de théorie et de pratique. Sans doute démontrera-t-on à loisir que la géométrie sort de l'arpentage, lui-même, dit Marx, pratiquement indispensable à l'Egypte du fait que le Nil en sa crue recouvre chaque année les terres, et que de son côté l'arpentage, comme le fera remarquer Bergson, contient déjà une « géométrie naturelle » ou « latente », car, dira-t-il aussi, l'entendement géométrique n'est quand même pas un enfant trouvé qui serait, à Euclide, « tombé du ciel avec sa forme ». Dans une telle optique, on ne peut qu'être renvoyé ambigument de l'un à l'autre des deux côtés sans jamais pouvoir totalement exclure aucun des deux, au sens où l'analyse du désir, quelque « dyna-

36. W. D. ?, p. 52.

37. Bien que M. Gueroult fasse sienne cette interprétation « alimentaire » de la philosophie qui, selon lui, « s'est alimentée avant tout à deux sources : la religion et la science ». *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, avril-juin 1970, p. 44.

38. *Ethique à Nicomaque*, VI, 1141 a 18.

39. Hzw., p. 90.

miste » qu'elle se veuille, reste cependant résiduellement « intellectualiste », et inversement. S'en tirer ici avec Engels par le concept non moins ambigu d'*interaction*, où il voit l'essence même de la dialectique, c'est d'autant mieux, sur le *παλίντροπος κέλευθος* de la *δόξα*, celui sur lequel, dit Parménide, avancer n'est possible qu'à condition de rebrousser chemin, s'installer dans l'indécis, donc se préparer à la polémique et non à la pensée. Mais, si la distinction de la théorie et de la pratique n'est pas le dernier mot de la pensée, si, mise au premier plan, elle ne constitue encore qu'une des impasses de la pensée qui, n'est elle-même qu'en tant qu'elle « advient à elle-même antérieurement à cette distinction⁴⁰ », peut-être comprendrons-nous par là un sens du mot *révolution* plus décisif et plus radical que celui auquel les hommes ont coutume de penser dans l'épouvante ou dans l'extase. Peut-être y a-t-il plus de *révolution* d'Héraclite à Aristote et d'Aristote à Descartes que dans toute la Révolution française et même dans celle que les marxistes préparent comme « catastrophe finale ». Une telle *révolution* ne se produit pas dans le bruit et la fureur. Elle advient, disait Nietzsche, « en silence ». Car c'est « à pas de colombe qu'approchent les pensées qui gouvernent le monde ». Telle fut la *révolution* cartésienne de l'*ἰδέα* au sens platonicien en *perceptio*, ou la *révolution* nietzschéenne qu'est le retournement de l'être lui-même en *valeur*. Lorsque c'est *perceptivement* que Descartes entreprend de penser le monde, c'est-à-dire dans son rapport essentiel à l'*ego cogito* comme *prima et certissima cognitio*, une révolution silencieuse a eu lieu, plus décisive de l'avenir que celle que promeut le « développement des forces productives ». Une telle révolution est plus secrètement le prodrome de la « révolution industrielle » qui éclatera avec beaucoup plus de fracas au XIX^e siècle. Et Descartes n'est pas, comme on croit, révolutionnaire parce qu'il tient le bon sens pour « la chose du monde la mieux partagée », car Platon le savait aussi bien que lui. Mais parce qu'il éprouve le bon sens comme la représentation essentiellement réflexive dont la tâche est d'« ajuster » toute opinion « au niveau de la raison », pour qu'elle soit par là recevable à celle-ci. Dès lors, l'étant ne lui est plus rien d'autre qu'un *objet* auquel il se rapporte à son tour comme *sujet*. Par là il sort du Moyen Age et s'éloigne du monde grec encore plus que la scolastique. De l'*οὐσία* de Platon à la créature et de la créature à l'objet, quelles distances ont été franchies et sur quel chemin ? Serait-il le chemin du progrès comme l'imaginent naïvement et Descartes et Pascal ? Ou serait-ce un tout autre chemin, celui

40. *Brief...*, p. 111.

que Heidegger caractérise comme *Holzweg*, qui est bien le chemin par lequel, de la forêt, nous arrive le bois, mais qui, pris comme chemin, ne peut nous reconduire qu'au cœur de la forêt ? Il est certes loisible à tout un chacun de se faire une représentation de l'histoire au fil de l'idée de progrès, fût-ce au prix de situer avec Marx l'essence du progrès dans le « développement des forces productives ». Il reste cependant permis de se demander si Descartes est plus en progrès sur Aristote et Hegel sur Descartes que Shakespeare sur Eschyle ou Rimbaud sur Villon. Ce qui ne tend nullement à suggérer que Shakespeare soit moindre qu'Eschyle et Rimbaud moindre que Villon, donc Descartes moindre qu'Aristote ou Hegel que Descartes. Mais alors tous demeurent en un sens « sur place » ? Peut-être. Toute la question est dès lors celle de la place où ils demeurent sur place sans cesser cependant d'être toujours autres et autres. Peut-être sur ce point serait-il de saison de demeurer encore une fois « dans le sans-nom », si les Grecs qui furent les premiers à se demander où ils étaient au juste ne nous avaient déjà nommé la place qui était leur et qui demeure nôtre d'un nom ou plutôt d'un verbe qui fait aussi question que la question elle-même, bien qu'il ait été du destin de ce verbe fondamental d'être devenu un simple verbe auxiliaire : *être*. C'est pourquoi Heidegger peut écrire : « L'énigme nous est dès longtemps proposée dans la nomination de l'être⁴¹. »

La pensée de Descartes est l'une des époques de l'être, c'est-à-dire l'une de celles dans lesquelles l'être lui-même fait époque en s'ouvrant soudain en clairière dans l'étant. A une telle ouverture de l'être dans l'étant répond un nom lui-même inattendu, celui de *méthode*. Tel est le nom proprement cartésien de l'être même. Mais le nom de méthode est plus vieux que Descartes ? Assurément. C'est le sens que Descartes donne à ce nom qui est totalement nouveau. Descartes n'a pas plus inventé la méthode qu'il n'a inventé l'être, mais il est le penseur de l'être comme méthode. Que méthode soit un nom de l'être, Descartes ne le dit nulle part explicitement. C'est à Hegel qu'il sera réservé de le dire dans sa *Logique*, Hegel à qui précisément « Descartes est un héros », celui qu'il « se choisit », comme le dit *Sein und Zeit*, ce qui ne veut nullement dire qu'un tel choix ait rien d'arbitraire. Mais en quoi consiste pour Descartes la méthode ? Non dans un simple procédé que l'homme aurait choisi pour aborder les choses, mais dans l'aptitude que d'elles-mêmes elles présentent d'apparaître, non pas comme autant de « natures solitaires », mais comme *series rerum*, séries dans lesquelles il leur

41. V. u. A., p. 229.

appartient de se laisser disposer, elles, les choses, « de telle sorte que les unes puissent être connues à partir des autres ». Dans la méthode au sens tout nouveau de Descartes, la connaissance et l'être sont donc aussi inséparables que dans le poème de Parménide, mais de telle sorte que celle-là a pris le pas sur celui-ci. Etre connu est d'autre part interprété à partir de l'*ego cogito*, dans la mesure où celui-ci procède à son tour *se solum alloquendo*, ne s'adressant la parole qu'à lui-même, ce qui est sa manière à lui d'être interpellé par l'être. De là à la maîtrise et possession de la nature, si résolument étrangère au φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ d'Héraclite, il n'y a qu'un pas, qui est lui-même plus qu'à moitié franchi. Nous pouvons dire que c'est par l'éclat, tel qu'il fut si éblouissant à Descartes, de l'être comme méthode, que le monde moderne entre dans l'ère de la technique⁴².

Mais ici la question rebondit. Si, comme la méthode de Descartes, la τέχνη de Platon est dans son fond savoir, si elle est beaucoup plus essentiellement θεωρία que praxis, le mot θεωρία ne désignant pas une simple théorie mais la percée même de la philosophie jusqu'à l'être, est-ce dès l'origine que la philosophie comme pensée de pointe est interprétée comme τέχνη ? Nullement. Rien en effet n'est plus caractéristique de Platon que l'interprétation de la philosophie comme τέχνη, c'est-à-dire celle de la τέχνη, non pas comme praxis, mais comme rapport plus essentiel à l'ἀλήθεια elle-même. La τέχνη appartient cependant au domaine de la ποίησις. Celle-ci ne serait-elle donc pas un simple aspect de la praxis, qui est dans son fond χειρουργία ? Nullement. Même dans la χειρουργία, le travail de la main, s'abrite déjà la ποίησις en un sens plus secret. Ποίησις, ποιεῖν, que l'on traduit un peu trop vite par *faire*, traduction dont Valéry fut une victime de choix, les Grecs l'entendaient, nous dit Heidegger *vom Erscheinenlassen her*, à partir de : *laisser apparaître, laisser se montrer*⁴³. C'est ainsi que le temple grec, son architecte le laisse éclore sans nullement lui imposer de sortir, comme la tour Eiffel, d'un bureau d'études où il aurait été conçu en mode cartésien, c'est-à-dire méthodiquement, ce qui ne signifie nullement que le premier ne soit qu'un à-peu-près. Mais, nous dit Aristote, de l'artisan à l'œuvre, la voie s'ouvre comme la fleur se décloûte et réciproquement. C'est pourquoi le verbe ποιεῖν peut lui-même se présenter dans le voisinage immédiat de λέγειν, qui dit aussi comment une chose s'offre à nous en restant dans son site à elle. Le fragment 112 d'Héraclite parle ainsi : Σωφρονεῖν ἀρετῇ

42. Cf. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 466.

43. *V. u. A.*, p. 160.

μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαύοντας. On traduit couramment : « Penser juste est la plus grande vertu, et la sagesse consiste à dire le vrai et à le mettre en pratique, à l'écoute de la nature. » M. Joseph Prudhomme n'aurait pas mieux dit. Une telle traduction n'a pourtant contre elle rien de grammatical. Mais, sans parler des premiers mots de la phrase d'Héraclite, il est quand même un peu brutal de lire avec Kranz : ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν comme : dire la vérité et la mettre en pratique. Car les ἀληθέα ne sont nullement la « vérité », à savoir celle de la proposition, mais l'étant lui-même tel qu'il se montre à découvert. « La σοφίη, *Sophie*, est : le *laisser à son apparition* et ainsi, oserais-je dire, *en devenir le poète, à l'écoute de ce qui lui est source*. » Car le poète ne *fait* rien. Il se laisse dire la chose, il laisse même la chose se dire elle-même à lui, redoutant dès lors du langage qu'il en dise trop ou trop peu jusqu'au moment, qui arrive ou non, où la chose elle-même devient parole. Alors, il n'y a plus rien d'autre à en *dire*, encore moins à y *faire* quoi que ce soit, mais voici que soudain, en poème, se lève

Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui...

Tel est, disait Hölderlin, le « métier de poète » qui est, dira René Char, « métier de pointe ». Mais la pensée est de même métier, quand du moins elle ne chôme pas la tâche qui s'ouvre à elle.

Mais si τέχνη renvoie ainsi à ποιήσις, il s'en faut de beaucoup que la ποιήσις, sans cependant jamais se laisser déraciner du sol natal, ait pu rester entièrement fidèle à son ampleur originelle. Au premier livre de la *Métaphysique*, Aristote évoque les disciples de Platon en les nommant οἱ τὰς ἰδέας ποιοῦντες. Non pas les *fabricants* ou les *producteurs* des idées, mais ceux qui, au lieu de laisser paraître les choses en elles-mêmes, réservent toute la place aux idées, qui, dès lors, se l'arrogent au détriment de ce qui est vraiment. Un tel emploi de ποιεῖν était non moins familier à Platon quand il parle par exemple de ceux qui : ἐν ποιοῦσι⁴⁴, qui font apparaître l'Un au petit bonheur, plus vite ou plus lentement qu'il n'est dû. Ποιεῖν est cette fois synonyme de τιθέναι poser, ou de λαμβάνειν, prendre. Platon dit également, dans *Gorgias* : θῶμεν δύο εἴδη πειθοῦς, posons deux espèces de persuasion. Il aurait tout aussi bien pu dire, au lieu θῶμεν : λάβωμεν ou ποιήσωμεν⁴⁵. Visiblement, ποιεῖν est encore pensé au sens originel de *laisser se montrer*. Mais une réduction s'est

44. *Philèbe*, 17 a.

45. *Gorgias*, 454 e ; *Philèbe*, 23 c.

déjà introduite dans ce qu'était pour Héraclite ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν. Une telle réduction est à la mesure exacte de la différence qui sépare l'εἶδος de Platon de l'ἀλήθεια d'Héraclite, à qui la *réduction eidétique*, comme la nommera Husserl, est encore étrangère, car, la réduction eidétique, c'est seulement avec le questionnement de Socrate qu'elle s'amorce. Τί ἐστὶ, demandait Socrate — *qu'est-ce que ?* C'est ainsi que, « comme un taon », il ne cessait de harceler ses contemporains. Qu'est-ce que le courage, le beau, la piété, l'amitié ? « Cherchons ensemble », disait-il, comme si arriver à une définition générale était en tout le comble de la rigueur. Autres étaient pourtant et le style d'Héraclite et son sens des ἀληθέα tels qu'ils naissent de πόλεμος, ce qui ne veut nullement dire qu'il passait son temps à polémiquer, refusant de s'entendre avec d'autres sur ce qui pourrait bien être commun à tous. Ce qui est commun à tout et à tous, c'est précisément Héraclite qui fut le premier à le nommer : τὸ ξυνὸν πάντων (fr. 114), ξυνὸν πᾶσιν (fr. 113). Mais ce *Même* qui est *commun* n'est pas la généralité à laquelle vise la définition. Il est ce qui rassemble tout dans l'Un, pensé comme τὸ σοφὸν μῶνον (fr. 32). Il n'est donc pas commun au sens de l'εἶδος de Platon, lorsque Platon dira : « Bien qu'il y ait à foison des lits et des tables, il n'y a que deux *idées* pour tous ces ustensiles, une pour le lit, l'autre pour la table⁴⁶. » Le ξυνὸν que nomme Héraclite est, en tout, l'unique κόσμος, comme l'ἔόν ἔμμεναι, l'étant-être est à Parménide le κόσμος de ses propres σήματα. Mais, aux yeux de Socrate, Héraclite autant que Parménide devait être déjà un présocratique, comme à coup sûr il le sera pour Platon et même pour Aristote, puis pour tout le monde après eux, jusqu'à Nietzsche qui, le premier, se sentira très singulièrement en lutte avec Socrate. C'est bien pourquoi Alain le nommera « le fumeux Nietzsche », Valéry ayant déjà dit : « Il irritait en moi le sentiment de la rigueur. » Heidegger pourtant n'est pas non plus socratisant, comme on le voit dans sa lettre de 1955 à Ernst Jünger, qui lui avait écrit en 1949 que seule une « bonne définition » du nihilisme pourrait nous mettre en état de le surmonter et ainsi d'aborder de pied ferme le « passage de la ligne » en ayant mis toutes les chances de notre côté. Une « bonne définition », lui répondait Heidegger, suppose au préalable une tout autre approche dont il n'est nullement certain qu'elle puisse aboutir à une « bonne définition ». Et c'est pourquoi, reprenant le titre même de l'essai de Jünger, *Ueber die Linie*, que l'on a traduit en Français par *le Passage de la ligne*, il proposait d'entendre ce titre non pas

46. République, X, 596 b.

comme *trans lineam*, mais comme *de linea* : à propos de la ligne, la tentative étant d'en approcher le site plutôt que de prétendre la franchir après l'avoir définie, ou plutôt de l'avoir déjà trop aisément franchie en prétendant la définir.

La réduction platonicienne du ποιεῖν et de sa ποίησις à la mise en place de l'εἶδος détermine cependant une essence de la ποίησις qui l'éloigne de la φύσις pour dès lors revenir à celle-ci sans cependant, dira Aristote, pouvoir la surpasser, bien que la nouvelle ποίησις soit à son tour l'essence même de la φύσις en ce que, selon lui, son moment principal est précisément l'εἶδος platonicien, s'il est vrai qu'à ses yeux c'est la μορφή qui, dans les φύσει ὄντα, est μᾶλλον φύσις, le plus φύσις. Les φύσει ὄντα lui apparaissent dès lors comme des ποιούμενα. Aristote connaît ainsi une double ποίησις. D'abord, celle de la φύσις qui est insurpassable. Puis celle de la τέχνη, qui « imite » la première, non seulement en produisant des œuvres, telles qu'un navire ou une statue, mais aussi dans la mesure où, de cette τέχνη qu'est aussi la philosophie, il peut dire par exemple : τὰ εἶδη ποιεῖ ou encore : τὰς ἀρχὰς λαμβάνει ou ποιεῖ⁴⁷, les laissant apparaître comme ce d'où tout étant reçoit la délimitation⁴⁸ qui lui est essentiellement propre, qu'il s'agisse des « figures de la catégorie » ou du rapport de l'ἐνέργεια à la δύναμις, qui éprouve l'étant encore plus à fond⁴⁹. Mais ποιεῖν, ce n'est plus ici, comme pour Héraclite, être le poète des ἀληθέα, et ceci « à l'écoute de la φύσις », mais se représenter les étants qui lui correspondent, les φύσει ὄντα, comme ἐξ ἀρχῆς φερόμενα, comme naissant de ce qui leur est ἀρχή. Ce concept d'ἀρχή, si décisif pour la pensée de Platon et d'Aristote, n'est précisément pas, note Heidegger, « un concept archaïque ». Il définit au contraire très précisément la réduction poétique de la φύσις, qui marque le passage d'Héraclite à Aristote. Ainsi, dans le monde grec, φύσις et ποίησις gravitent l'une autour de l'autre, mais de telle sorte que le centre de gravité se fixe de plus en plus dans la ποίησις. Ce ne sont pas seulement les idées de Platon, c'est aussi bien la philosophie d'Aristote qui est ainsi dans son essence cette métaphore poétique, ce déplacement du centre en direction de la ποίησις qu'il avait reproché à Platon. Tant demeure décisive pour Aristote la percée platonicienne, celle en laquelle Platon rassemble en le dépassant ce qu'avait d'insolitement antigrec, dira Nietzsche, la pensée de Socrate. Heidegger dit cependant parfois qu'en dépit de son origine nordique et provinciale Aristote n'en est pas moins plus grec que Platon

47. *Analytiques*, II, 74 b 23 et *Physique*, θ, 252 a 10.

48. *Métaphysique*, Z, 1029 a 21.

49. *Ethique à Nicomaque*, III, 1115 b 22.

l'Athénien. Mais c'est pour aussitôt ajouter, dans les dernières pages de son *Nietzsche*, la correction suivante : « Que la pensée d'Aristote soit plus grecque que celle de Platon ne signifie pourtant pas qu'il redeviendrait à nouveau plus proche de la pensée originelle de l'être. Entre l'ἐνέργεια et l'essence originelle de l'être (ἀλήθεια-φύσις), se dresse l'ἰδέα⁵⁰. » Serions-nous donc emportés, comme le dit Valéry, dans le mouvement d'un « écart sans retour » qui serait la philosophie elle-même ? Et le premier moment d'un tel écart serait-il à son tour la pression invisiblement croissante de la ποίησις sur la φύσις, telle qu'elle donne à la pensée un nouveau centre ? Que cela soit laissé, dit Heidegger, à l'endurance de la pensée, si du moins elle demeure assez endurente pour que lui soit enfin question l'essence de la technique.

L'essence de la technique ne serait donc pas son caractère instrumental. Elle serait bien plutôt à chercher dans l'évacuation de ce caractère au profit d'un savoir, celui auquel, il y a plus de deux mille ans, Platon avait précisément donné le nom de τέχνη. C'est en ce sens que Heidegger peut nous dire, sans que nul ne comprenne trop bien ce qu'il dit : *l'essence de la technique n'est rien de technique : das Wesen der Technick ist nichts Technisches*⁵¹. C'est non seulement le propre de tout *Wesen*, l'essence de l'arbre n'étant pas une fois de plus un arbre que l'on pourrait trouver parmi les autres. Mais c'est encore plus vrai de ce dont le *Wesen* est autre qu'une idée générale, à quoi essaie si vainement de le ramener l'indigence de pensée qui tient lieu de pensée aux spécialistes, quand ils s'essaient pourtant au métier de penser, comme quand de nos jours un éminent sociologue « définit » la technique par l'utilisation des ressources à l'édification des valeurs⁵². Une telle définition eût fait la joie de Courteline :

Il pleut des vérités premières,
Tendez vous rouges tabliers !

C'est que les spécialistes croient que pour penser une chose en son essence il suffit de se mettre à plusieurs en vue de grouper, sur la chose en question, le maximum d'« informations », comme ils disent. Les ordinateurs feront le reste, et l'audiovisuel assurera la diffusion du tout. Ainsi va le monde de la technique moderne. Heidegger y est une présence intempestive étant, comme on sait, un défi à l'information.

50. N., II, 409.

51. V. u. A., p. 31.

52. *Bulletin international des sciences sociales*, été 1952, vol. IV, n° 2 (Unesco), pp. 252 et 351.

L'essence de la technique n'a rien de technique, nous dit Heidegger. Et il disait six ans plus tôt, dans la *Lettre sur l'humanisme* : « La technique est, dans son essence, un destin historial de la vérité de l'être en tant qu'elle repose dans l'oubli. Ce n'est pas seulement par le nom qu'elle porte qu'elle remonte à la τέχνη des Grecs, mais elle provient, selon une histoire plus secrète, de la τέχνη elle-même comme mode de l'ἀλληθεύειν, c'est-à-dire de l'entreprise grecque de porter l'étant lui-même à sa manifestation. » Mais le monde grec, pas plus que le Moyen Age, n'est un bloc dont le centre serait la philosophie de Platon et celle d'Aristote. Il est lui-même le début d'une histoire plus secrète dont la philosophie, avec Platon et Aristote, constitue en son temps une étape terminale, la source d'une telle histoire étant, avec Héraclite et Parménide, une tout autre pensée. Car, au grand jamais, ni Héraclite ni Parménide n'ont caractérisé leur savoir comme τέχνη. La parole pensante d'Héraclite n'est pas τέχνη, au sens où Eschyle dira celle-ci « plus faible que la nécessité, de beaucoup »⁵³. Elle est ouverture immédiate à la nécessité elle-même. C'est de là qu'elle tient son extraordinaire désinvolture : « Immortels-Mortels, Mortels-Immortels, vivant la mort, mourant la vie, les uns des autres. » C'est là une parole à couper le souffle. Pour que le savoir devienne, avec Platon, τέχνη, il faut qu'Ἀλήθεια, qui était l'élément même du savoir, ait cessé d'être aussi merveilleusement donnante. Dès lors, le σοφόν, l'unité immédiate de νοεῖν et εἶναι, devient un ζητούμενον, un *quaesitum*, un *desideratum*, ce qui est à chercher. Il est cherché selon la tension inquisitive de l'ὄρεξις. Ce n'est quand même pas par hasard que Platon définit son φιλο-σοφεῖν comme ὁρέγεσθαι τοῦ ὄντος⁵⁴. Rien n'est plus étranger à la pensée d'Héraclite et de Parménide. Ni l'un ni l'autre ne sont des « désirants de l'être ». Mais pourquoi ? Parce que l'être leur est directement séjour.

Dans le monde de la technique moderne, nous sommes loin d'un tel séjour. Mais loin aussi du monde de Platon et d'Aristote, sans toutefois cesser de lui appartenir, comme Platon et Aristote ne cessent pas non plus d'appartenir au séjour dont de plus anciens qu'eux ont été les poètes. Comment mesurer l'écart qui cependant nous en sépare sans nullement nous en couper, sans nous couper non plus de ceux du Moyen Age qui, entre les Grecs et nous, restent peut-être plus près d'eux que de nous, malgré l'apparition du christianisme et la barrière du latin ? Une parole de Balzac, vers le début de *Béatrix*, dit la

53. *Prométhée*, v. 514.

54. *Phédon*, 65 c.

différence essentielle entre le monde moderne de la technique et celui qui demeura si longuement le monde de la *τέχνη* : « Nous avons des *produits*, nous n'avons plus d'*œuvres*. » Mais, dans la différence qui lui apparaît ainsi, il ne s'agit nullement de ce dont le journaliste en lui pouvait à peu de frais se satisfaire, à savoir de l'apparition de ce qu'il se bornait à interpréter dans l'optique d'une industrie « travaillant pour les masses », de telle sorte que le quantitatif prendrait la place du qualitatif. Dans sa formule sans défaut, Balzac dit plus que ce qu'ajoute son commentaire. Car la différence de l'œuvre et du produit relève plus secrètement d'une coupure plus lointaine. Elle nous renvoie à ce qui vient du fond des âges. Le *fond des âges*, dit Heidegger, *quand le ruisseau de la montagne, dans la paix nocturne, raconte ses cascades au gré des blocs de roches, le fond des âges, dans la pensée qui s'ouvre à lui, c'est de derrière nous qu'il vient, et cependant il vient sur nous.*

Finis le temps des *Travaux et des jours*. A nous celui de la *journée de travail*. Dans le second, pourtant, c'est encore le premier qui persiste. Non au sens où il aurait été le miel dont le second ne serait plus que l'amertume. Il est aussi fou de se représenter dans le temps géorgique d'Hésiode le paradis sur terre que de l'imaginer sortant du développement des forces productives à la faveur, bien sûr, d'une révolution qui nous le mettrait, comme on sait, « au bout du fusil ». Parler ainsi n'est nullement décrier la révolution et sa violence pour entreprendre d'en décourager les « masses » au profit des abus dont il est trop clair qu'elle résulte. Mais le nouveau sujet que la révolution promet à la technique ne change rien à ce à quoi la révolution prétend seulement donner un sujet et qu'elle se représente dès lors comme quelque chose de neutre, comme un état de choses purement instrumental. Penser ainsi est penser court, c'est-à-dire à partir de la sécurité du « bien connu ». La révolution au sens de Marx appartient bien plutôt en tant que telle à ce que Hölderlin nomme *die Gefahr*, le péril, qu'elle n'est déjà *das Rettende*, le salutaire, bien que les deux soient l'un de l'autre au plus proche :

Mais là où est le péril, grandit
Lui aussi ce qui sauve.

Mais quel péril ? Ce n'est pas à partir de Marx, mais à partir d'une pensée bien plus aiguë que le marxisme, à savoir la pensée de Nietzsche, qu'un tel péril peut lui-même apparaître en son site. Cette « situation » du péril a même été déjà le thème d'un livre resté inapparent — si inapparent qu'un autre livre plus récemment publié et qui, en domaine allemand, rassemble une ample documentation sur ce qui autour de nous partout s'annonce,

ne le mentionne même pas. Il est en effet symptomatique que la copieuse étude de Friedrich Wagner, publiée en 1964 sous le titre *La Science et le monde en danger*, si elle n'omet même pas de citer Heidegger, oublie dans sa bibliographie le livre d'Ernst Jünger, paru à peine plus de trente ans après la mort de Nietzsche, et dont le titre était en 1932 *der Arbeiter, le Travailleur*. L'étude de Jünger, écrivait Heidegger en 1939, *hat Gewicht*, a du poids. Et il ajoutait : « Si elle a du poids, c'est parce qu'elle apporte, d'une tout autre façon que Spengler, ce dont jusqu'ici la littérature issue de Nietzsche avait été incapable, à savoir une expérience de l'étant dans son être à la lumière de la volonté de puissance. » Dans ce livre, disait encore Heidegger, « la métaphysique de Nietzsche n'est, il est vrai, nullement pensée ; les chemins conduisant à une telle pensée ne sont même pas indiqués ; tout au contraire, au lieu de devenir par elle-même une question, cette métaphysique se présente comme allant de soi et apparemment comme un superflu ». Ces lignes de 1939, nous les connaissons par la Lettre à Ernst Jünger de 1953, *Ueber die Linie*, elle-même publiée en 1955 sous le titre *Zur Seinsfrage*, que nous pouvons traduire ainsi : *Droit à la question de l'être*⁵⁵. Ce dont Heidegger s'émerveille dans le livre d'Ernst Jünger, c'est que, pour la première fois, celui-ci apporte de la technique moderne non plus, comme partout jusqu'ici, une définition seulement nominale, autrement dit instrumentale, mais que, sous les apparences d'une définition, il en ouvre le concept à une ampleur encore inconnue. Cette présentation, qu'on peut nommer *herméneutique*, de la question amène soudain au premier plan ce qui demeurerait en retrait dans toutes les définitions nominales, y compris dans l'interprétation marxiste de la technique comme mode de la praxis, entendue à son tour comme « travail humain », par opposition à l'activité animale. Sous l'interprétation instrumentale de la technique qui n'en faisait encore que quelque chose de neutre, Jünger découvre en une parole insolitement révélatrice une tout autre signification de la technique moderne en disant d'elle qu'elle est « la mobilisation totale du monde entier dans la figure du Travailleur ». Spinoza avait très bien dit en une parole dont la réfringence fait un diamant noir : « Autre est le cercle, autre l'idée du cercle : l'idée du cercle n'est pas un objet ayant, comme le cercle, un centre et une périphérie⁵⁶. » Jünger nous dit à sa façon : « Autre est la technique, autre l'essence de la technique ; l'essence de la technique n'a rien de technique. »

55. Plutôt que *Contribution à la question de l'être*, in : *Questions I* (Gallimard, 1968), pp. 195 à 252.

56. *De la Réforme de l'entendement*, § 33.

Mais si Heidegger admire sans réserves la présentation insolite que, dans l'optique de la philosophie de Nietzsche, Jünger propose enfin de la technique, c'est pour s'étonner d'autant plus que la philosophie de Nietzsche soit prise par lui comme une optique allant de soi. Elle lui apparaît en effet comme seulement plus lucide que les autres ou, comme on dit aujourd'hui, « démystificatrice », au lieu d'être questionnée en direction précisément de ce qui en elle fait question, à savoir l'interprétation de l'« essence la plus intime de l'être⁵⁷ » comme volonté de puissance. Il se pourrait cependant qu'une telle interprétation relève à son tour de l'essence même de ce que Jünger prétend définir « à sa lumière ». D'où la nécessité d'une radicalisation encore plus poussée de la question, l'essentiel n'étant pas d'établir avec Jünger, « à la lumière de la volonté de puissance », prise à son tour comme « essence la plus intime de l'être », une meilleure définition de la technique, mais de penser la métaphysique nietzschéenne de l'être comme volonté de puissance à partir d'un « mouvement de l'être », tel que peut-être mûrit en lui la lente venue au jour d'un règne plus secret de la technique elle-même, ce règne à son tour s'amorçant de très loin, et dès la concordance à peine aperçue, avant même le temps de Platon, d'ἐπιστήμη et de τέχνη. Dès lors, le projet nietzschéen de l'étant comme volonté de puissance et l'interprétation corrélatrice de celui-ci comme *valeur* respireraient à leur insu une histoire encore *plus* secrète que celle que Nietzsche nomme *histoire secrète*. Plus secrète, parce que même Nietzsche demeure sans ouverture pour ce qui en elle est le plus digne de question, c'est-à-dire pour la question de sa provenance essentielle. Car, si Nietzsche est le premier à avoir pressenti que c'est « à pas de colombe qu'elles arrivent, les pensées qui gouvernent le monde », peut-être fallait-il avoir encore plus d'oreille pour écouter encore plus avant un silence encore plus inapparent.

C'est pourquoi Nietzsche, même s'il a entrevu, dans *le Voyageur et son ombre*, les « prémisses de l'âge des machines » (§ 278) n'est pas encore un penseur de la technique. Encore moins Hegel, même si, dans la *Philosophie du droit*, il discerne « l'abstraction qu'est produire pour produire⁵⁸ ». Pas davantage Marx, même s'il assigne, au niveau des « forces productives » et de leur « développement », le fond de l'histoire, prétendant seulement corriger le « jour le plus court » qu'est le jour de la technique par la « réduction de la journée de travail », où il voit la « condition fondamentale du passage du monde de la

57. *Der Wille zur Macht*, § 693. Texte vraisemblablement de 1888.
58. R., § 198.

nécessité dans un monde de la liberté⁵⁹ ». Tous en effet pensent encore « dans l'ombre que leur est l'essence de la technique⁶⁰ ». Car tous ne se la représentent encore qu'en mode instrumental. Hegel et surtout Marx en ont certes une « expérience élémentaire⁶¹ ». Mais c'est avec Nietzsche et seulement avec lui que commence à poindre une énigme, qu'il s'énigmatise à lui-même plutôt qu'il ne se l'explique dans la corrélation insolite de la volonté de puissance et de l'éternel retour de l'identique.

Avec l'interprétation de l'étant dans son être comme volonté de puissance dont l'éternel retour de l'identique est la culmination, Nietzsche se porte en effet jusqu'à l'extrême de la non-sortie de l'ombre, et, par là, dans le voisinage immédiat du « point le plus critique⁶² ». Nietzsche en appelle, en apparence, contre le « gris sur gris » dont se serait contentée jusqu'ici la philosophie, à la « vie » et à l'« art ». Mais ce vibrant appel, sous le voile d'esthétisme dont il fait parade, n'est que l'alibi d'un projet, auquel la vie et l'art ne se rapportent que de biais, celui d'une domination inconditionnée de l'étant nommé homme sur tout le reste de l'étant. C'est conformément à un tel projet que l'étant dans son être n'apparaît même plus comme *objet*, mais uniformément et partout comme *valeur*. L'*objet* est encore auréolé d'une *vérité*, dont même l'interprétation cartésienne comme *certitude*, si déjà elle réduit ce qu'il y a en lui d'adverse à ce que peut en déterminer la puissance du calcul, le renvoie cependant à lui-même et le laisse rayonner comme objet là où brillait encore le soleil de Platon, quand celui-ci prétendait le voir « dans son séjour à lui ». Mais l'idée même de vérité devient pour Nietzsche intolérable. La vérité n'est plus que la dernière idole. Il n'y a pas de vérité, sauf du « point de vue de la valeur » qui est dans son fond celui de la volonté de puissance. Dès lors, l'objet n'est plus que le terme corrélatif de l'évaluation. La question : qu'est ceci ? Devient : quelle valeur a-t-il comme auxiliaire ou comme obstacle, autrement dit comme « condition » dans l'entreprise d'en venir à bout ? L'*évaluation* est un rapport aux choses, aux autres, à Dieu lui-même, beaucoup plus essentiel que la *connaissance*, qui n'est que la retombée de l'évaluation dans le domaine de l'atavisme. Au fond, il n'y a plus de *choses*, mais seulement des *conditions* avec lesquelles la volonté de puissance doit s'entendre à *compter*. Novalis disait : « Nous cherchons partout

59. K., III, 874.

60. W. D. ?, p. 54. Cf. K. Axelos, *Marx penseur de la technique*, Ed. de Minuit, 1961.

61. *Brief...*, p. 88.

62. V. u. A., p. 130 : *das Bedenklichste*.

l'inconditionné et ne trouvons jamais que des choses⁶³. » Nietzsche pourrait dire : Là où nous croyons rencontrer des choses, nous n'avons jamais affaire qu'avec des conditions. Tel est le sens voilé de l'appel nietzschéen à la vie et à l'art envisagé lui-même « sous l'optique de la vie ». Gardons-nous donc d'opposer au prétendu rationalisme de Descartes ou de Leibniz un prétendu irrationalisme de Nietzsche. C'est là rester à la surface de ce qui est à penser. Heidegger pense beaucoup plus avant quand il nous dit qu'appartient à la vie comme volonté de puissance « la domination sans réserves de la raison en tant que calculante et non pas le trouble et la confusion d'un bouillonnement vital en proie à ses propres fumées⁶⁴ ». Car le calcul dans son essence ne consiste pas nécessairement à tout réduire en formules numériques, mais « sévit avec d'autant plus de rigueur là où il n'a même plus besoin des nombres⁶⁵ ».

Le onzième des vingt-huit paragraphes rassemblés dans *Essais et conférences* sous le titre *Dépassement de la métaphysique* commence ainsi : « Ce que la métaphysique de Nietzsche met en lumière dans la volonté de puissance, c'est le pénultième degré du déploiement volontatif de l'étant dans son être comme *volonté de volonté* ». Cette locution, formée par Heidegger à partir de volonté de puissance, est pour lui le nom le plus propre de la technique moderne dont la « mobilisation totale du monde entier dans la figure du travailleur » est bien à ses yeux une conséquence essentielle, mais non l'essence. La différence entre la volonté de puissance et la volonté de volonté que la première abrite encore en elle répond à la dissolution de ce que Nietzsche se représente « esthétiquement » comme « grand style » dans l'uniformisation plus inapparente du calcul que la technique met partout en œuvre au service d'une exploitation toujours plus poussée de l'étant. Nietzsche disait encore en 1884 : « Ce qu'il nous faut, c'est une doctrine assez forte pour agir éducativement. » Selon une telle « doctrine », la domination de la terre n'a elle-même de sens que comme « moyen de produire un type plus élevé⁶⁶ ». Mais la volonté de volonté n'a même plus besoin d'une telle « doctrine ». Il lui suffit de disposer d'ordinateurs. La mise à l'ordre du jour des ordinateurs, comme « machines informationnelles » telles que sous nos yeux elles président à la « programmation » de toute entreprise humaine, est la transformation la plus extrême du rapport de l'homme à ce qui jusqu'ici lui fut parole en une réduction de la parole elle-même à un langage

63. *Die Dichtungen* (Ed. Lambert Schneider, Heidelberg, 1953), p. 307.

64. *V. u. A.*, p. 81.

65. *Hzw.*, p. 270.

66. *Der Wille zur Macht*, § 862.

rigoureusement « computationnel », la grande nouveauté étant la découverte que « les possibilités computationnelles de la machine dépassent de beaucoup celles des hommes⁶⁷ ». Une telle nouveauté se prépare à vrai dire bien en amont de notre époque avec le projet leibnizien d'une *lingua rationalis*, Leibniz recevant lui-même, à travers et contre Descartes, de la *Logique* d'Aristote, qui est le chef-d'œuvre grec de l'ἐπιστήμη comme τέχνη, une directive qui lui demeure voilée. Ce qui cependant s'amorce ainsi en deçà de Nietzsche pour aboutir au point où nous en sommes, c'est en passant par lui qu'il nous atteint. Car les « estimations » qui constituent les « possibilités computationnelles » du langage que se parle à elle-même la volonté de puissance ne sont nullement des à-peu-près, mais le calcul le plus aigu des « conditions » selon lesquelles la vie se déploie en une « escalade » où le *maintien* et l'*expansion* de sa puissance se conditionnent elles-mêmes réciproquement. Mais la moderne informatique et ses programmations ne vont-elles pas encore plus loin dans l'escalade que l'estimation nietzschéenne des valeurs ? Le « traitement » de l'information ne permet-il pas en effet d'en démultiplier méthodiquement la signification et, ainsi, de développer au maximum ce qui pour Nietzsche était devenu l'essentiel, à savoir le « perspectivisme », grâce auquel seulement la volonté de puissance, experte à « voir les choses par cent yeux », pouvait pleinement s'assurer d'elle-même dans ses entreprises dont l'objet véritable, sous son masque de gloire, était déjà plus essentiellement celui même que l'informatique va reprendre à son compte : la domination multiforme de la terre par l'homme ?

Qui ne discerne pas, dans l'interprétation si insolite de l'être de l'étant comme volonté de puissance, et quelle que soit la conviction que garde Nietzsche d'être « resté poète jusqu'aux limites les plus extrêmes du terme⁶⁸ », le prélude immédiat à ce « degré zéro » de la parole dont, dans un monde de la technique, dominée par l'informatique, alliée à son tour avec la linguistique, nous vivons déjà le triomphe absolu, il pourra bien, attirant la philosophie de Nietzsche dans le « bric à brac⁶⁹ », comme il aimait dire, d'une prétendue modernité, s'en faire l'idée qui lui plaira, qu'il l'utilise comme un excitant de choix, l'oppose arbitrairement à la dialectique hégélienne, ou la parcourt en diagonale, monté sur le tandem aujourd'hui à la mode qu'on nomme *Marx-et-Freud* : il n'en restera pas moins bien en deçà de ce que nous donne à penser celui que Heidegger nomme : le dernier philosophe. Que nous donne-t-il donc à

67. *Cahiers de philosophie* (UNEF. FGEL), n° 1, janvier 1967, p. 148.

68. Lettre à E. Rohde, 22 février 1884.

69. *Par delà le Bien et le Mal*, § 10.

penser ? Que son concept de volonté de puissance comme « essence la plus intime de l'être », c'est peut-être seulement à partir de ce qu'il ne dit pas encore qu'il commence pourtant à s'éclairer, un tel recel n'étant à son tour que la reprise poussée à fond, et par là philosophiquement terminale, de celui qu'inaugure, dès l'aube de notre monde, la *τέχνη* des philosophes grecs, en tant qu'initialement vibre en elle l'impulsion décisive qui, tout au long d'un Occident, nous a conduits à notre insu jusqu'à ceux que nous sommes. Mais *qui* sommes-nous donc ?

Nous sommes un signe, privés du sens,
Hors douleur nous sommes, ayant presque
Perdu la langue en pays étranger.

Ainsi nous parle Hölderlin. Ce que nous dit Hölderlin, c'est cela même que Nietzsche caractérisera, avant la fin du même siècle, comme : *avènement du nihilisme européen*.

Il demeurera réservé à Heidegger de penser dans le nihilisme, pour lequel Nietzsche a si bien « rompu la glace ⁷⁰ », un péril assez plein d'avenir pour que s'y engage, par sa tentative même de le surmonter en extorquant à la philosophie un nouveau chant du coq, la philosophie de l'être comme volonté de puissance. Car un tel avenir, c'est de bien avant Nietzsche qu'il a pris son départ, étant, de saison en saison, l'histoire que nous est, d'un bout à l'autre de la métaphysique, l'ouverture en clairière de l'être dans l'étant, depuis l'aube que fut la naissance grecque d'un monde de l'étant, jusqu'au soir du temps où l'homme de cette naissance et nul autre que lui n'a plus d'autre héritage, portion congrue, que la *domination* de ce qui lui fut d'abord *apparition*. Telle est l'essence, encore inaperçue par Nietzsche, du *nihilisme européen*. A la pensée de Nietzsche la domination de la terre que lui promet du fond des âges la parole d'un Ancien Testament apparaît encore comme trop évidente. Le difficile est seulement la découverte des « principes » au nom desquels la tâche ainsi fixée d'avance pourra être menée jusqu'au bout. « La grande politique, le gouvernement de la terre sont proches : *manque* absolu de *principes* à cet effet ⁷¹. » A la pensée de Heidegger, ce ne sont pas tant les principes que la tâche elle-même qui devient digne de question. Cette question devient à son tour : comment l'homme d'Occident a-t-il bien pu en venir jusqu'à n'être plus à ses yeux que l'homme d'une telle tâche, relativement à quoi Nietzsche a bien raison de dire que tout le reste n'est qu'échappatoire et alibi. Telle est, posée pour la pre-

70. C'est le mot de Leibniz à propos de Galilée ; *Opuscules et fragments inédits*, p. 178.

71. *Der Wille zur Macht*, § 978.

mière fois comme question essentielle dans la conférence que prononce en 1953 Heidegger, la *Question de la technique*, celle qui, au lieu de s'interroger encore une fois sur les avantages ou les inconvénients de la technique et sur la possibilité ou non de la prendre en main, la met en question comme technique, à la mesure de son règne aujourd'hui mondial.

Au plus profond de la technique moderne, telle qu'elle nous donne la lune, permettant même aux Américains d'y débarquer à l'heure, discernons-nous encore une fois l'écho d'une nostalgie, celle qui, dans la τέχνη de Platon et d'Aristote, s'allume comme « désir de l'être » ? Ou la technique moderne, dans son assurance éperdue, ne serait-elle pas plutôt l'oubli le plus radical de ce dont la philosophie depuis sa naissance gardait encore l'écho ? Un tel oubli n'est cependant pas abolition pure. Il est le plus extrême retrait de ce que nous sommes originellement. Dans la « nuit claire » de l'oubli et du *rien* dont il est le règne émerge, salutaire, l'angoisse. Elle en émerge rarement. Mais à chaque fois s'ouvre un monde. Dès lors, le triomphe grec de la τέχνη dans la φιλοσοφία, s'il est la source et par là l'essence de la technique au sens moderne, en tant qu'amorce d'un retrait croissant de l'essentiel, n'est pas abandon, n'est pas déchéance. Il est bien plutôt, « nous regardant sans être vu, le plus ample et le plus riche avènement à l'intérieur duquel c'est toute l'histoire occidentale du monde qui nous est destinée d'une manière plus instante ⁷² ».

Ces paroles, Heidegger les disait il y a plus de vingt ans. Il avait en vue à l'époque non pas tant la technique comme volonté de volonté que la métaphysique elle-même. A la lumière de ce qui précède, ne serait-il pas cependant possible de pressentir qu'un rapport secret unit l'une et l'autre ? Dès lors, la longue histoire qui conduit l'homme de la métaphysique, tel qu'il apparaît avec le début même de la pensée grecque, à devenir celui qu'il est aujourd'hui devenu, à savoir le « fonctionnaire de la technique », ne serait qu'en apparence la version occidentale d'une histoire universelle dans laquelle l'Occident n'aurait pris les devants que comme un athlète plus doué, dans une compétition, prend de l'avance sur les autres. Serait-il donc de son *destin* d'être aujourd'hui le fonctionnaire de la technique ? Laquelle, n'ayant dans son essence rigoureusement rien de la neutralité instrumentale à laquelle elle est communément réduite, n'aurait aucun besoin non plus d'un autre sujet qu'elle-même pour que ce qu'elle est lentement vienne au jour ? Ce jour, dit Heidegger, est « le jour le plus court : en lui menace l'unicité

72. Hzw, p. 336.

d'un interminable hiver⁷³ ». De cet hiver du monde qui monte irrésistiblement, Nietzsche, attentif à ce qu'il nommait le « mythe du futur⁷⁴ », avait, dès le temps de *Zarathoustra*, pressenti quelque chose : « Du sein de votre automne, je vous annonce l'hiver et une pauvreté de glace⁷⁵. » Mais pourquoi et d'où une telle annonce ? De la merveille, dit Heidegger, que l'homme d'Occident est *das Meta-Physische selbst* — le métaphysique en lui-même, étant non moins à méditer, avait-il dit aussi quinze ans plus tôt, que « l'essence de la métaphysique moderne et celle de la technique moderne sont du même secret⁷⁶ ».

Si technique et métaphysique coïncident ainsi au plus secret de leur essence, ne nous faut-il pas reconnaître enfin que prétendre à la maîtrise de la technique, comme il est de règle aujourd'hui, revient à prétendre au dépassement de la métaphysique ? D'aucuns s'imaginent que c'est déjà chose faite, soit avec la philosophie de Nietzsche, soit au pays du socialisme — et encore mieux chez les Hippies. « A vos souhaits ! » pourrait-on leur répondre. Mais si, selon le mot de Heidegger, « on ne se dévêt pas de la métaphysique comme on change de point de vue⁷⁷ », serions-nous alors voués sans recours à l'une et à l'autre ? Et par la même *μοῖρα* qui, dans le poème de Parménide, est dite maintenir l'être même « dans les liens d'une limite qu'elle ne relâche nulle part » ?

La *μοῖρα* n'est pas cependant ce *fatum* que Leibniz définira comme *stoïcum*, *mahometanum* et finalement *christianum*. Sans doute est-ce bien elle qui tient l'être dans ses liens, mais l'être à son tour, tel que l'entreprendent les Grecs, est-il destin ultime ? N'avons-nous pas à méditer précisément en lui le rapport à la *μοῖρα* qu'il nous est, au *partage* plus essentiel dont c'est l'énigme même qui nous est dès longtemps proposée dans la nomination de l'être ? C'est pourquoi, dit Heidegger, la tâche de la pensée n'est pas seulement de penser : *zurück zu den Griechen*, en rétrocedant jusqu'aux Grecs, mais *über das Griechische hinaus*⁷⁸, en dépassement du monde grec lui-même. Non sans doute dans la prétention de surpasser les Grecs, qui sont insurpassables, mais jusqu'au retrait plutôt de ce qui leur est source. Avec les Grecs nous ne sommes encore qu'*ἐπὶ κύκλου περιφερείας*⁷⁹, sur la circonférence du cercle : au pays

73. Hzw, p. 272.

74. Cité par Heidegger, *W. D.* 2, p. 46.

75. Nietzsche, XII, § 654.

76. Hzw, p. 69.

77. *V. u. A.*, p. 72.

78. *Z. S. D.*, p. 79.

79. Héraclite, fr. 103.

certaines d'Ἀλήθεια, mais sans savoir rien encore de ce que pourtant la déesse de Parménide nomme ἀληθείης ἦτορ, de ce qui, à l'Ouvert-sans-retrait, est centre, de son *cœur*, à partir de quoi seulement une telle ouverture nous est donnante. La tâche de la pensée serait ainsi de devenir plus pensants que ne le furent ceux-là mêmes à qui nous sommes redevables de penser en mode métaphysique.

Sein und Zeit, il y a plus de quarante ans, fut le premier essai d'une pensée qui déjà se risquait en ce sens, osant recéder, en s'en dégageant, du *jusqu'ici* pour tenter le passage de la question *directrice* de la métaphysique, qui est celle de l'être, à sa question *fondamentale*, celle que Heidegger formulait alors comme la question du *sens* de l'être, et à partir de laquelle seulement notre rapport à la première devient plus libre. Une telle liberté ni ne surmonte ni ne maîtrise ce qui dès l'abord se propose. Elle en sauve l'inapparent, s'ouvrant par là à un secret plus essentiel de la présence manifeste. Elle ne se laisse plus dès lors fasciner par ce qui, de partout, s'annonce en un présent, mais elle en est à sa façon désabusée. Au lieu donc de se porter passionnément au double extrême de l'approbation ou de l'exécration, peut-être commence-t-elle à savoir dire *non* et *oui* à la fois au présent que nous est aujourd'hui la technique. Non sans doute par une prétendue impuissance à trouver ce que Nietzsche appelait « un chemin nouveau vers l'affirmative », mais selon la rigueur d'une pensée plus questionnante qui est celle de l'être comme éclosion et comme retrait. « L'être se retire, tandis qu'il se déclôt dans l'étant⁸⁰. » Si l'organisation technique nous est devenue aujourd'hui ce que fut à Platon l'étant dans son être, vu que l'étant, de toute évidence, n'est aujourd'hui que pour la domination de l'homme sur lui, une telle évidence ne va nullement de soi. Elle est bien plutôt l'oubli, dans l'étant, de ce que lui était être. Un tel oubli n'est pas une simple inadvertance comme, lisons-nous dans la lettre à Jünger, quand « un professeur distrait oublie son parapluie ». Il est dans sa « nuit claire » le retrait de ce qui nous demeure à penser.

L'oubli ainsi entendu comme retrait de l'être, s'il est l'affaire de la pensée, il nous faut apprendre à le *patienter* bien plutôt que prétendre à le surmonter. Car la technique moderne est d'essence plus haute que ne le soupçonnent ceux qui font des plans pour la « prendre en main » ou qui se croient assez forts pour lui « faire la morale » au nom d'une métaphysique ou d'une religion, fût-elle, avec Nietzsche, l'avènement de Dionysos. Mais *patienter* ainsi n'est pas subir passivement. C'est, selon la parole

80. Hzw, p. 310.

d'Eschyle dans *Agamemnon*, apprendre à devenir τῷ πάθει μάθος — expert à partir de l'épreuve. D'un tel apprentissage au niveau même de l'épreuve, n'attendons cependant la « solution » d'aucun « problème ». La question de la technique comme correspondance à l'épreuve n'est pas en effet un problème, c'est-à-dire, selon Leibniz, l'une seulement de ces questions « qui laissent une partie de la proposition en blanc (...), comme lorsqu'on demande de trouver un miroir qui ramasse tous les rayons du soleil en un point⁸¹ ». Bien des questions ne sont encore que des problèmes. Mais si tout problème est bien sûr une question, il s'en faut de beaucoup que ce qui est question se réduise nécessairement à un simple problème au sens de Leibniz. Question et problème font deux.

Faut-il donc devenir encore plus questionnant que ne peut l'être aucun problème ? N'est-ce pas là perdre son temps ? Ou bien est-ce encore une fois reprendre souffle à partir de ce que *Sein und Zeit*, avait nommé : « la force calme du possible⁸² » qui, déjouant toute prévision aussi bien scientifique que technique, ne cesse pourtant d'ouvrir à l'homme un avenir ? Serions-nous à court d'avenir ? Il le semble aujourd'hui où tout nous devient prévisible. Un tel péril pourtant n'est pas encore le dernier mot. Hölderlin nous le dit au début du poème *Patmos*, conçu *in dürftiger Zeit*, à l'époque du manque, qui est de plus en plus notre partage :

Mais où est le péril, là grandit
Lui aussi ce qui sauve.

Ce qui sauve n'est pas la technique, où menace au contraire le plus extrême péril, mais le secret de son essence, à nous-mêmes plus instante que toute annonce d'un dieu nouveau, plus proche aussi que tout ce qui ne transforme de la vie que techniquement, donc comme suite d'une telle essence. L'essence de la technique n'a rien de technique. Pas plus que ce qui sauve n'est tout simplement le péril. Les deux cependant sont *le Même*. Mais au sein de quelle Mêmeté ? Aucune logique ici ne peut nous secourir, pas plus qu'aucune dialectique, mais seulement, pour la pensée, l'entreprise d'ouvrir à son questionnement un chemin qui lui soit toujours plus digne de question. C'est vers un tel chemin que, sans être entendu, Heidegger pourtant nous fait signe, en nous exhortant jusqu'à l'insolite à devenir pensants, par-delà les *problèmes* que pose la technique, de la *question* encore non pensée que demeure pour nous celle *de* la technique.

81. *Nouveaux Essais*, IV, ch. II, § 7 (*Phil.*, V, 349).

82. *Brief...*, p. 57.

HEIDEGGER ET NIETZSCHE : LE CONCEPT DE VALEUR

Dans la philosophie de Nietzsche, le « point de vue de la valeur » paraît jouer un rôle aussi central que l'énigme de la double détermination de l'être comme *volonté de puissance* et *éternel retour*. Faut-il se borner à constater le fait et n'y voir qu'un incident sans importance, le langage des valeurs étant « à la mode » à l'époque de Nietzsche plus encore qu'il ne l'est aujourd'hui ? Faut-il au contraire aller jusqu'à penser que rien n'est ici incident ni accidentel, et que c'est la métaphysique même de Nietzsche, méditée dans l'horizon de ce que Heidegger nomme *histoire* ou, mieux, *destin* de l'être — la *Seinsgeschichte* étant dans son fond *Seinsgeschick* —, qui requiert le recours de Nietzsche au concept de valeur, lequel serait dès lors, non pas un moyen d'expression parmi d'autres, mais une nomination elle-même porteuse de destin et qui ne prendrait tout son sens que dans l'optique de la volonté de puissance et relativement à la culmination de la volonté de puissance dans la figure de l'éternel retour ? Dans cette hypothèse, la philosophie de Nietzsche ne serait pas, comme on dit aujourd'hui, une « axiologie » parmi d'autres, mais la philosophie même de la valeur, le langage des valeurs n'étant, hors de cette situation unique et privilégiée, que verbalisme inconsistant. Cet apparent paradoxe, c'est ce que Heidegger nous propose de méditer aussi bien dans l'étude de *Holzwege* qu'il consacre à Nietzsche que dans le deuxième volume du *Nietzsche* qu'il publia voilà déjà deux ans, et c'est sur ce point que vont porter les remarques que je me propose de développer.

Soulignons-le à nouveau : rien n'est, en apparence, plus paradoxal qu'une telle interprétation. Elle se heurte en effet à l'idée solidement ancrée que le concept de valeur est un concept universellement de mise, et que la tâche la plus propre de la philosophie depuis son origine est l'exploration d'un monde de la valeur en vue de la fixation d'une échelle de valeurs, sans laquelle les entreprises humaines seraient vouées à l'arbitraire. Et l'un des reproches souvent faits à Heidegger est précisément que sa pensée est incapable de fonder une éthique, c'est-à-dire d'aboutir à une ferme distinction du bien et du mal, dans la mesure où elle se contente d'exhorter à une « résolution » pour laquelle tous les possibles s'équivalent, l'essentiel étant d'être résolu, sans nul souci de ce qui fut aux yeux de tous les philosophes la « grande affaire », disait Kant, non seulement de la philosophie, mais de la vie humaine.

Nous pouvons certes raisonner ainsi. Nous pouvons aussi rester en défiance. Que la pensée à son début, à savoir la pensée grecque, ait été essentiellement attentive à ce qui pouvait bien être dans le monde ou ailleurs *ἄξιον τοῦ λόγου*, en résulte-t-il que l'on puisse caractériser la pensée de Platon par exemple comme une « axiologie » au moins implicite ? Autant dire à ce titre que la philosophie platonicienne des Idées n'est qu'une idéologie parmi d'autres. La philosophie de Platon cependant n'est pas une idéologie. Elle est l'apparition philosophique de l'être dans la figure de l'εἶδος — ce qui n'a rien pourtant d'idéologique. Peut-être est-ce bien plutôt quelque chose encore du Platonisme qui persiste à vivre jusque dans ce que nous nommons aujourd'hui des idéologies, le propre de telles idéologies étant de n'être plus qu'un reflet tardif, ou, si l'on veut, la monnaie longuement dépréciée de l'apparition première à laquelle répondit la pensée de Platon en instituant le début original de toute l'histoire de la philosophie. L'axiologie contemporaine, qui n'est qu'une mise en forme de la déchéance de la philosophie en système idéologique, prétend survoler la philosophie elle-même et en analyser les structures à partir des lois de la valeur, posée à son tour comme une sorte d'absolu de la question. De ce point de vue déclaré « scientifique » rien n'est plus tentant que de railler les « simplifications¹ » axiologiques dans lesquels se seraient naïvement « débattus » les philosophes grecs, vu le caractère rudimentaire de leur détermination des « valeurs ». Toute la question est cependant de savoir si la philosophie grecque n'est vraiment qu'une première variation sur le thème de la valeur, qui serait sous-jacent à toute philosophie, en attendant

1. Raymond Ruyer, *Le monde des valeurs* (Aubier 1948), p. 19.

de devenir l'objet d'une élucidation plus scientifique. Nietzsche écrivait déjà des Grecs, dont il avait profondément ressenti le caractère « dépayçant » pour les « tards venus » que nous sommes : « Ils vénéraient autrement, ils méprisaient autrement². » Comment comprendre cet *autrement* ? Avaient-ils simplement d'autres valeurs que nous ? Ou au contraire étaient-ils aussi étrangers à ce que nous nommons valeur qu'à notre interprétation idéologique de la philosophie ? Mais à quoi donc étaient-ils étrangers, ces Grecs qui honoraient et qui méprisaient tout autrement que nous ? A quoi s'adressaient-ils donc en honorant et en méprisant ? Et qu'était donc ce qui leur était ἄξιον τοῦ λόγου ?

La parole essentielle de la pensée grecque, avant même qu'elle ait pris avec Platon et Aristote la figure, destinée à devenir séculaire, de la philosophie, nomme l'être. Mais la pensée de l'être, identique à leur sens à celle de l'un, n'intervient cependant pas comme facteur d'uniformité. Elle est bien plutôt l'éclosion d'un monde de la différence. L'être, à savoir la singularité unique *par où* est ce qui est, autrement dit l'étant, constitue dans son fond ce qu'il y a de « bon » en lui. Mais le « bon » à son tour a plusieurs visages. Aristote en dénombrera trois : le plaisant, l'utile et le beau. C'est selon ces trois manières d'être, dont aucune n'est logiquement réductible à aucune des deux autres, que se manifeste diversement ce qui *est*. Le beau est plus à honorer que le plaisant et que l'utile, bien qu'il ne manque généralement pas d'être plaisant et qu'il lui arrive même d'être utile. Mais il est non moins honorable de ne sacrifier ni l'utile ni le plaisant « si la vie qui est nôtre doit quand même être une vie³ ». Quand donc les Grecs situent le beau, le plaisant et l'utile du côté de l'être, ce n'est nullement au profit d'une « échelle ontologique » où la monotonie des « degrés d'être⁴ » éclipserait indûment la différenciation radicale du beau, du plaisant et de l'utile, mais parce que l'apparition de l'être en sa vérité est par elle-même assez riche en différences pour donner avant tout à choisir. Le pays de l'être est le pays du choix. C'est ce que nous dit une phrase d'Héraclite : « Ils choisissent un de préférence à tout, les meilleurs — gloire impérissable de préférence à ce qui meurt, tandis qu'il suffit au grand nombre d'être rassasié comme du bétail⁵. » Un tel ἀρεῖσθαι ἀντί, choisir de préférence à, telle est la tâche essentiellement critique de la

2. *Aurore*, § 170.

3. Platon, *Philèbe*, 62 c.

4. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik* (traduction M. de Gandillac, Gallimard, 1955), pp. xvii et 167.

5. Fragment 8.

pensée de l'être. La philosophie la reprendra à son compte comme *προαίρεσις*, qui signifie précisément, dira Aristote faisant écho à Héraclite, prendre en vue quelque chose comme *πρὸ ἐτέρων αἰρετόν* (digne d'être choisi de préférence aux autres choses). Cette idée de choix est le fond du *λόγος* qui ne consiste pas à tout rassembler en vrac, mais à ne garder en son recueil que ce qu'il a trié. *Κρίναι δὲ λόγῳ*, dit Parménide. Fais donc le tri essentiel. Mais qu'avons-nous au juste à trier *λόγῳ*, ou, dira Aristote, *μετὰ λόγου*, en suivant le *λόγος*? Quoi, sinon ce qu'il y a de bon, ou plutôt de meilleur dans ce qui est pris en vue? Et ceci selon les figures essentiellement différentes du plaisant, de l'utile et du beau? Dans la *Rhétorique*, Aristote pousse encore plus loin la précision. Si, dit-il, l'enfance ne vit que pour le plaisant et la vieillesse pour l'utile, tandis que l'adolescence s'enthousiasme surtout pour le beau, il est cependant un quatrième âge de la vie qui est son *ἀκμή*. Aristote, qui le situe aux environs de la cinquantaine, dit posément des *ἀκμάζοντες*: « Sans se fier à tout ni se défier de tout, ce sont eux qui font le meilleur tri en suivant le vrai; ils ne vivent ni pour le beau uniquement ni uniquement pour l'utile, mais pour l'un et l'autre tout aussi bien⁶. »

Rien n'est donc plus familier à la pensée grecque que la distinction, dans l'être, du meilleur et du pire à partir du « suffisant », si ce n'est la distinction encore plus subtile entre « tous les biens qui peuvent exister *de facto*⁷ » et ce *par où* de tels biens sont des biens. Il faudra en effet toute la barbarie d'Hippias pour ne rien entendre à la différence entre *τί ἐστι καλόν* et *τί ἐστι τὸ καλόν*; — qu'est-ce qui est beau? et qu'est-ce que le beau⁸? En réponse à la première question, il suffit en effet d'indiquer de belles choses, dont la plus belle, dit Hippias, est sans conteste l'or. Il est moins facile de répondre à la seconde question. Dire en effet *δι' οὗ*, par quoi une belle fille par exemple a de la beauté, c'est plus difficile que de la siffler au passage, toute la difficulté consistant ici en un tout autre passage, le passage proprement grec de l'*ontique* à l'*ontologique*. Mais, si la philosophie grecque est un tel passage, si donc l'*ἀγαθόν* n'est pas une « bonne chose », mais *par où* est bon ce qui est tel, la philosophie grecque n'est-elle pas précisément le passage de la prise en vue des biens à l'optique des valeurs? A ce titre, la critique si sommaire que fait Scheler d'Aristote à qui il reproche çà et là de n'avoir fait aucune différence ni entre la

6. *Rhétorique* II, 14, 1390 a 31 sqq.

7. Scheler, *op. cit.* p. 103.

8. *Hippias majeur*, 287 d.

valeur et l'être, ni entre les biens et les valeurs, dénote tout simplement à quelle distance la pensée pourtant si pénétrante de Scheler se tient de la philosophie grecque qu'il récluse sans trop la comprendre. Et cependant Scheler n'a peut-être pas tort de dire d'Aristote, dans l'avant-propos à la troisième édition de son livre (1926), qu'il « ignore le concept même de la valeur ». Non sans doute pour les raisons qu'il évoque, mais parce que, dans la philosophie grecque, la détermination du bien *par où* il est bien n'a pas encore la signification moderne de la valeur qui suppose un tout autre fond que celui de la philosophie grecque.

Peut-être en effet n'est-ce pas un hasard si le mot de valeur ne commence à devenir un terme technique de la philosophie qu'avec Descartes. Dans le *Traité des Passions*, et antérieurement, dans des lettres à la princesse Elisabeth et à Chanut, Descartes fait culminer la philosophie dans la détermination de la « juste valeur » des biens dont l'acquisition peut dépendre de nous. Il en excepte ceux que nous devons à l'infaillible gratuité de la parole divine, ou à ces moments de *chance* qui, comme Socrate avait son démon, nous favorisent parfois d'un bonheur imprévu. Mais, ces exceptions faites, d'où et comment pouvons-nous déterminer la « juste valeur des biens » ? D'où, sinon de ce foyer unique de déterminations précises qu'est l'*ego cogito* ? Comment, sinon en nous attachant à faire *sub cogitationem cadere*, tous les biens dont nous pouvons avoir l'idée ? L'apparition philosophique de la notion de valeur va donc historiquement de pair avec l'interprétation cogitative, qui est l'interprétation cartésienne, de la pensée. Or rien n'est plus étranger à la pensée grecque qu'une telle interprétation. Sans doute, rien n'est plus familier à cette pensée que l'inscription dans l'être d'un rapport essentiel au λόγος, de telle sorte que c'est là seulement où il y a λόγος que se manifeste la merveille de l'être. Tel est, pourrions-nous dire, le « coup d'envoi » de la pensée grecque elle-même dont l'une des premières paroles dit l'identité de la pensée et de l'être. Cette parole ne prononce rien sur l'être comme, au contraire, lorsque Berkeley dira bien plus tard : *esse est percipi*. C'est sur la pensée qu'elle prononce, en disant de la pensée et de son noème qu'ils sont « en vue de l'être », c'est-à-dire « ayant l'être en vue ». Mais ce rapport au λόγος qui appartient à l'essence même de l'être ne va pas jusqu'à faire de l'homme le centre unique d'une décision sur la nature de l'être. En lui, l'homme est bien plutôt frappé d'ouverture pour l'Ouvert même de l'être qu'il ne lui appartient de le réduire à une mesure préalable, celle de la *clara et distincta perceptio*, qui à son tour n'est telle que représentativement, c'est-à-dire au regard

de l'esprit humain. Ce qui ne signifie nullement que la pensée grecque était obscure et confuse, mais que sa lumière ne se mesurait pas encore à la mise au point de l'optique cartésienne.

La philosophie moderne au contraire, dans son éclosion cartésienne, peut être caractérisée par l'apparition, dans l'homme, d'une figure nouvelle, celle d'un *sujet* privilégié dont ce que les Grecs nommaient l'être, n'est plus dès lors, comme le dira Kant, que le *corrélat*. C'est comme corrélat du sujet que l'être se manifeste à la fois dans son unité et ses différences. L'apparition du sujet dans le domaine de la philosophie n'est nullement moderne. Elle est bien plutôt aristotélicienne. Ce qui est moderne, c'est la préséance reconnue à un certain sujet, à savoir le sujet certain de lui-même, celui dont la science essentiellement réflexive qu'il a de lui, autrement dit sa conscience, devient dès lors pré-science, et par-là décisive de la vérité. Avec l'apparition de cette vérité nouvelle dont l'immanence *égologique* ou *cogitative* est le fond radical, commence le monde moderne de la représentation. Désormais, écrira Hamelin en une formule que Heidegger adopterait sans aucune réserve, « la représentation est l'être et l'être est la représentation ». Dans le nouveau monde de la représentation, la pensée n'est plus cette correspondance à l'être dans le non-retrait de l'Ouvert, dont l'expérience portait le Poème de Parménide. Un renversement s'est produit. L'*ego cogito*, considéré dans son colloque avec lui-même — *se solum alloquendo*, disait Descartes —, tel donc qu'il préfigure secrètement l'*unmittelbares Selbstgespräch mit sich* du sujet hégélien, à savoir ce colloque solitaire au sein duquel un tel sujet « fait front de toutes parts sans jamais pouvoir être pris à revers » —, voilà ce qui devient mesure de l'être même, réduit dans son fond aux proportions du *cogitatum* ou du *cogitandum*. C'est sur un tel fond que se déploient, dans leur apparition désormais perceptive, les distinctions de l'être, celles que déploieront, sur un tout autre fond, les Anciens et les Scolastiques. Parmi ces distinctions reparaît naturellement le panorama des différences signalées par Aristote, l'être ayant non seulement pour base la commune mesure du *cogitatum*, mais se manifestant aussi par degrés à partir d'un maximum, celui qui est tel que : *nihil majus potest cogitari*. Mais pour qui ? pour l'*ego cogito* axé sur lui-même. Tel est le site ou l'horizon nouveau à l'intérieur duquel seulement, dira Kant, pourra trouver place « tout rapport (à quoi que ce soit) de l'être ou du non-être ».

La « valeur des biens », dans la philosophie moderne, se définira donc *cogitando*, c'est-à-dire selon l'optique de la *clara et distincta perceptio*, qui est, pour Descartes, décisive de l'essence même de l'être. Une telle optique, est, si l'on veut, l'interprétation

proprement cogitative de ce dont l'*ἀγαθόν*, avec la multiplicité de ses visages, était l'interprétation *eidétique*. Ce renversement radical de l'*eidétique* au perceptif est si bien l'acquis de la philosophie moderne que même la grande opposition de Pascal au cartésianisme, celle qui donnera à Scheler le principe même de son axiologie, se bornera à substituer à l'immanence proprement perceptive de la *cogitatio*, à son « immanence égologique », dira Husserl, une autre immanence, celle que Pascal nomme le « sentiment du cœur », mais qui n'est, comme il le précise vocativement, qu'une autre version d'un certain « consentement de vous à vous-même » dont Descartes faisait l'*ipsissimum* de son interprétation de la vérité. C'est, comme Descartes, se *solum alloquendo* que Pascal lui aussi s'aventure à la recherche d'un Dieu qu'il voudra avant tout « sensible au cœur », et en qui il croira témérairement reconnaître le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». Mais, si c'est du fond du cœur que Pascal se parle à lui-même, la perception, selon Descartes, n'est pas non plus le fond ultime de la pensée. Sans doute professe-t-il que l'erreur la plus absurde et la plus exorbitante que puisse commettre un philosophe est de « faire des jugements qui ne se rapportent pas aux perceptions qu'il a des choses » — ou, dit-il encore, qui ne tiennent pas leur règle de ces perceptions. C'est au nom d'une telle règle que le morceau de cire de la *Seconde Méditation* n'est plus « rien d'autre » que ce quelque chose qu'il est véritablement. Mais Descartes va encore plus loin. Et peut-être est-ce grâce à ce dépassement d'une première position qu'il juge lui-même encore timide qu'une révolution bien plus radicale s'accomplit. Cette révolution définira l'interprétation proprement cartésienne du jugement.

Jusqu'ici, la régulation essentielle du jugement au sens de Descartes était sa régulation *perceptive*. Mais plus essentielle à ses yeux que la régulation perceptive apparaît maintenant une régulation proprement *élective*, selon laquelle est posé non plus seulement comme perçu, mais bel et bien comme voulu, le fond même de la vérité. La certitude cartésienne est avant tout affaire de volonté⁹. C'est comme volonté plus encore que comme entendement que l'*ego cogito* est en colloque avec lui-même. En d'autres termes, Descartes ne retourne, dans le jugement, l'*ιδέα* de Platon en *perceptio* que pour retourner le jugement lui-même en action de la volonté. Dès lors, aussi bien l'être que la vérité qui lui est radicale, c'est dans une perspective radicalement étrangère aussi bien à la philosophie médiévale qu'à la philosophie grecque qu'ils apparaissent l'un et l'autre. Par cette irruption dans

9. Car l'entendement *non est facultas electiva*. Descartes, A. T., IV, 63.

la pensée d'un trait aussi nouveau et aussi imprévu, celui selon lequel c'est « l'empressement et l'ardeur de la volonté », dira Malebranche, sa *facilitas* et son *impetus*, disait Descartes, qui portent l'*actus judicandi*, la vérité elle-même est ébranlée dans son essence. Désormais, l'intuition et la décision vont de pair. Mais, en philosophie comme à la guerre, ce qui importe, c'est la décision. Il est de la nature de la décision de brusquer le moment. Toute décision est à l'emporte-pièce. Descartes parle de la vérité en capitaine. C'est, dit-il, « donner des batailles » que tâcher de parvenir à la connaissance de la vérité. La *Géométrie* de 1637, à laquelle Leibniz reprochera non sans raison, mais quarante ans plus tard, de commencer « par une rodomontade », fut l'une de ces batailles qui ne peuvent devenir des victoires que sous la condition que formule cette extraordinaire incidente de la *Méditation Quatrième* : *cum latius pateat voluntas quam intellectus*. Portée d'un bout à l'autre par la volonté d'aboutir, la pensée de Descartes va de l'avant. On pourrait dire qu'elle *fonce*, et par là *force* un avenir plus qu'elle ne s'attarde au présent.

Si nous revenons maintenant à l'entreprise de déterminer *cogitativement* la « juste valeur » de tous les biens, entreprise dans laquelle seulement commence à se faire jour la *représentation* de la valeur, il est clair que la justesse cartésienne de cette détermination se règle encore plus sur l'assentiment de la volonté que sur la perception de l'entendement. Autrement dit, la connaissance même de la vérité, telle qu'elle est requise pour une appréciation exacte des valeurs, devient à son tour l'objet d'une appréciation qui, de son côté, dépend essentiellement de l'aptitude de la volonté à faire électivement face aux situations dans lesquelles elle se trouve engagée. Autrement dit encore : c'est, avec Descartes, le point de vue proprement appréciatif ou électif de la valeur qui commence à triompher dans la détermination de la vérité elle-même. Si Descartes peut dire, comme il lui arrive de le dire : *nemo ante me...* — personne avant moi..., c'est bien surtout à raison du séisme que provoque, dans la vérité, son interprétation du jugement. C'est par là que Descartes apparaît en philosophie comme cet « ébranleur du sol » dont le passage « à longues enjambées » — celles du Poseidon de l'*Illiade* plutôt que du « cavalier français » de Péguy — prépare de loin ce qui éclatera seulement avec Nietzsche, à savoir cet extrême de la philosophie que sera, dans l'optique de la volonté radicalisée en volonté de puissance, l'interprétation de l'essence même de la vérité comme *Wertschätzung*.

L'interprétation du jugement comme action de la volonté, qui n'est d'ailleurs pas, chez Descartes, primitive, vu qu'elle est presque absente des *Regulae* où le jugement apparaît bien

plutôt comme *nexus* ou *compositio*, constitue, parmi les thèses de la métaphysique cartésienne, l'une de celles d'où les philosophes dits « cartésiens » ont le plus résolument et le plus constamment rétrocedé. Du vivant même du philosophe, le joyeux traducteur des *Principes* que fut l'abbé Picot, à la faveur d'un de ces à-peu-près dont la collection constitue ce que l'on nomme depuis trois siècles la traduction française des *Principes* de M. Descartes, en affaiblit déjà délibérément l'excès. Mais surtout Spinoza proclamera, contre la doctrine de la suprématie de la volonté, l'identité foncière de la volonté et de l'entendement. A son tour, Leibniz, retrouvant le mouvement même d'une phrase d'Aristote, dira : *judicamus igitur non quia volumus, sed quia apparet*. Enfin, dans la *Critique de la Raison pure*, Kant définit le jugement du point de vue du seul entendement et comme « représentation d'une représentation ». Juger, pour Kant, c'est se représenter *comme* étant ceci ou cela ce qui est *déjà* représenté. Par exemple, dans le cas d'une pierre au soleil qui de froide devient chaude, c'est se représenter le soleil, déjà présent dans une première représentation, *comme* la cause qui fait que la pierre devient chaude. Lorsque Kant dit : « Penser, c'est juger », il ne veut pas dire autre chose. Juger n'est nullement faire acte de volonté, mais laisser apparaître ceci *comme* cela dans l'éclaircie d'un horizon catégorial. Le jugement au sens de Kant n'a rigoureusement rien à voir avec le jugement au sens de Descartes, à savoir celui qui *non nisi in assensu consistit*. Si le jugement pour Kant reste bien un acte, c'est comme synthèse intellectuelle, nullement comme assentiment volontaire. Hegel reste ici profondément kantien. Si Descartes est bien un héros, ayant repris toute l'affaire à son point de départ et constitué le nouveau sol de la philosophie, il reste quand même un de ces Français qui ont « la tête près du bonnet » et vont plus vite que la musique. Si la volonté reste le fond de la pensée, c'est sans l'emporter sur l'entendement. Le *quia apparet* de Leibniz prend même avec Hegel les proportions d'une *Phénoménologie de l'Esprit* dans laquelle la volonté est à égalité avec l'intelligence dont elle constitue *die nächste Wahrheit*.

S'il en est ainsi, c'est-à-dire si tout le mouvement de la philosophie moderne apparaît comme un contre-mouvement de l'ébranlement cartésien dans ce qu'il comporte de plus original, peut-être n'est-il pas sans intérêt d'observer que, deux siècles après Descartes et trente ans environ avant l'apparition de Nietzsche, c'est en liaison étroite avec un renversement historique de ce contre-mouvement que la philosophie se manifeste pour la première fois dans la figure d'une philosophie de la valeur. Le phénomène se produit canoniquement avec Lotze — celui-même que

Husserl situera naïvement au même rang que Kant en célébrant dans les *Prolégomènes* « l'autorité de grands penseurs, tels que Kant, Herbart et Lotze » — et ceci dans l'optique d'une interprétation comme valeurs des Idées de Platon. C'est un élève de Lotze, Windelband, qui plantera plus tard l'étendard des valeurs dans le pays de Bade, où il sera relayé par Rickert, le prédécesseur de Husserl à l'université de Fribourg. A partir de 1911, Rickert y enseignera la philosophie, c'est-à-dire les valeurs, au jeune Heidegger qui venait à cette date de quitter la théologie pour la philosophie plutôt que pour les valeurs, auxquelles le prédisposait très peu son début de formation aristotélicienne. Mais Rickert lui fera quand même passer en 1913 son doctorat, et, deux ans plus tard, l'habilitera. Rickert professe expressément, dans l'optique de Lotze, par opposition à l'interprétation proprement herméneutique du jugement, celle qui se déploie dans la *Critique de la Raison pure* et dont l'origine est aristotélicienne, l'interprétation cartésienne du jugement dans laquelle l'éclairement de la synthèse s'efface au profit de la mise en avant de l'*assensus*. Dès lors, la nature de la valeur pénètre celle de la vérité qui tend à devenir valeur, même si personne n'ose pousser la réduction à fond, car c'est seulement avec Nietzsche qu'elle devient totale.

Lotze n'est pas un inconnu de Nietzsche. Il le nomme en effet çà et là dans des textes qui paraissent dater de 1875, parlant par exemple du « mauvais livre de Lotze » ou citant Lotze parmi d'autres dans une liste dont le titre est : *Anzugreifen!* — A attaquer ! Mais, si Nietzsche se prépare à l'attaque, c'est pour rencontrer Lotze sur son propre terrain, qui est celui de la valeur. La tâche de la philosophie, dans la mesure où elle consiste à « maintenir à travers les siècles la ligne de faite spirituelle », se définit déjà par la « détermination de la valeur ». Une telle tâche, dira plus tard Nietzsche (1885), n'advient cependant à sa véritable aurore qu'avec Schopenhauer. C'est lui qui, pour la première fois, a osé être assez radical pour se demander ce que *vaut* l'existence au lieu de s'en tenir aux vieilles évaluations. Il a donc enfin posé la question des questions. Sa réponse est, à vrai dire, pitoyable. Il faut donc surmonter ce qu'a de pitoyable le pessimisme allemand, c'est-à-dire le négativisme de Schopenhauer, et trouver « un chemin nouveau vers l'affirmative ». La découverte de ce chemin suppose une réévaluation des valeurs. Schopenhauer ayant continué à tout peser sur la vieille balance et avec les vieux poids de l'eudémonisme. C'est la balance elle-même qu'il faut réinventer pour que le « point de vue de la valeur » transfigure enfin l'ancien monde. Il ne faudra pas moins, pour cela, que l'interprétation de l'être comme *vie*

poussée elle-même jusqu'à une interprétation de la vie comme *volonté de puissance* qui est *das innerste Wesen des Seins*. Qui dit volonté dit aussi puissance. *So ist der Wille Macht an ihm selber und das Wesen allgemeiner Macht, der Natur und des Geistes*¹⁰, avait déjà dit Hegel. Pour Aristote, la puissance était seulement faculté. Pour Leibniz, elle était faculté et tendance. Pour Hegel et pour Nietzsche, elle n'est plus seulement faculté et tendance, elle devient plus essentiellement : *Herrsein über* — non seulement sur l'autre, mais *über sich selbst*. Pourtant, là, Hegel ne va pas encore assez loin. Son interprétation de la puissance de l'esprit en fait encore plafonner le concept, faute d'avoir élucidé le vrai rapport de l'esprit et de la puissance, c'est-à-dire d'avoir compris que ce que Nietzsche nommera *die höchste Mächtigkeit des Geistes* était la volonté de puissance elle-même. Le résultat est que, si l'initiative hégélienne est grandiose, elle n'est encore qu'initiative et dévie tout aussitôt en « escalade gothique du ciel » au lieu de *sich an den Dingen vergreifen*¹¹, ce qui est aux yeux de Nietzsche le vrai but de la philosophie. C'est seulement par la radicalisation de la volonté en volonté de puissance, avec la corrélation des moments de « conservation » et d'« accroissement » qu'une telle radicalisation implique, que la philosophie cesse de rêver autour de l'être pour le penser enfin dans la nudité crue de son essence. Mais voici qu'alors la vérité éclate en valeur comme sous l'action d'une dynamite. Il n'est plus temps de reculer : « Nous faisons un essai où il y va de la vérité. Peut-être l'humanité va-t-elle en craquer. Allons-y ! »

Nous sommes ici, en apparence au moins, aux antipodes de Descartes. Peut-être cependant Descartes est-il le philosophe, qui, par son savoir-faire, a le plus « miné et ébranlé le terrain » sur lequel pourra dès lors avoir lieu la « démonstration » décisive qu'est la philosophie de Nietzsche¹². Laissons parler les faits en prenant un exemple.

En septembre 1637, Huygens convoque Descartes à « quelque divertissement » en lui demandant d'écrire pour lui, comme il l'avait déjà fait pour Beeckmann à propos de la musique, un petit traité sur « le fondement de la mécanique et des trois ou quatre engins qu'on y démontre ». Un mois plus tard, Descartes lui envoie son *Explication des Engins*. Il s'agissait de « réduire aux Mathématiques », comme il aimait dire, une question de mécanique. Mais comment réussir cette réduction ? Galilée s'y

10. V. G., p. 113 : « Ainsi la volonté est puissance en elle-même, elle est l'essence de la puissance en général, aussi bien dans la nature que dans l'esprit ».

11. S'attaquer directement aux choses : *Der Wille zur Macht*, § 781.

12. XIV, 2, § 301.

était déjà essayé en considérant les forces mises en jeu dans les engins comme inversement proportionnelles aux vitesses des points auxquels elles étaient appliquées. Descartes a au contraire l'idée d'« omettre », comme il dit, la considération de la vitesse au profit de celle du chemin parcouru. L'équation à laquelle aboutit la réduction entreprise sera dès lors ce qu'on appellera plus tard l'égalité des travaux, qui deviendra ainsi le principe d'une nouvelle statique.

Le petit *Traité des Engins* est parfait en son genre, et pourtant les contemporains de Descartes eurent l'impression qu'il les laissait sur leur faim. Pourquoi ? Parce qu'il excluait du phénomène la considération de la vitesse qui lui est pourtant intrinsèque. Descartes écrit : « Si j'ai témoigné tant soit peu d'adresse en quelque partie de ce petit écrit de statique, je veux bien qu'on sache que c'est plus en cela qu'en tout le reste. » Tout repose donc finalement sur un tour d'adresse de Descartes, au sens où Leibniz écrira plus tard dans la *Théodicée* (§ 186) : « C'était apparemment un de ses tours, une de ses ruses philosophiques : il se préparait quelque échappatoire. » Tout cela en effet est-il bien digne de ce que Gassendi appelait « la candeur du philosophe et le zèle de la vérité » ? Au fond, Descartes est trop expéditif. Sa solution est habile plus qu'elle n'est vraie. La contrepartie sera d'ailleurs qu'ayant « omis » en statique la considération de la vitesse, il n'arrivera pas à voir clair dans le cas où la vitesse est impossible à éliminer, et restera flottant quant à la détermination des « forces vives ». C'est ce que soulignera Leibniz : « Il lui est arrivé de retrancher la considération de la vélocité là où il la pouvait retenir et de l'avoir retenue là où elle fait naître des erreurs. » De même, à propos de la Dioptrique, Fermat reprochera à Descartes de s'être contenté à trop peu de frais, se bornant, dans la démonstration qu'il donne des lois de la réfraction, à « accommoder son *médium* à sa conclusion, de la vérité de laquelle il était auparavant certain ».

Nietzsche écrit : « Une violence organisatrice de premier rang, comme par exemple Napoléon, ce qu'il lui faut, c'est se bien tenir en rapport avec ce qu'il projette d'organiser. Peu importe qu'il ait ou non de beaux sentiments. Il lui suffit de savoir apprécier à fond ce qu'il y a de plus fort, ce qui est le plus décisif dans la masse à organiser¹³. » Peut-être pourrait-on dire, en transposant ces mots de Nietzsche à ce précurseur que lui fut Descartes : « Une violence organisatrice de premier rang, comme par exemple l'*ego cogito* armé de sa méthode, il lui faut

13. XIV, 1, § 126.

avant tout se tenir en rapport avec la situation qu'il projette de maîtriser. Sans trop avoir à se préoccuper de la vérité de la chose, il lui suffit d'apprécier d'un coup d'œil ce sur quoi il peut bien prendre barre dans cette situation pour s'en rendre maître. »

Rien ne répond mieux peut-être que notre exemple à l'interprétation du jugement comme assentiment de la volonté, vouloir ou assentir signifiant ici : juger bon de s'y prendre ainsi plutôt qu'autrement, c'est-à-dire bien juger. Sans doute Descartes, au contraire de Nietzsche, maintient encore, pour l'essentiel, l'idée de vérité comme fond dernier de toutes les sciences, mais, avant que la vérité puisse être atteinte, bien des « ajustements » méritent d'être tentés, au moins à titre provisoire. Il y a en effet un *distinguo* à faire entre « expliquer la possibilité des choses en général » et « expliquer un même effet particulier ». Dans le dernier cas, on peut bel et bien « ajuster une cause à un effet en diverses façons possibles ». C'est dans le premier cas seulement « qu'il n'y a qu'une façon d'expliquer qui est la vraie ». Dans le *Traité des Engins*, comme dans la Dioptrique, nous n'en sommes pas encore aux raisons dernières. Il est donc permis de faire preuve d'« adresse », par exemple d'« omettre » la vitesse, si cette omission est payante. Ainsi la méthode consiste parfois à chercher des *biais*, c'est-à-dire des moyens obliques, et la justification de ce sens des biais dont Descartes fait preuve, c'est l'interprétation du jugement comme action de la volonté. Leibniz aura beau dire que c'est précisément le jugement qui ne dépend de la volonté que de *biais* — *quatenus obliqua arte* —, un ébranlement est en route avec la force irréprensible de ce que Heidegger nomme parfois le destin de l'être.

La figure terminale d'un tel destin est la mutation totale de la vérité en valeur, la métaphysique de Nietzsche apparaissant dès lors, dit Heidegger, comme l'« achèvement » ou plutôt l'« accomplissement » de ce à quoi, à l'insu de Descartes, prélude le virage cartésien. Dans la mutation de la vérité en valeur, ce qui désormais prédomine, c'est la nature de ce que Nietzsche, faute de mieux, nomme *l'utile*. Mais il ne s'agit nullement de la réduction de la philosophie à un quelconque utilitarisme, car le mot utile, tel que l'entend Nietzsche, est essentiellement ambigu. Ce mot, il le met volontiers entre guillemets, quand par exemple il écrit à une date vraisemblablement tardive : « Ce qui est « utile » relativement à l'accélération de la cadence de l'évolution est une autre sorte d'« utile » que celui qui se rapporte à la fixation et au maintien dans la durée de ce qui a fait son évolution ¹⁴. » Réduisant l'utile à ce deuxième sens, Nietzsche pourra

14. W. z. M., § 648.

donc écrire aussi : « C'est le *goût* — non l'utile — qui donne la valeur ¹⁵. » Le goût à son tour se laisse déterminer comme : *ein starker Wille zu seinem Ja und seinem Nein* ¹⁶, une volonté énergique pour le oui et le non qui est le plus propre à celui qui veut. Telle est l'essence de la volonté, radicalisée en volonté de puissance, dont la formule est également donnée dans le *Crépuscule des idoles* : « Un oui, un non, une ligne droite, un but. » Si tel est le héros au sens de Nietzsche, n'est-ce pas en ce sens que Descartes est précisément, comme le disait Hegel, un héros ? Et nous étonnerons-nous que Valéry, lorsqu'il tente en 1937 un portrait de Descartes, c'est le portrait de l'homme au sens de Nietzsche qu'il esquisse ? Ici, « la volonté de puissance envahit son homme, redresse le héros, lui rappelle sa mission toute personnelle, sa fatalité propre ; et même sa différence, son injustice individuelle ; car il est possible après tout que l'être destiné à la grandeur doive se rendre sourd, aveugle, insensible à tout ce qui, même vérités, même réalités, traverserait son impulsion, son destin, sa voie de croissance, sa lumière, sa ligne d'univers ».

Nous venons de le voir : L'Oiseau-Propète de la Philosophie, c'est en regardant en arrière qu'il peut raconter ce qui va venir. Nous sommes remontés de Nietzsche à Descartes pour essayer de surprendre dans la pensée de l'initiateur des Temps modernes, quelque chose du premier ébranlement de la vérité que la pensée de Nietzsche, à la fin des Temps modernes, fera éclater en *Wertschätzung*. Peut-être cependant faut-il remonter plus haut que Descartes pour en entrevoir, dans une perspective tout autre, une origine encore plus lointaine. La proximité de Nietzsche à Descartes se double en effet d'une proximité encore plus étrange, celle de Nietzsche à la pensée de Platon, dont la philosophie de Nietzsche entreprend le « retournement ». Mais tout retournement est une transformation, dont le propre est de comporter certains invariants qui la caractérisent en tant précisément qu'elle est une telle transformation. Le retournement nietzschéen du platonisme ne répond-il pas à son tour, dans le platonisme, à quelque chose du platonisme, qui devient d'autant plus visible à la lumière de son retournement ?

Le prototype de ce que Nietzsche, avec plus de rigueur que tout autre, appellera valeur, est historiquement, nous l'avons vu, le primat platonicien de l'*ἀγαθόν*. Mais comment pouvons-nous comprendre un tel primat ? Et que signifie *ἀγαθόν* ? Ce mot grec, nous avons pris l'habitude de le traduire par : le *Bien*.

15. XIII, § 620.

16. *Ibid.*, § 802.

Peut-être est-ce entendre le grec d'une oreille un peu lointaine ou un peu distraite. Quand les Grecs disent *bien*, ou plutôt *bon*, ils entendent essentiellement, semble-t-il, *bon à* ou *bon pour*. Un bon cheval, dit Aristote, est ἀγαθὸς δραμεῖν (bon pour la course), Diomède dans l'Iliade est ἀγαθὸς βόην (bon quant au cri), et Ithaque, dans l'Odyssée, est, dit Ulysse lui-même, qui s'y connaissait, ἀγαθὴ κουροτρόφος (bonne à produire de beaux garçons). Mais, tout ce qui est bon étant bon à quelque chose, à quoi peut bien être bon, pour Platon, le *Bon* nommé absolument, sinon à la chose des choses qui est, pour n'importe quoi, *être*. L'être, aux yeux de Platon, est ce à la mesure de quoi la chose se manifeste à découvert, son εἶδος. Le bon, quand il sera pensé *absolument*, sera en réalité pensé *relativement* à l'εἶδος, comme ce « sous quoi » seulement il y a εἶδος. Dès lors, l'être-à-découvert des choses, leur ἀλήθεια, dépend à son tour d'une puissance plus haute dont la fonction est de la *procurer*. Le rapport ἀλήθεια-οὐσία, comme le précise sans fard *la République*, est « sous le joug » du Bon qui, grâce aux Idées, conjugue l'un à l'autre le νοῦς au νοούμενον, au sens où le soleil, grâce à la lumière, conjugue l'un à d'autre ὄρᾱν et ὀρώμενον. C'est bien pourquoi tout εἶδος est avant tout ἀγαθοειδές. Il est réglé en tant qu'εἶδος, par la « puissance du Bon » qui règne sur lui. Le monde des Idées suppose ainsi un régulateur suprême, ce régulateur des Idées étant à son tour une Idée et la première de toutes. « L'idée n'est plus, pour la vérité, sa présentation en un premier plan, mais bien le fond qui la rend possible. » Ainsi parle Heidegger dans *La Doctrine platonicienne de la vérité*. Ἐὰν εἶναι τὰ εἶδη, laisser être les Idées, selon la parole de Platon dans *Parménide*, c'est donc, en réalité, mettre la vérité sous le joug. Plus essentiel que la vérité est ce qui la subjugue. C'est ainsi que Platon inaugure, sous le nom de philosophie, une mise en condition de la vérité, celle à laquelle, et à son insu, Kant, bien plus tard, souscrira à son tour, en subordonnant toute vérité aux « conditions de possibilité » qui la régissent. Elles sont le rapport a priori du *je pense* aux « conditions », elles-mêmes a priori, de sa réceptivité. L'expérience, au sens kantien, est ici la subjugation, platonicienne en son fond, de l'empirique par le transcendantal.

Le langage des « conditions de possibilité », tel qu'il éclate sans prévenir dans la *Critique de la Raison pure* et sans que Kant en soupçonne nullement le platonisme implicite, c'est précisément lui que Nietzsche va reprendre sans plus y penser que Kant, mais en le transposant à son interprétation de l'être comme vie. Et là, les conditions de possibilité pour l'être interprété comme vie sont les valeurs. La vie n'est elle-même possible que

dans un horizon où les choses *lui* apparaissent comme valeurs. Dès le temps du *Gai Savoir*, Nietzsche écrit : « Connaître, c'est rendre possible l'expérience¹⁷. » On croirait entendre Kant. Mais Nietzsche ajoute aussitôt : « Par ceci que ce qui se passe réellement aussi bien du côté des forces qui agissent en nous que du côté de notre propre pouvoir de créer des formes est extraordinairement simplifié (...). Ainsi, la vie n'est possible que grâce à un tel appareil de falsifications. Penser est une transformation falsificatrice, sentir et vouloir sont de telles falsifications. » Nietzsche ici s'éloigne de Kant en remplaçant *vrai* par *faux*. Mais, nommant ces « conditions de possibilité » que sont de telles falsifications, des *valeurs*, Nietzsche, sans plus que Kant s'en aviser, se rapproche plus encore que Kant de la subjugation platonicienne du *vrai* par le *bon*¹⁸. De tous les philosophes, Nietzsche est ainsi, dira Heidegger, « le plus effréné des platonisants ». Mais, pensant à partir de la vie et comme valeur ce qui rend possible la vie, Heidegger dit encore : « Il a fait droit à l'essence de l'ἀγαθόν dans un style beaucoup plus libre de préjugé que ceux qui s'attachent à poursuivre la contrefaçon privée de sens qu'en constituent les valeurs en soi. »

Si l'on se contente, à propos de Platon, de l'image édifiante que nous transmet de lui une tradition paresseuse, il est bien évident que Nietzsche est ici aux antipodes de Platon, étant le philosophe du renversement du platonisme. « Mettez en pièces, allez-y donc, les bons et les justes », dira Zarathoustra. Mais, si on entrevoit dans Platon l'extraordinaire événement qu'est la subjugation du vrai par le bon dans une promotion éidétique de l'être de l'étant, et si l'on pense à ce que pouvait avoir de corrosivement agressif, en un mot d'antigrec, une telle subjugation, alors les perspectives changent. Par la mise au premier plan du Bon et la subjugation *agathoïde* de la vérité, Platon rompt brutalement avec la pensée qui fut celle d'Héraclite et de Parménide, qui n'étaient pourtant pas de « mauvais sujets ». Mais la référence au Bon n'était pas pour eux essentielle au vrai, qui se suffisait à lui-même, sans avoir besoin d'être garanti de plus haut. Ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν, c'était, pour Héraclite, κατὰ φύσιν ἐπαλεῖν, et non pas, comme pour Platon, τὸ ἀγαθὸν κατιδεῖν. Etre à l'écoute de la φύσις et non tenir l'*Agathe* bien en vue. L'*Agathe* ? — c'est-à-dire ce en vertu de quoi τὸ αἰὲ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχον, *l'en-permanence-qui-ne cesse-de-se-comporter-identiquement*, s'empare de l'être pour l'éidétiser, de telle sorte que le reste ne soit plus que μὴ ὄν τι,

17. XIV, 1^{re} partie, § 69.

18. Heidegger, N., II, 233.

non pas sans doute un pur néant, mais ce qu'il ne faut à aucun prix prendre pour l'être. Dans la pensée de Platon, la prééminence ou mieux la proéminence de l'ἀγαθόν, l'interprétation de l'être comme εἶδος et le discrédit jeté sur tout le reste, c'est-à-dire ce que Nietzsche nommera le « mauvais œil » ou le « regard venimeux » du ressentiment — vont de pair.

Du Bon au-delà de l'être, nous avons un doublet mythologique dans le démiurge du *Timée* dont Platon dit précisément : « Il était bon, et c'est pourquoi il a voulu que tout fût bon à quelque chose, et, autant que possible, qu'il n'y eût rien de bon à rien. » Il était bon, cela ne veut pas dire : il était rayonnant de bonté, mais plutôt : il était à la hauteur de la tâche entreprise, il avait vraiment les qualités requises pour « mettre debout en le rassemblant τὸ πᾶν τὸδε — ce tout que voici ». Loin d'être un amoindrisseur, un rapetisseur, il était bel et bien un véritable équarisseur, n'hésitant pas, comme on dit, à « mettre le paquet ». La démiurgie du *Timée* répond mythologiquement au primat philosophique du Bon sur l'être et sur le vrai. La philosophie d'Aristote, au contraire, se refusera par essence à un tel dédoublement. Elle reviendra de la mise en condition du vrai pour rendre au vrai une telle dignité que l'alternative : vrai ou faux, sera même la manière la plus haute, pour l'être, d'avoir λόγος. Quant au Très-Haut, au sens théologique, il n'est nullement, comme le Bon, « en fonction » au-delà de l'être où il s'affairerait pour le procurer éidétiquement à ce qui devient, de ce fait, agathoïde ; il est par lui-même souverainement être. Tel est le moteur qui meut sans être mû. L'apparition du reste n'exige aucune intervention de sa part, ce qui n'est pas le cas pour Platon quand il s'agit du Bon et du démiurge qui en est l'image.

C'est pourquoi, bien des siècles plus tard, saint Thomas, bien que s'inspirant d'Aristote, est en un sens plus près de Platon, pour qui le monde est, mythologiquement au moins, *factus a Deo*. En un mot, la doctrine de la création du monde platonise bien plus qu'elle n'aristotélise. Comme créateur, Dieu est en effet *Summum Bonum*. Mais cette qualification est moins une préfiguration du Bon Dieu, celui des bons enfants, qu'elle ne contient, vibrant en deçà d'Aristote, un écho de l'étrange priorité platonicienne du Bon sur l'être. Le Dieu de saint Thomas sera non moins celui de Descartes et de Spinoza, avant de donner lieu au *je pense*¹⁹ kantien, qui procure à son tour, au « fouillis » empirique, les conditions de son organisation en Expérience. Il sera enfin l'Absolu de Hegel, dont le virage nietzschéen en volonté

19. « L'Esprit de l'homme est le dieu de Spinoza... » *Opus Postumum*, p. 756.

de puissance donne, dernier refuge du Bon, le « point de vue de la valeur ». Le point de vue de la valeur apparaît ainsi comme ultime figure, ayant derrière elle une longue histoire, riche en métamorphoses, celle de la mise en condition de la vérité, telle qu'elle débute philosophiquement avec Platon et telle qu'elle fait carrière jusqu'à Nietzsche, qui pourra écrire en effet, donnant à la vérité son nom moderne de certitude : « Il pourrait sembler que j'élude la question de la certitude. C'est tout le contraire qui est vrai. Mais la question des valeurs est plus fondamentale que la question de la certitude, qui n'est qu'une question dérivée, une question de rang second. » Platon aurait pu dire : « Il pourrait sembler que j'élude la question de τῆ ἀλήθεια. C'est tout le contraire qui est vrai. Mais cette question ne prend tout son sérieux que relativement à la question de τῶ ἀγαθόν, du point de vue de laquelle elle n'est que de second rang. »

Peut-être pourrions-nous nous résumer ainsi. Dans sa pensée de la valeur, Nietzsche, sans se référer nullement à Descartes pour qui, à ses yeux, la vérité demeure « nécessaire à la détermination de toutes les valeurs supérieures²⁰ », et n'évoquant Platon qu'en vue d'un retournement du platonisme, est en réalité bien plus proche et de Descartes, dont il dénonce la « naïveté²¹ », et de Platon, dont il prétend venir à bout à la faveur d'un retournement, que ne le furent jamais ceux qui, comme Lotze, se réclament pourtant et de l'un et de l'autre. Nietzsche est au plus proche de Descartes dans la mesure où l'ébranlement de la vérité au profit de la volonté que Descartes met en route aboutit à l'interprétation proprement nietzschéenne de la vérité comme *Wertschätzung*, dans l'optique de la volonté elle-même radicalisée en volonté de puissance. Mais il est, plus secrètement encore, au plus proche de Platon, dans la mesure où c'est avec Platon que la vérité apparaît pour la première fois subjuguée de plus haut qu'elle, cette subjugation de la vérité constituant le statut proprement platonicien de la métaphysique occidentale, auquel Nietzsche échappe d'autant moins qu'il s'acharne davantage à retourner le platonisme.

Une telle proximité est d'ailleurs le privilège exclusif d'un très petit nombre, qui est celui des grands penseurs. En apparence aux antipodes les uns des autres, ils sont, disait Hölderlin, les « dissonances du monde ». Et il termine son *Hypérion* en écrivant : « Comme la discorde entre amants, ainsi les dissonances du monde ; la réconciliation est au cœur du combat, et tout ce qui s'est séparé se retrouve à nouveau. » Nietzsche a

20. W. z. M., § 583.

21. *Ibid.*, § 577.

su quelque chose d'un tel secret. C'est de lui sans doute qu'il nous parle dans le *Gai Savoir*, sous le nom de *Sternenfreundschaft* : amitié stellaire (§ 279). Le texte fait partie de ce *Sanctus Januarius* qui commémore le temps le plus heureux de la vie de Nietzsche. Lisons-le donc pour terminer. Peut-être n'est-il pas sans rapport avec tout ce qui vient d'être dit.

« AMITIÉ STELLAIRE. — Nous étions deux amis. Nous sommes deux étrangers. Mais c'est bien ainsi. Nous n'allons pas nous en cacher en le recouvrant d'ombre, comme s'il y avait de quoi en rougir. Nous sommes deux vaisseaux dont chacun a son but et sa course. Nous pouvons nous croiser peut-être et célébrer ensemble une fête, comme nous l'avons déjà fait. — Ces braves bateaux, ils étaient pourtant là si paisibles, à quai dans un même port et dans un même soleil, qu'on aurait pu les croire déjà au but, croire même qu'ils n'avaient jamais eu qu'un seul but. Mais voilà que la toute-puissance de nos tâches nous a séparés l'un de l'autre, poussés de nouveau vers des mers différentes et sous d'autres soleils, et peut-être ne nous reverrons-nous jamais plus. Peut-être nous reverrons-nous quand même, mais sans nous reconnaître, tant la diversité des mers et des soleils nous aura changés. Devenir étrangers l'un à l'autre, telle était la loi qui régnait *sur* nous. C'est justement pourquoi nous n'aurons jamais assez d'égards l'un pour l'autre. C'est pourquoi la pensée de notre amitié ancienne doit nous devenir encore plus sacrée. Il existe probablement dans l'invisible une formidable trajectoire, orbite stellaire, où nos voies et nos buts différents viennent *s'inclure* comme de petites étapes. Elevons-nous jusqu'à cette pensée. Mais notre vie est trop courte et notre vue trop faible pour que nous soyons plus qu'amis au sens de cette sublime possibilité. *Croyons* donc à notre amitié au niveau des étoiles, dussions-nous, sur la terre, être des ennemis. »

NOTE SUR LE RAPPORT
DES DEUX « PAROLES FONDAMENTALES »
DE NIETZSCHE

A Medard Boss

L'interprétation par Heidegger de la pensée de Nietzsche comme philosophie, la question centrale de cette philosophie étant à ses yeux l'énigme de la connexion des deux « paroles fondamentales » par lesquelles elle détermine à la fois comme *volonté de puissance* et comme *éternel retour de l'identique* l'étant dans son être, a ceci de particulier qu'elle échappe à tous ceux qui, depuis dix ans et plus, ne la mentionnent que pour prendre aussitôt des distances à son égard. Rien ne leur est en effet plus étranger que la dimension de pensée qui est celle de Heidegger et qu'il nomme à la fin de son *Nietzsche : die Erinnerung in die Metaphysik*. Nous pouvons traduire : la *remémoration* comme entrée dans la question que demeure à elle-même la métaphysique. Tel est le développement qu'il donne lui-même en 1941 à son titre de 1929 : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*

Les essais sur Nietzsche qui fleurissent aujourd'hui comme pâquerettes au printemps n'abordent en effet leur sujet que dans la prétention de rompre avec la métaphysique, soit au profit d'un savoir beaucoup plus positif s'inspirant de la psychanalyse et de la linguistique, soit même au profit d'une morale puérile et honnête dont la « démystification » serait le principe. Mais avec quoi au juste prétendent-ils rompre ? Et qu'est-ce que la métaphysique ? A cette question Nietzsche, qui se veut en effet

antimétaphysicien¹, répond seulement par ce qu'il nomme parfois une « psychologie de la métaphysique » dont l'ambition serait d'en dévoiler les « arrière-pensées ». A quoi Heidegger répond : si la métaphysique n'est pas plus transparente à elle-même qu'elle ne l'est aux profanes, ce n'est nullement parce qu'elle aurait, fût-ce à son insu, des « arrière-pensées ». A la « psychologie de la métaphysique » il oppose dès lors ce qu'il nomme : *die Erinnerung in die Metaphysik*.

Qu'est-ce donc que la métaphysique ? Le mot μετά, dont le sens fondamental est *parmi*, dit aussi, construit avec l'accusatif, *venant après*, et par extension *au-delà de*, à quoi répondra le latin *trans*. Mais au-delà de quoi ? De la présentation plus immédiate de ce qui est. Quand par exemple Aristote questionne les φύσει ὄντα en direction de ce qui leur est φύσις, son questionnement est essentiellement métaphysique. C'est pourquoi Heidegger écrit, en accord complet sur ce point avec W. D. Ross : « La « physique » d'Aristote demeure le livre fondamental de ce que l'on nomme plus tard métaphysique². » En ce sens on peut dire que les métaphysiciens par excellence sont les premiers penseurs grecs, au sens où Parménide ne traite de l'étant que dans l'optique de l'être. Heidegger nous dit encore : « Avoir pris en vue, c'est-à-dire pensé, un tel μετά est le sens simple et par là inépuisable de la pensée grecque tout entière³. » Mais le mot μετά ne signifie pas simplement, à partir de l'étant partout manifeste, le développement de la question de l'être de l'étant. Ou plutôt cette question donne presque aussitôt lieu à la recherche, en amont de l'étant dès l'abord manifeste (μετ'ἐκείνα)⁴, de plus étant que lui et, en fin de compte, d'un suprêmement étant. En ce sens on peut dire que la métaphysique ne commence qu'avec Platon et Aristote.

Peut-être cette mutation pour ainsi dire germinale de la métaphysique est-elle ce qui avant tout est à « remémorer » en elle s'il s'agit d'entrer dans le secret de son essence. Peut-être même est-ce seulement une telle remémoration qui nous permettra d'entendre quelque chose de la parole de Nietzsche quand il caractérise le « monde qui nous importe⁵ » aussi bien comme volonté de puissance que comme éternel retour de l'identique.

De ces deux dénominations, la seconde est, dans ses écrits, bien antérieure à la première. Elle apparaît en effet pour dési-

1. *Der Wille zur Macht*, § 1 048.

2. S. G., p. 111. Cf. W. D. Ross, *Aristote* (Payot, 1930), p. 120.

3. W. D. R., p. 77.

4. Platon, *République*, 516 c.

5. *Der Wille zur Macht*, § 616.

gner une hypothèse au moins vraisemblable dès la seconde des *Considérations inactuelles* (1874, § 2). La première au contraire, absente même d'*Aurore* (1881) et du *Gai Savoir* (1882), apparaît cependant dans les papiers de Nietzsche vers 1880-1881 : « A peine ose-t-on encore parler de la volonté de puissance : il en allait autrement à Athènes ⁶. » Mais elles figurent toutes les deux dans *Zarathoustra*, bien que sur des plans différents. La seconde est comme le *non-dit* du livre lui-même. La première est énoncée comme en passant : « Là où j'ai trouvé de la vie, j'ai trouvé la volonté de puissance » (*De la victoire sur soi*). On peut cependant, avec Heidegger, chercher dès *Zarathoustra* une première tentative d'harmoniser ces deux pensées apparemment disparates et interpréter en ce sens, dans la deuxième partie, le texte intitulé : *De la rédemption*.

Ce qui en tout cas ne peut être nié, c'est que la volonté de puissance et l'éternel retour de l'identique deviennent de plus en plus les deux paroles fondamentales de la philosophie de Nietzsche, celles entre lesquelles il s'efforcera vainement de frayer un chemin. Vers 1883-1884, ne reculant même pas devant la platitude du positivisme qui, après tout, est un « chant du coq ⁷ », il lui arrivera de dire que, si la volonté de puissance est représentée ainsi qu'elle doit l'être comme une « force finie », son développement à l'infini « ne peut être pensé autrement que comme périodique ⁸ ». Quelques années plus tard (1886-1887), il continuera à dire sur la même lancée : « Le principe de la conservation de l'énergie exige le retour éternel ⁹. »

On peut cependant présumer que cette interprétation « scientifique » que Nietzsche se propose à lui-même de sa propre philosophie nous laisse à la surface de ce qu'elle nous donne à penser. La tentative de Heidegger sera de chercher à déterminer, en deçà de Nietzsche et « à partir de l'histoire de l'être », un rapport plus radical de ces deux dénominations. Mais, là, il nous faut tenir compte de deux textes : le *Nietzsche* publié en 1961 et qui rassemble des leçons faites de 1936 à 1941 ainsi qu'un essai de 1944-1946, et l'étude recueillie en 1950 dans *Holzwege* dont Heidegger nous dit que l'essentiel date de 1943. Les deux, s'ils disent le même, loin de parler d'une manière rigoureusement identique, ouvrent en lui des horizons très différents.

6. *Aurore*, trad. Julien Hervier (Gallimard, 1970), p. 638.

7. *Crépuscule des Idoles*, Comment le « monde-vérité » est devenu une fable, § 4.

8. XII, 2^e partie, § 727.

9. *Der Wille zur Macht*, § 1063.

I. *L'étude de Holzwege* : La parole de Nietzsche : « Dieu est mort. »

Selon l'interprétation que propose laconiquement Heidegger dans cette étude¹⁰, les deux pensées, d'abord relativement extérieures l'une à l'autre, du moins à l'époque de *Zarathoustra*, se rapprochent cependant l'une de l'autre, non sans doute pour se confondre indistinctement, mais pour se rejoindre ou plutôt se répondre dans la proximité des deux *modi essendi* que sont, à tout étant dans l'optique de l'être, l'essence et l'existence.

Que Nietzsche ne dise explicitement rien de tel et que la distinction de l'essence et de l'existence n'apparaisse nulle part dans sa philosophie, qu'elle en disparaisse¹¹ même bien plutôt, ne peut que frapper un lecteur attentif. Mais sa parole, comme dédoublement radical de ce qu'elle nous donne à penser, en est-elle moins l'ombre portée de ce qui, dans cette distinction devenue elle-même dès longtemps un lieu commun de la philosophie, s'abrite ? Car une tel lieu commun, dans son insignifiance apparente, n'est à son tour que l'écho affaibli d'une « histoire secrète¹² » qui est celle de la métaphysique elle-même. Dans une telle histoire, l'avènement tardif de la distinction de l'essence et de l'existence marque une époque, elle-même précédée par une autre, où la distinction aristotélicienne dans l'être du $\tau\acute{\iota}$ et de l' $\delta\omicron\tau\iota$, à laquelle se rattache historiquement celle de l'essence et de l'existence, n'est à son tour rien d'initial. C'est pourquoi Heidegger peut écrire : *La distinction entre ce qu'est l'étant et qu'il est ne constitue pas seulement une pièce doctrinale de la métaphysique. Elle fait signe vers ce qu'a de plus proprement sien l'histoire de l'être*¹³.

Essayons donc de nous *remémorer* ce dont même la distinction aristotélicienne du $\tau\acute{\iota}$ et de l' $\delta\omicron\tau\iota$ n'est déjà qu'une version tardive et non pas l'origine, c'est-à-dire d'entrevoir le chemin sur lequel Aristote lui-même en vient à dire ce qu'il dit. La métaphysique, dont sa philosophie première est, comme on sait, l'archétype, pense l'étant *par où il est*, le pensant aussi *dans son tout*. Mais ces deux déterminations n'en ont fait en leur temps qu'une seule. Dans le poème de Parménide, il n'est aucune phrase, il n'est même aucun mot qui ne dise et redise, unique et panique, la « sphère » qui, comme sphère de l'être, porte en elle son propre centre et où tout l'étant est présent aussi bien qu'absent, sans que la sphère ni son centre ne soient par eux-mêmes rien

10. Heidegger, *Hzw.*, p. 218.

11. Heidegger, *N.*, II, 476.

12. Nietzsche, *Le gai Savoir*, § 34.

13. *N.*, II, 402.

d'étant, tandis que l'arbre et la prairie, la falaise et la mer, les poissons dans la mer et le troupeau dans la prairie sont à chaque fois de l'étant. Mais alors, la sphère et son centre ne sont pas ? Tant s'en faut. « Par-delà l'étant qu'elle dépasse non pour s'en éloigner, mais le devançant jusqu'à lui, se déclôt une place vacante. Une clairière s'ouvre. Pensée à partir de l'étant, elle est plus étante que lui. Ce foyer d'ouverture n'est donc pas circonscrit par l'étant, mais c'est lui, radieusement, qui décrit autour de l'étant, tel le rien que nous connaissons à peine, son cercle¹⁴. » Que la parole de Parménide et, à l'autre bout du monde grec, la parole d'Héraclite, au lieu de dire tout simplement l'étant, nous disent du fond des âges l'ouverture en clairière de l'être dans l'étant, c'est ce que Heidegger et lui seul sait pour la première fois entendre. Mais si la merveille que nous est cette naissance de la parole qu'en philosophes nous parlons encore à notre insu fut le matin de notre monde, nous ne sommes plus les hommes d'un tel matin, que n'étaient déjà plus Platon et Aristote. Les hommes du matin, ceux qui savaient l'éclosion de toutes choses au foyer vivant de leurs propres contrastes, tout s'y rassérénant en un accord unique dont il n'est rien qui ne garde l'écho, ont engendré Socrate. Avec lui, l'être ne donne plus rien de tel à entendre. Serait-il donc au sein d'un monde qui se retire le moment du passage à un autre monde ? Et cet autre monde serait-il à son tour le monde de la philosophie, monde d'un déclin au niveau des cimes, la parole d'Héraclite et de Parménide ne lui étant plus que « balbutiement¹⁵ » ? Mais comment caractériser par rapport à l'ancien le nouveau monde ? Disons peut-être que si le monde des premiers penseurs grecs était celui de la présence et de son éclosion (φύσις), le monde de la philosophie ne sait plus d'une telle éclosion que ce qui en ressort présentativement (οὐσία). *Présence* et *présentation* font deux. Celle-ci accentue la première et la porte à un premier plan. Elle *produit* ce que la présence au contraire *contient*. Produire n'évoque pas ici l'exercice d'une causalité, encore moins d'une activité d'où résulterait une effectuation. Le mot doit être pris à la lettre, au sens où il dit encore aujourd'hui : mettre en lumière et ainsi exhiber ce qui, de lui-même, demeurerait dans l'inapparence de sa réserve :

D'aujourd'hui seulement je produis mon visage
Et j'ai déjà querelle, amour et mariage,

14. *Hzw.*, p. 41.

15. Aristote, *Métaphysique*, A, 10, 993 a 15.

dit le *Menteur* de Corneille pour s'étonner d'avoir soudain tant d'affaires sur les bras alors qu'il vient seulement de se montrer à Paris.

A la production de l'étant dans son être répond tout aussitôt l'aspect qu'il présente en commun avec autant d'autres que l'on voudra, et non plus son appartenance au jeu varié de la présence unique dont il n'est que l'un des contrastes, au sens où l'île contraste avec la mer qui trouve en elle sa limite tandis que le bateau en son approche cherche l'entrée du port où, en contraste avec le large, s'apaise le flot, la terre que l'abri du port rend abordable contrastant à son tour avec le front hostile que partout ailleurs elle oppose au pilote. C'est ainsi qu'à l'*Un-tout* (ἐν πάντα), qui diffère en lui-même sans jamais se disjoindre, s'oppose la détermination selon l'un (καθ'έν) des étants pris à part, en relation avec un εἶδος unique et suivant qu'ils sont « de pareil εἶδος » (ὁμοειδῆ)¹⁶. Tel est l'écart que prend, à partir du monde de la présence et de son éclosion, celui de la production de l'étant dans son être. Produire ainsi l'étant est, pour Platon, procéder à sa division eidétique, tout εἶδος relevant d'une définition (ὁρισμός) qui le circonscrit en lui-même distinctivement. Ainsi procède le savoir auquel il donne le nom de τέχνη. Une telle dénomination n'indique pas plus une interprétation technologique de la pensée qu'elle n'est une métaphore tirée du métier. Τέχνη signifie s'y connaître, s'y entendre, et désigne non pas un quelconque « travail des mains » (χειρουργία), mais un savoir, lui-même « à part de toute *praxis*¹⁷ ». La supériorité d'un tel savoir est à la lettre de *produire* devant nous ce à quoi il répond. Au plus secret d'une pensée plus matinale qui remettait l'étant à l'« orage de l'être » dont l'éclair, disait Héraclite, guide chaque chose jusqu'où il appartient de se manifester à sa mesure (fr. 64), survient comme un *raidissement* de l'étant dans son être, dont la première figure est l'εἶδος platonicien. « Ecouter selon la φύσις » (fr. 112) tourne soudain à : devenir expert dans la discrimination des « idées » dont chacune apparaît comme une détermination communautaire de l'étant. *Celui-ci dès lors prend le pas sur l'être*. Telle est la mutation inapparente par laquelle un monde mûrit en un autre tandis que celui-ci se retire en lui, mais par là lui demeure plus essentiellement présent que ce que le nouveau monde peut savoir historiquement du monde dont il provient. Platon ne sait pas plus quel rapport sa philosophie garde avec la pensée d'Héraclite, sur laquelle il ne manque pourtant pas d'informations,

16. Aristote, *De Caelo*, I, 9, 278 a 15 sqq.

17. *Politique*, 259 e.

que Descartes ne sait sa propre provenance quand il se borne à récuser péremptoirement ses devanciers. Car l'histoire est « histoire secrète ».

Le monde de Platon, comme monde des « idées », est aussi celui d'Aristote, dont la position critique par rapport à la philosophie de Platon n'est qu'une divergence qui la maintient d'autant mieux comme centre et ainsi la promeut d'autant plus décisivement. On peut dire qu'Aristote dégage l'horizon à l'intérieur duquel Platon avait pensé sans cependant le voir comme l'horizon de sa propre pensée. Un tel horizon, Aristote se l'explicite à lui-même dans l'analyse de la *mobilité*, qui devient le fil conducteur de toute sa philosophie. Non que l'être en lui-même soit conçu comme du mouvement, car la mobilité, en tant qu'à son tour elle est quelque chose, relève déjà de la question de l'être ; mais c'est le regard fixé sur l'énigme de l'étant comme mobile qu'Aristote déploie toute sa problématique. C'est en effet à partir du mouvement qu'il voit l'étant se présenter selon l'*εἶδος*, celui-ci pensé maintenant comme *μορφή*, le terme ouvrant la représentation de l'étant à un autre côté que celui qui le spécifie selon la figure dans laquelle il s'offre comme tel ou tel étant. Cet autre côté, odieux à Platon, est au contraire pour Aristote non moins essentiel que l'*εἶδος* à la production de l'étant dans son être, répondant à ce qui déjà était présent avant de l'être en une autre figure. Tel est le marbre d'où surgit la statue, l'argile d'où la poterie tire l'amphore ou le bois d'où proviendra le gouvernail. L'étant dans son être apparaît ainsi comme l'*œuvre* vers quoi s'achemine ce qui n'était encore que du marbre, de l'argile ou du bois. L'œuvre ne se réduit ni à la figure de la chose, ni à ce d'où elle prend figure, mais les rassemble l'une et l'autre à partir du mouvement grâce auquel seulement chacune des deux regardant à l'autre lui répond au plus proche dans l'unité d'un tout.

Platon voyait bien l'*εἶδος* comme être de l'étant, mais sans voir la mobilité de l'étant dont il est l'*εἶδος* et, par là, sans le voir comme l'un des côtés seulement de l'étant dans son être. Mais qui le dit ainsi, pense Aristote, dit non seulement l'*εἶδος* mais d'où surgit l'étant d'un tel *εἶδος* et d'où le mouvement qui, selon l'*εἶδος*, conduit un tel étant jusqu'à la présence achevée qui le met devant nous comme « tout justement celui-ci ¹⁸ » et non n'importe quel de même sorte. Dans l'optique de la mobilité, l'*εἶδος* n'est donc plus le tout de la présence qui, loin de se réduire à la fixité de l'aspect qu'elle offre, a d'autres limites que celles de la définition. La présence des choses est plus que

18. Aristote, *Métaphysique*, Z, 4, 1 030 a 3.

leur définition. Même si la définition reste essentielle à la présence, son déploiement est avant tout la présence de l'œuvre (ἔργον), pour laquelle Aristote demande à la langue un terme nouveau, celui d'ἐνέργεια. Dans l'optique du mouvement, l'ἐνέργεια rassemble à elle le bloc de marbre et la figure qu'il prend dans la statue de l'homme ou du dieu. Elle est à la fois marbre et statue, plus encore statue que marbre, mais avant tout *cette* statue que l'art déjà présent à la pensée du sculpteur a su faire venir du marbre. Voici donc devant nous l'Apollon d'Olympie ou l'Athéna pensive, mais aussi bien tout ce qui déploie indivisiblement une présence qu'habite la mobilité et dont l'εἶδος n'est qu'un mode, aussi longtemps du moins que, commun à beaucoup, il n'est pas le visage singulier de cette chose-ci, devenant alors, mais alors seulement, indistinct de l'ἐνέργεια et comme un autre nom pour elle. Ainsi, ἐνεργεία εἶναι et ἐν τῷ εἶδει εἶναι¹⁹ sont à la limite identiques, la question demeurant de savoir si l'être de la table est de n'être qu'une table ou d'être cette table, autrement dit si ce qu'il y a de dernier dans l'être est la façon dont un oiseau se distingue d'un poisson, d'un cheval, d'une échelle, ou la présence unique de l'étant que voici. C'est à cette question qu'Aristote répond au chapitre II des *Catégories*, en distinguant dans l'οὐσία elle-même deux côtés, l'εἶδος et le τόδε τι, celui-ci étant dit premier par rapport à l'autre qui n'est l'être qu'au sens second. Tel est, semble-t-il, le fond de la distinction que fait couramment Aristote entre *ce qu'est* la chose et ce qui lui est *tout simplement être*, à savoir *qu'elle est* (ὅτι ἔστι), c'est-à-dire qu'elle apparaît immédiatement comme celle que voici.

Est-ce là déjà, comme on a coutume de le dire, la différence qu'« on nomme aujourd'hui (...) la distinction d'essence et d'existence²⁰ » ? Tant s'en faut. Par *être*, Aristote entend la présence même des choses telle qu'elle culmine à ses yeux dans le repos de l'œuvre à quoi se rapportent toutes les distinctions qu'il établit. Rien n'est au contraire plus loin de la présence des choses que la distinction dans l'être de l'essence et de l'existence, car celle-ci franchit d'un bond ce qui, à la naissance d'un monde, frappa d'ouverture la parole grecque. Quand la philosophie reprend, après l'épreuve romaine, son souffle, c'est en effet non pas à partir de la présence des choses mais à partir de leur création qu'elle parle. La création, dit Kant, est *actuatō substantiæ*²¹, la substance étant à son tour définie principalement comme essence. L'essence n'est encore qu'un possible. La

19. Aristote, *Métaphysique*, Θ, 8, 1 050 a 16.

20. E. Gilson, *Le Thomisme* (Vrin, 1942), p. 53.

21. *Critique du jugement*, § 87, note.

création lui donne l'existence actuelle. Mais d'où vient à l'étant dans son être la détermination du possible et le dépassement de celle-ci en existence laquelle, dit encore Kant, ne pose *rien de plus* que ce que déjà posait l'essence, mais le pose *plus* qu'il n'était jusque-là posé²² ? Elle vient visiblement du but ou de la fin à laquelle la philosophie devenue scolastique croit arriver, *quasi pedetentim*²³, et dont en réalité elle part, à savoir que tout s'explique dans son principe par l'action d'un Dieu créateur. Il n'y a plus dès lors qu'à argumenter : Dieu, dont l'essence est d'exister, conçoit diversement les essences des choses en se rapportant à son essence à lui, non pas absolument mais proportionnellement à ce qu'il lui plaît de créer, et il leur « influe » uniformément l'existence, comme *aliquid fixum et quietum in ente*²⁴, à partir de ce par quoi il existe lui-même exemplairement. La distinction dans l'être de l'essence et de l'existence, loin de répondre, comme le prétend non sans témérité M. Gilson, à « deux aspects du réel que l'analyse métaphysique doit soigneusement distinguer²⁵ », n'est donc qu'une paraphrase de la création et, par là, comme il le dit aussi, mais cette fois à juste titre, « approfondit la tradition juive²⁶ » bien plutôt qu'elle ne trouve son antécédent dans la philosophie d'Aristote. Celle-ci n'intervient que pour les besoins de la cause, c'est-à-dire pour fournir à l'argumentation le « matériel de concepts²⁷ » sans lequel la scolastique ne serait pas possible, toute la question restant de savoir si le grec peut venir ainsi au secours de l'hébreu ou si au contraire il n'établit pas pour les choses un tout autre site que celui où nous dépayse le dogme. Si, dit Heidegger, les concepts de l'ontologie antique paraissent « taillés sur mesure » pour leur emploi par l'interprétation chrétienne du monde, cela n'empêche nullement que pour les Scolastiques la distinction de l'essence et de l'existence est « à la lettre tombée du ciel ».

L'ombre portée de la révélation biblique sur la philosophie s'étend cependant au point que, même quand la philosophie prétend s'émanciper de la révélation, rien ne lui apparaît plus évident que la distinction dans l'être de l'essence et de l'existence. Elle est, disait Descartes à Hobbes, « bien connue de tous », *omnibus nota*²⁸. Il suffit alors avec Spinoza de prendre l'*omnibus* pour que la réponse décisive à la question de l'être soit l'assi-

22. Kant, II, 80.

23. Saint Thomas, *S. Th.*, I, q. XLIV, a. 2, *ad resp.*

24. Saint Thomas, *Contra Gentiles*, I, 20.

25. *Op. cit.*, p. 42.

26. *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Vrin, 1932), t. I, p. 238.

27. *La philosophie au Moyen Age* (Payot, 1952), p. 601.

28. A. T., VII, 194.

gnation d'un étant « dont l'essence enveloppe l'existence ». Que telle soit la première définition de l'*Ethique* et non celle de l'essence ou de l'existence, n'en soyons pas surpris : *quid enim magis clarum quam, quid sit essentia et existentia, intelligere*²⁹ ? Ni Malebranche, ni même Leibniz ne pensent autrement. C'est seulement avec Kant que, pour la première fois, la philosophie commence à s'inquiéter d'une telle évidence, mais non pas encore de son bien-fondé. « Y a-t-il dès lors lieu de s'étonner si la distinction de la quiddité et de l'existence, quand la métaphysique occidentale en vient à son achèvement, apparaît encore une fois au premier plan dans sa plus extrême acuité, mais du même coup de telle sorte que cette distinction en tant que telle se retire dans l'inapparence et que les deux déterminations fondamentales de l'étant dans son ensemble, volonté de puissance et éternel retour de l'identique, soient alors portées au langage, hors de tout sol métaphysique mais dans l'inconditionnalité de leur position³⁰ ? » La volonté de puissance, Nietzsche la dit en effet comme l'« essence la plus intime de l'être³¹ » dont l'éternel retour de l'identique constitue, « sans aucun finale dans le rien », l'existence. Tout étant comme tel est, dans le langage prédicatif que les logiciens disent *de tertio adjacente*, volonté de puissance, mais il n'est qu'embarqué à demeurer dans la rotation que lui est, *de secundo adjacente*, être même au sens d'exister. Il est significatif que dans l'éternel retour Nietzsche pense le *Dasein* (existence) de ce dont le *Wesen* (essence) est volonté de puissance sans nullement s'inquiéter que l'être soit aussi bien *Wesen* que *Dasein*, pas plus que de l'atavisme philosophique en vertu duquel il est aussi bien l'un que l'autre. En quoi même Nietzsche est métaphysicien sans le savoir, car il parle sans savoir d'où, ce qui n'empêche nullement son dire de répondre à ce qui est à dire, et de le porter au langage le plus rigoureux et le plus vigoureux à la fois. Par là il est non pas un métaphysicien parmi d'autres mais le seul mandataire du destin dont nous sommes sans échappatoire possible, bien qu'aujourd'hui philosopher soit refuser de voir où présentement nous en sommes, nous fermant à la parole de Nietzsche qui, comme on sait, n'est plus qu'une occasion de biaiser avec ce qu'elle dit.

Reste que, si le langage de Nietzsche répond à son insu à une tradition dont il croit être quitte alors qu'il en demeure l'otage, peut-être la mise au jour d'un tel état de choses permettra de comprendre autrement qu'il ne l'a fait lui-même la double déter-

29. *Cogitata metaphysica*, I, ch. II.

30. Heidegger, N., II, 15-16.

31. *Der Wille zur Macht*, § 693.

mination de l'être que sa parole pensante porte au langage. C'est ce que tente Heidegger, non pour reléguer la parole de Nietzsche dans le passé dont elle émerge et ainsi se chercher « un refuge dans la tradition ³² », mais pour l'entendre comme encore une fois métaphysique, c'est-à-dire comme procédant de l'étant à l'étant, à la faveur bien sûr d'un regard sur l'être, mais d'un regard qui ne le laisse pas éclore en tant qu'être et dans sa vérité. La métaphysique de Nietzsche est ainsi, bien plutôt qu'un début, une fin : la fin d'un monde plus que bimillénaire. Ce qu'elle dit de ce monde, le nôtre, est ce qu'il est lui-même terminalement dans son essence et en tant qu'il existe. Elle le dit ainsi en deux paroles dont l'unité demeure à Nietzsche lui-même énigmatique. Car en quel sens l'éternel retour de l'identique ne pose-t-il rien de plus que ce que pose déjà la volonté de puissance, mais le pose-t-il plus qu'il n'était jusque-là posé ? Comment penser en un ces deux pensées, au sens où, dans le Dieu de l'ancien monde, elles n'en faisaient à la limite qu'une seule, puisqu'il était celui dont l'essence est d'exister ? Mais qui donc est pour le nouveau monde celui qui fut pour l'ancien monde son Dieu ? Nietzsche le nomme Dionysos. Dionysos est le dieu en qui ce qui est d'un côté volonté de puissance est du même coup éternel retour. En quoi c'est Dionysos lui-même qui est « le oui éternel de l'être ³³ », autrement dit « dans sa personne même, l'apologie et la divinisation de la vie » entendue à son tour comme volonté de puissance. Dionysos est ainsi une « promesse de vie », renaissant éternellement et revenant sans cesse du fond même de sa propre destruction ³⁴. Ainsi parle encore Nietzsche, juste avant la fin de sa vie lucide, assignant dans la rotation du cyclique le foyer même de ce qu'il pense d'autre part comme volonté de puissance.

« Que Nietzsche ait explicité et éprouvé sa pensée d'abîme à partir du dionysiaque ne fait qu'attester qu'il lui fallait encore la penser métaphysiquement et qu'il ne pouvait la penser qu'ainsi. A quoi ne s'oppose nullement que, dans une telle pensée d'abîme, s'abrite un non-pensé qui du même coup demeure fermé à la pensée métaphysique ³⁵. » Ainsi nous parle Heidegger dans une note qu'il ajoute à sa conférence : *Qui donc est le Zarathoustra de Nietzsche ?*

La métaphysique, nous l'avons dit, pense l'étant comme tel et dans son tout à partir du retrait en lui de l'être et de sa vérité. Elle est ainsi métaphore de l'être dans l'ombre que l'étant pro-

32. Hzw., p. 88.

33. *Dionysos Dithyramben, Ruhm und Ewigkeit*, 4.

34. *Der Wille zur Macht*, § 1052.

35. Heidegger, *V. u. A.*, p. 126.

jette sur lui. La métaphore est obscurcissement du sens. Mais elle est d'autant mieux gardienne de ce qu'elle dit à sa guise et sans le dire expressément. Ce que dit Nietzsche sans le dire, créant ainsi le « mythe du futur ³⁶ », peut-être est-ce à quoi une époque à venir aura à faire face, « à supposer bien sûr que demeure réservé à la pensée de mettre au jour l'énigme de la technique moderne ³⁷ ».

La langue d'une telle mise au jour ne sera plus la langue de la métaphysique que Nietzsche parle encore à son insu, s'il est vrai que la double détermination de ce qui lui est à penser répond à la distinction dans l'étant de l'essence et de l'existence. Mais elle dira d'autant mieux que l'étant dans son être est les deux à la fois, pensant, non plus dans l'absolu mais à partir du mouvement de l'être, que c'est son affaire à lui, l'être, de se manifester enfin comme tel et non pas autrement. Que l'être cependant nous soit dans son essence volonté de puissance, voilà ce que tout un chacun refuse, craignant sans doute de redevenir par là ce Calliclès que Socrate, au dire de Platon, avait victorieusement réfuté. Mais qu'il existe comme éternel retour, c'est encore plus inadmissible. Il est certes métaphysiquement aussi bien essence qu'existence, mais c'est tout autrement que ne le dit Nietzsche. Qu'est cependant le monde qui nous importe ou plutôt qui importe, ce qui revient au même, à la technique moderne, sinon celui dont, comme on dit, les « impératifs de la croissance » définissent abstraitement l'ordre du jour ? Et quel est le principe de ce monde, sinon d'aller toujours plus loin dans la domination pour la domination sans que rien d'acquis soit jamais assez dans quelque domaine que ce soit ? L'organisation qui est aujourd'hui son idole et qu'il se définit comme l'art d'obtenir aux moindres frais n'importe quoi creuse ce « jamais assez », sans avoir d'autre issue que de se réorganiser elle-même, retournant insatiablement à son propre possible pour faire naître de lui un nouveau front d'attaque, et ainsi de suite sans fin. Tel est, dit Nietzsche, le triomphe de la *méthode* ³⁸ à qui peu importe le but et qui déploie plutôt à dessein d'elle-même sa puissance de métamorphose en un perpétuel recommencement.

Le monde, à tour de roue
Frôle un but puis un autre :
Misère ! dit la hargne,
Le fou dit : c'est le jeu...

36. XII, 400.

37. Heidegger, *V. u. A.*, p. 126.

38. *Der Wille zur Macht*, § 466.

Ainsi chante le prince Vogelfrei tandis que Nietzsche annonce : « Voici la parole qui vous délivrera du flot éternel. Le flot ne cesse de refluer en lui, et voici qu'à nouveau vous entrez dans l'uniformité du flot, uniformément égaux à vous-mêmes ³⁹. » Mais alors l'éternel retour de l'identique, loin de répondre à un concept « cosmologique » qui viendrait compléter du dehors le concept prétendument « psychologique » de volonté de puissance, pourrait dire une tout autre ronde ? Ainsi du moins apparaît-il au penseur à qui la technique elle-même apparaît à son tour, non pas comme une simple invention humaine, mais, dans sa frénésie enfin libérée, comme l'ultime figure d'un destin du monde dont le regard grec sur l'étant fut en son temps la mise en route. Si l'être même de la technique n'est rien de technique, mais d'une essence encore inapparente, peut-être la parole de Nietzsche est-elle en son énigme un plus profond miroir de ce qui s'annonce aujourd'hui à la mesure d'un monde que les considérations soi-disant philosophiques qui, devant les prouesses de la technique, la célèbrent éperdument ou la condamnent sans appel, à moins que, quand l'égarément est porté à son comble, on ne la considère comme neutre en prétendant la prendre en mains au nom d'un idéal ⁴⁰. C'est bien plutôt Heidegger qui l'idéalise, si idéaliser est entendu au sens où l'entend Nietzsche quand, dans les *Flâneries inactuelles*, il nous dit : « Débarrassons-nous ici d'un préjugé : *idéaliser* ne consiste pas, comme on le croit communément, à retirer et à distraire le petit et l'inessentiel. Le décisif est bien plutôt de *faire sortir à l'arraché* les traits fondamentaux, par quoi ce sont les autres qui alors disparaissent ⁴¹. »

À qui la pense dans son fond comme éternel retour, la volonté de puissance est moins en vérité l'ivresse de vivre tant célébrée par Nietzsche que le dépassement toujours identique à lui-même de tout acquis par la conquête d'un plus, répondant chaque fois à plus de puissance dans la domination de l'homme sur l'étant. Plus de puissance et rien de plus. Chacune des conquêtes de la volonté dont l'essence est la volonté de puissance renverse ainsi pour elle tout point d'arrivée en un point de départ d'où tout repart d'un élan identique. Si, note Heidegger, « l'identique qui revient à son identité dans un impératif à chaque fois nouveau ⁴² », les formes diverses que prend ce nouveau ne sont jamais, avait déjà dit Nietzsche, « que les modes d'expression et les métamorphoses d'une volonté unique en tant qu'inhérente à tout deve-

39. XII, 2^e partie, § 723.

40. Heidegger, *V. u. A.*, p. 13.

41. *Crépuscule des Idoles*, *Streifzüge eines Unzeitgemässen*, § 8.

42. N., II, 311.

nir⁴³ ». N'est-ce pas en ce sens que le penseur de la volonté comme volonté de puissance avait pu dire, dans un texte qu'il intitulait significativement : *Récapitulation*, l'éternel retour de l'identique comme le *faîte* de la volonté de puissance elle-même ?

« *Imprimer* au devenir la marque de l'être — telle est la *plus haute volonté de puissance* (...).

« *Que tout revienne rapproche à l'extrême un monde du devenir de celui de l'être : — Cime de la méditation*⁴⁴. »

Ainsi l'éternel retour de l'identique ne rêve pas autour de l'interprétation de l'être comme volonté. « Il est le plus haut triomphe de la métaphysique de la volonté en tant que celle-ci veut sans cesse son propre vouloir⁴⁵. » Mais alors, le concept de volonté de puissance que Nietzsche avait pensé comme le complément qu'exige « le concept victorieux de force grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et l'univers⁴⁶ » devrait lui-même être à nouveau pensé à partir de ce qui en lui demeure voilé. La puissance, en effet, bien qu'intrinséquement mobile, est encore quelque chose à quoi vise la volonté qui, par là, ne coïncide pas encore avec la désolation de sa propre essence en tant que volonté de se vouloir elle-même sans but. Tel est pourtant ce que devient la volonté de puissance à qui la pense à partir de l'éternel retour de l'identique, sans que Nietzsche ait osé aller explicitement jusque-là. D'où cette proposition de Heidegger : « La métaphysique de Nietzsche met au jour dans la volonté de puissance l'*avant-dernier* degré du déploiement volontatif de l'être de l'étant comme *volonté de volonté*⁴⁷. » Une telle locution sonne ici comme quand on dit : *l'art pour l'art*. La volonté de volonté est la vérité de la volonté de puissance dans l'oubli radical de l'être en faveur du *faire*, celui-ci à son tour n'ayant d'autre sens que *refaire* encore et toujours dans l'affairement privé d'horizon qui partout mobilise un monde en ouvrant en lui un nouvel espace, celui de la planification. *Phénix* du nouveau monde, comme dira, à partir de Nietzsche, Ernst Jünger⁴⁸, son unique raison est de se détruire elle-même pour renaître à nouveau de ses cendres, la nouveauté qu'elle met au jour vieillissant à vue d'œil et n'étant là que pour faire place à une autre, d'où renaîtra encore une autre, « sans aucun finale dans le rien⁴⁹ ».

43. *Der Wille zur Macht*, § 675.

44. *Ibid.*, § 617.

45. Heidegger, *W. D. ?*, p. 43.

46. *Der Wille zur Macht*, § 619.

47. *V. u. A.*, p. 81.

48. *Das Wäldchen* 125.

49. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 55.

Le monde de la technique moderne entraîne dans le tourbillon sans frein et sans but de la volonté de vouloir tout ce qui, jusqu'ici, avait prétendu à durer. Il est le monde de l'éphémère où penser ni œuvrer, encore moins habiter, ne sont plus de mise. Aujourd'hui on ne pense plus. On suscite et renverse des courants d'opinion qui se satisfont de mots d'ordre. Autrement dit, on ameute. L'art lui-même a pris le tournant. Il est devenu « créativité », multipliant au jour le jour des produits de remplacement dont la publicité assure pour un temps la vogue. De même, nul n'habite plus nulle part, car plus rien n'est demeure. Construire une demeure fut jusqu'ici un défi au temps. La volonté de volonté sait au contraire d'un clair savoir que les demeures des hommes, leurs *maisons*, ne sont que vieilleries périmées. Dans la « maison de l'être » — ainsi la nommait Nietzsche —, tout bouge. L'Université elle-même, issue du Moyen Age comme *monumentum aere perennius*, est, à la suite de l'Eglise, sous nos yeux entrée dans la danse. A Braque écrivant à Heidegger : *l'écho répond à l'écho, tout se répercute*, le monde de la technique répond à son tour en écho : *le plan succède au plan, vive le recyclage !*

II. Le Nietzsche de Heidegger

Mais le dédoublement ontologique de l'être en essence et en existence à quoi paraît répondre, fût-ce à l'insu de Nietzsche, la proximité énigmatique où sont l'une par rapport à l'autre les deux paroles fondamentales de sa métaphysique, se reflète à son tour dans le dédoublement onto-théologique de la métaphysique elle-même qui éclaire leur rapport d'une manière différente. Le dédoublement en question n'est plus celui dans l'étant de l'essence et de l'existence, mais de l'étant considéré comme tel et dans son tout. Dans le *Nietzsche* de Heidegger, c'est plus généralement selon cette seconde optique qu'est interprété le rapport des deux paroles fondamentales de Nietzsche.

D'après sa structure fondamentale, la métaphysique ne dit en effet l'étant comme tel que relativement à une tout autre détermination de celui-ci, celle qui le pose comme véritablement ou suprêmement étant. Elle est ainsi *onto-théologie*. La locution d'onto-théologie n'est nullement forgée par Heidegger. Ce n'est pas lui mais Kant qui, dans la *Critique de la Raison pure*, caractérise la théologie transcendantale, celle des *déistes*, par opposition à la théologie naturelle, celle des *théistes*, comme *onto-théologie*⁵⁰. Lorsque Heidegger reprend cette locution kantienne

50. A 632, B 660 ; T. P., p. 447.

pour caractériser la métaphysique elle-même, c'est seulement après que les théologiens eurent commencé à prendre un intérêt particulier à *Sein und Zeit*. Dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, elle n'intervient pas encore. La métaphysique y est présentée comme la question qui transgresse l'étant, non pour le laisser derrière elle, mais pour l'instituer en retour *comme tel* et *dans son tout*. La conférence montre comment c'est en perçant jusqu'au *rien* que la métaphysique peut recouvrer l'étant dans cette double optique et ainsi l'« établir au niveau du concept ⁵¹ ». Tel est ce qui advient avec la « philosophie première » d'Aristote. Elle détermine l'étant comme tel en tant qu'il se manifeste en modes multiples, bien que principalement comme ἐνέργεια. Elle le détermine dans son tout à partir d'un domaine qui l'emporte sur d'autres et dont ceux-ci dépendent, chacun à son rang. La représentation du tout à partir de ce qui en lui est sommet n'est pas moins *métaphysique*, c'est-à-dire *transgressive* de l'étant que la représentation de l'étant comme tel, si du moins le tout de l'étant n'est pas seulement « tout l'étant » au sens d'une simple *somme* ⁵², mais l'articulation en lui de différents domaines dont Aristote précise que celui qui nous est le plus proche est à peine une partie de ce tout ⁵³. De là provient tardivement le dédoublement de la métaphysique en *métaphysique générale* ou ontologie, à laquelle Kant donnera l'ampleur d'une *Critique de la Raison pure*, et en *métaphysique spéciale*, dont les « inévitables problèmes » sont au nombre de trois : « Dieu, la liberté et l'immortalité ⁵⁴. » Dieu est nommé en tête, car, dans le tout de l'étant, comment n'aurait-il pas, dira Hegel, « le plus incontestable des droits à constituer le point de départ ⁵⁵ ? » La métaphysique est ainsi ontologie *et* théologie. Sans ce dont s'avise dès le départ la théologie, l'ontologie n'aurait pas même d'objet, « car autrement il s'en suivrait cette proposition absurde qu'il y aurait manifestation sans que rien ne se manifeste en elle ⁵⁶ ». Mais, sans ontologie, la théologie elle-même n'aurait rien à voir. De ce dédoublement onto-théologique de la métaphysique, Heidegger nous dit : ses deux côtés n'admettent pas plus la subordination de l'un à l'autre que leur coordination à un rang égal. « Tous les deux sont, chacun à sa guise, le Même ⁵⁷. » Mais quel *Même* ? La même préséance de l'étant sur l'être pour une pensée qui,

51. W. M. ?, p. 38.

52. Heidegger, *S.Z.*, p. 244, note.

53. *Métaphysique*, I, 5, 1 010 a 30-31.

54. B 7 ; T.P., p. 35.

55. *Wissenschaft der Logik*, I, 84.

56. Kant, *Critique de la Raison pure*, B XXVI ; T.P., p. 23.

57. *Hzw.*, p. 179.

nous l'avons vu, ne regarde à l'être que pour s'acheminer de l'étant à l'étant afin que celui-ci soit *présentativement* manifeste.

Si donc la représentation d'un tout de l'étant répond aussi bien au dépassement de l'étant jusqu'à l'être que la représentation de l'étant comme tel, ce double dépassement répond à son tour unitivement à la *présentation* de ce qu'il dépasse, non à son inscription dans l'unité plus inapparente de la *présence* à laquelle pourtant il appartient déjà. La parole d'Héraclite, « à l'écoute de la φύσις », (fr. 112), n'avait d'autre sens que d'être l'« approche » (fr. 122) d'une telle présence et de sa réserve. Elle était donc autrement dépassante de l'étant que celle qui ne le dépasse que dans le dédoublement onto-théologique, un tel dépassement culminant à la fois dans l'assignation d'un genre suprême de l'étant *et* dans la détermination transgénérique qui le dit communautairement comme tel, même si elle le dit ainsi non plus seulement, comme Platon, *selon l'un* (καθ'έν), mais en modes multiples et *regardant à l'un* (πρὸς ἕν)⁵⁸. Le dépassement onto-théologique est ainsi l'indice d'un déclin de la présence qu'est l'être au profit de la *production* de l'étant, qui prend alors le pas sur l'être, celui-ci n'étant plus accessible que dans l'ombre portée sur lui par l'étant qui en est, au niveau du langage, la plus proche *menace*⁵⁹. C'est bien pourquoi la scolastique, axée dès le départ sur la révélation d'un étant comme suprêmement étant, trouvera son « matériel de concepts » dans la philosophie d'Aristote et non dans la parole plus matinale dont la philosophie est déjà le retrait. Que cette parole oubliée soit soudain *rappelée* quand, avec Hegel, la philosophie moderne en est venue à se vouloir *système*, ne signifie nullement qu'elle soit pour autant *remémorée*. Dire avec Hegel : « Il n'est aucune proposition d'Héraclite que je n'aie reçue dans ma *Logique* ⁶⁰ » — ou, plus insolitement, avec Nietzsche : « J'ai pour précurseurs la philosophie des Védas ainsi qu'Héraclite ⁶¹ » n'est pas encore tenter l'approche de l'énigme que nous demeure la parole de celui que les Anciens eux-mêmes nommaient déjà *l'Obscur*. Il se pourrait en vérité que même Hegel, même Nietzsche, soient dans l'éloignement le plus extrême de la pensée qu'ils prétendent rejoindre et même dépasser. Le retour aux « Présocratiques », tel qu'avec eux il s'annonce, ne libère cependant pas leur pensée de la métaphysique issue d'Aristote. Toute la philosophie de Hegel est la corrélation onto-théologique de l'absolu comme nom le plus propre de l'étant et de la dialectique comme interprétation de

58. Aristote, *Métaphysique*, I, 2, 1 003 a 2.

59. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (4^e éd., Francfort, 1971), p. 36.

60. Hegel, G. P., I, 344.

61. XIII, § 187.

l'étant en tant que tel. On peut de même entendre la philosophie de Nietzsche comme suprêmement métaphysique, disant la corrélation de l'être déterminé en tant que volonté de puissance et de l'étant à son sommet comme éternel retour de l'identique. C'est à ce niveau seulement que cette philosophie prend pied dans le véritablement étant, qui demeure l'objet le plus propre d'une recherche dans laquelle la volonté de puissance n'intervient que comme marchepied, autrement dit, dans le langage de Nietzsche, comme « présupposition ⁶² ».

Si donc il est encore une fois du destin de Nietzsche de penser métaphysiquement la question de l'être, c'est-à-dire de penser en mode onto-théologique l'étant dans son être, il lui faut le dire aussi bien dans son tout que comme tel. Sa parole le dit comme tel en le déterminant par la volonté de puissance. Elle le dit dans son tout à partir du solstice qu'est à l'étant l'éternel retour de l'identique. Telle est la version nietzschéenne de l'éternité. C'est en effet comme éternité qu'apparut, dès le début de la métaphysique en tant qu'onto-théologie, le véritablement étant auquel mesuré ce qui est temporel n'est que de rang second. Il ne put toutefois apparaître ainsi qu'à partir du temps et de son maintenant, en tant que celui-ci, à peine là, est déjà le suivant. « C'est dans cette mutation qu'il montre du même coup que la présence qui est sienne est aussi permanence, en vertu de quoi dès Platon le regard orienté sur le temps, éprouvé comme suite de maintenant dont l'apparition est disparition, conduit nécessairement à nommer le temps : image de l'éternité ⁶³. » Le maintenant qui, dans la succession du temps, survient instantanément pour passer et renaître, mais par-dessus lequel, disait Platon, il est cependant impossible de sauter ⁶⁴, est l'image ou l'écho d'un maintenant plus pur qui n'est plus *entre* le passé et l'avenir, mais *sans* passé ni avenir. Ainsi le temps lui-même, représenté à partir du maintenant qui passe, nous met à sa façon sous les yeux l'éternel, faisant partout, en tant que maintenant, signe vers lui. L'analyse aristotélicienne du temps, telle qu'elle se déploie au livre IV de la *Physique*, privilégie non moins en lui le maintenant qui passe. Il est en effet dans le temps ce qu'il y a de véritablement étant. Le passé n'étant plus, l'avenir pas encore, c'est dans le non-étant que les deux s'écartent de part et d'autre du maintenant, qui seul *est* véritablement ⁶⁵. Le sommet de l'étant sera donc à son tour représenté comme un maintenant. Cela, Aristote ne le dit pas encore explicitement,

62. *Der Wille zur Macht*, §§ 1 057 et 1 059.

63. Heidegger, *S.Z.*, p. 423.

64. *Parménide*, 152 b.

65. 223 a 5 sqq.

pas même ou à peine saint Augustin, mais, un siècle après lui, Boèce, à qui renverra saint Thomas⁶⁶. C'est ainsi dans l'élaboration philosophique du christianisme que l'éternité en vient à être formellement interprétée comme la permanence du maintenant, que nous n'éprouvons pourtant que dans la succession où il n'en finit jamais de n'être que passage. Dans cette optique, dit Heidegger, « même Nietzsche pense les trois phases du temps à partir de l'éternité comme permanence du maintenant, à ceci près que cette permanence ne repose plus pour lui dans un arrêt, mais dans un retour perpétuel de l'identique⁶⁷ ». Le *nunc* comme *ratio aeternitatis*, loin donc d'être *nunc stans*, comme le veut, après Boèce, saint Thomas, reste bien celui que Boèce disait *nunc currens*, mais comme *recurrens*. A saint Augustin, enseignant dans un commentaire du Psaume 38 : *nihil de praeterito revocatur, quod futurum est, transitorium expectatur*⁶⁸, la parole de Nietzsche répond : *omnia de praeterito revocantur, quod futurum est, sempiternum expectetur*⁶⁹. Autrement dit : *Non alia sed haec vita sempiterna*⁷⁰.

L'éternel retour de l'identique n'est donc plus ici, comme nous l'avions dit dans une autre optique, le point le plus central de la volonté de puissance elle-même, autrement dit le foyer de son éclosion en volonté de volonté, mais seulement l'autre côté de ce dont la volonté de puissance est métaphysiquement l'un des deux côtés, à savoir, toit du monde, la détermination dans son tout et à son sommet de ce que Nietzsche nomme volonté de puissance. C'est ce tout qu'il pense encore une fois comme éternité, sans s'inquiéter plus que ses devanciers de ne le penser ainsi qu'à l'aide du temps qui passe et de son maintenant, exorbité de la succession qui le contient en elle, pour devenir l'origine radicale de celle-ci. A ce titre, sa « pensée d'abîme » n'est qu'une variation encore sur le thème de l'interprétation métaphysique du temps dont elle demeure tributaire, restant par là l'ultime écho du platonisme dans le retournement que Nietzsche en entreprend. En ce sens, Heidegger peut écrire : « La métaphysique prend appui sur la différence entre ce qui est véritablement et ce qui, mesuré à lui, constitue le non-véritablement étant. Pour l'essence de la métaphysique, le point décisif ne réside pas en ceci que la différence ci-dessus mentionnée représente le contraste du supra-sensible et du sensible, mais en ce que cette différence,

66. *S. Th.*, I, q. X, a. 2.

67. *V. u. A.*, p. 109.

68. Cité par Heidegger, *W. D. ?*, p. 41.

69. « Tout est rappelé du passé, ce qui est à venir, qu'il soit attendu comme sempiternel ».

70. XII, 1^{re} partie, § 123.

comme ouvrant un abîme, demeure base première, celle qui porte tout. Elle persiste là même où la hiérarchie platonicienne du suprasensible et du sensible est retournée, le sensible étant éprouvé d'une manière plus ample et plus essentielle, au sens où Nietzsche le caractérise en évoquant le nom de Dionysos ⁷¹. » L'abîme ouvert par Nietzsche est celui qui sépare, dans l'interprétation du devenir, le linéaire du cyclique, celui-ci recueillant en lui comme étant ce qui jusqu'ici s'évanouissait dans le non-étant du *ne plus* et du *pas encore*. Tel est, dit Zarathoustra, « l'abîme le plus étroit ⁷² » sur lequel jeter un pont est l'entreprise la plus ardue. Car penser l'éternel dans le devenir est de difficulté plus haute que d'opposer à l'éternel le devenir en vue de pouvoir décrier celui-ci au nom de l'éternel. Nietzsche est ici devancé au plus proche par Hegel, quand Hegel annonce le retour dans la conscience de soi du monde jusqu'ici « partagé en *en-deçà* et en *au-delà* ⁷³ ». Que ce retour soit retour éternel de l'identique, telle est l'audace qu'a Nietzsche de dépasser Hegel d'un pas dans la grande affaire qu'est, pour la philosophie moderne, sauver le devenir de la « nuit de la disparition ⁷⁴ ».

Mais, si l'éternel retour de l'identique comme vérité de l'étant dans son tout n'est encore une fois que le passage du temporel à l'éternel, exaltant l'éternel à l'origine même du temps, la volonté de puissance ne va-t-elle pas à sa façon *plus loin* que la pensée dont elle est réciproque ? Ni éternelle ni temporelle, elle est bien plutôt transgénérique à l'étant, comme l'étaient déjà l'εἶδος de Platon, l'ἐνέργεια d'Aristote ou la *vis primitiva activa* de Leibniz. N'étant par elle-même rien d'étant, elle répond à l'ontologie de Nietzsche, entendue à son tour comme la plus extrême radicalisation de ce qui fut pour lui préalablement, comme il le dit dans *Ecce Homo*, inspiration ou, mieux, *révélation* pourtant décisive. « Car, s'il est vrai que tout penseur pense déjà à fond, quand il la pense pour la première fois, son unique pensée, il ne la pense pas encore jusqu'à son déploiement, c'est-à-dire au point d'être lui-même constamment dépassé par toute la portée du risque qu'elle lui impose d'assumer ⁷⁵. » Lorsqu'en 1763 Kant aperçoit pour la première fois que l'entreprise d'établir démonstrativement l'existence de Dieu, problème ultime de la raison, suppose une condition dont la métaphysique jusqu'ici ne s'était nullement avisée, il est déjà entièrement lui-même, mais bien loin encore de s'attendre à la tâche qui va lui revenir : fixer

71. V. u. A., p. 122.

72. Ainsi parlait Zarathoustra, III, le Convalescent.

73. Hegel, *Ph.*, p. 316.

74. *Jenaer Realphilosophie*, p. 185, note 2 j.

75. Heidegger, *N.*, I, 482.

ontologiquement les « colonnes d'Hercule⁷⁶ » de la connaissance en se risquant sur des chemins « non encore frayés⁷⁷ ». Dans le passage de l'« éclair d'or⁷⁸ » que fut, en août 1881, la vision de Surlej, à l'interprétation de l'éternel retour de l'identique comme « faite de la volonté de puissance », Nietzsche à son tour « devient celui qu'il est » à la pointe du risque qu'est pour lui « fixer à nouveau le concept de vie ». Cette « nouvelle fixation » est le plus extrême « revirement jusqu'à l'être du regard dirigé sur l'étant⁷⁹ ». Car la volonté de puissance n'est plus rien d'étant. Sans doute demeure-t-elle « le fait ultime jusqu'où nous puissions descendre⁸⁰ ». Mais ce *letztes Faktum* n'est pas lui-même *eine Grundtatsache*⁸¹ dont nous pourrions avoir une « certitude immédiate », comme celle du soleil en plein midi. C'est au contraire la « grande erreur » de Schopenhauer d'avoir pris la volonté « pour la chose du monde la mieux connue, voire la seule véritablement connue⁸² ». Pas plus que ce qu'Aristote nommait catégorie ou ἐνέργεια, ce n'est dans l'optique du *faitisme* — ce barbarisme est une invention de Nietzsche — que la volonté de puissance peut être découverte. Elle est partout et nulle part. Rien n'est plus significatif que l'entreprise nietzschéenne de la désubstantialiser radicalement. Sans doute le fil conducteur reste-t-il ici la psychologie. Il en résulte d'autant mieux que, dans la locution : *Wille zur Macht*, la mise au jour de l'injonction *zur Macht* ! comme essence de *Wille* crève le plafond de la psychologie. L'éternel retour, au contraire, s'il n'est pas un *fait* au sens du positivisme, reste cependant une *croissance*⁸³. Non pas sans doute l'une de ces croyances dont la « naïveté hyperbolique⁸⁴ » est de « ne pas démordre d'une interprétation religieuse de l'existence⁸⁵ », car une telle croyance est « plus que toutes les religions⁸⁶ ». Mais, dans le flux incessant du devenir, elle n'en détermine pas moins, quelque énigmatique qu'elle demeure, « le solide grâce auquel les hommes posent la borne de toute mise en question et de tout renouvellement possible de leur propre inquiétude⁸⁷ ». Dans l'éternel retour comme

76. *Critique de la Raison pure*, A 395 ; T. P., p. 319.

77. *Ibid.*, A 98 ; T. P., p. 110.

78. *Der Wille zur Macht*, § 577.

79. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, éd. Klostermann, p. 14.

80. Nietzsche, XIV, 2^e partie, § 161.

81. XIV, 1^{re} partie, § 77.

82. *Ibid.*

83. Heidegger, N., I, 382 sqq.

84. *Der Wille zur Macht*, § 12.

85. *Par-delà le bien et le mal*, § 59.

86. XII, 1^{re} partie, § 124.

87. Heidegger, N., I, 388.

devenir pensé sous l'empreinte de l'être, ce qui dans son essence n'est qu'un devenant prend pied. Peut-être pourrait-on dire, en renversant la parole de Nietzsche, que c'est bien plutôt l'éternel retour qui est le « fait ultime », le fond même de l'étant, ce qu'il y a en lui de suprêmement étant, le divin, tandis que la volonté de puissance représente au contraire ce qu'Aristote nommait à propos du mouvement le « difficile à voir⁸⁸ » de la recherche ontologique.

La double pensée de l'étant dans son être comme volonté de puissance et du devenir sous l'empreinte de l'être comme éternel retour de l'identique est dans la philosophie de Nietzsche difficulté inextricable. Non seulement à nous, mais à Nietzsche lui-même. Toutefois, l'origine d'une telle difficulté n'est peut-être pas à chercher dans sa philosophie mais plutôt, en deçà de celle-ci, dans le contexte où elle se déploie à son insu comme métaphysique. Ce n'est pas la philosophie de Nietzsche, mais la philosophie elle-même comme métaphysique qui est inextricable. Les « nouveaux philosophes » dont Nietzsche annonce la venue et qui auront pour tâche de « préparer la sagesse consciente qui sera nécessaire au gouvernement de la terre⁸⁹ » n'en sont pas moins des philosophes et, comme tels, de la même *ascendance*⁹⁰ que ceux qu'ils prétendent dépasser. Retrouver jusque dans la philosophie de Nietzsche le contre-chant secret de ce qu'elle dit explicitement en la pensant dans son rapport essentiel au « premier commencement » que fut l'origine grecque de la philosophie auquel elle demeure, au terme d'une longue métamorphose, fidèle, une telle entreprise ne peut cependant que surprendre et dès lors rebuter celui que jamais n'effleura la question : *qu'est-ce que la métaphysique ?* Autant dire tout un chacun. C'est bien pourquoi tout un chacun ne peut que prendre des distances à l'égard de l'interprétation de Heidegger, la tenant pour une interprétation parmi d'autres, y compris la sienne propre, et à laquelle il convient cependant de faire une place, celle qui lui revient à côté des autres. Autant « faire une place » aux *Méditations* de Descartes, à la *Monadologie* de Leibniz, à la *Critique de la Raison pure* et à la *Logique* de Hegel. Mais où, si les œuvres citées ont pour caractère propre, non pas seulement d'occuper de la place, mais d'ouvrir la place elle-même à son ampleur la plus insolitement spacieuse, comme à son heure *Sein und Zeit* ? Heidegger cependant n'est pas un nouveau métaphysicien. Ce

88. *Physique* III, 2, 202 a 2.

89. XIII, § 73.

90. XII, 1^{re} partie, § 456.

qui advient avec *Sein und Zeit* n'est pas encore une « thèse sur l'être », mais un « autre commencement », dont le rapport au premier demeure essentiel. Peut-être ne sommes-nous pas nous-mêmes encore assez mûrs ou, dit Heidegger, assez « commencés ⁹¹ » pour comprendre *Sein und Zeit* dans sa tentative de porter au langage ce qui en toute métaphysique demeure, depuis l'origine, *non dit*, y compris quand tout près de nous le métaphysicien est Nietzsche.

Qui donc est Nietzsche ? Peut-être est-il celui que, dans son discours de Rectorat (mai 1933), Heidegger évoquait comme : *der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph*, le dernier philosophe d'Allemagne en qui demeure passion la quête du Dieu. Mais alors, sa philosophie n'est pas athéisme ? Nullement. Ce sont à ses yeux les autres philosophes, à savoir les adeptes du « Dieu moral » qui sont les « athées », ceux qu'à jamais déserte la présence du Dieu. Sa pensée, comme annonce de la « mort de Dieu » n'est qu'« une sorte de théologie négative ⁹² », le positif qu'abrite ce négatif étant à son tour l'invention d'une parole qui ne soit plus, comme la théologie jusqu'ici, l'étouffoir du divin, mais la possibilité pour lui de « renaître dans toute sa luxuriance ⁹³ » comme « jeu divin par-delà le bien et le mal ⁹⁴ ». Telle est, dit-il encore, évoquant Héraclite, *die « Kindlichkeit » Gottes* ⁹⁵, l'innocence divine, innocence d'enfant. Mais ce « jeu divin » par lequel l'existence est « transfigurée ⁹⁶ » suppose à son tour que la volonté de puissance soit l'« essence la plus intime de l'être ». Chacune des deux paroles renvoie à l'autre. Elles se font pour ainsi dire écho. Qu'un tel écho soit à son tour possible autrement que comme rencontre fortuite, telle est la merveille que Heidegger tente, non pas d'expliquer, mais d'ouvrir à la plénitude d'une complexité encore en retrait en montrant en elle la rémanence dans la philosophie de Nietzsche du double dédoublement, destin de l'être, dont elle demeure à son insu, dirait Montaigne, *mémorieuse* : le dédoublement métaphysique de l'étant dans son être comme essence et comme existence et le dédoublement ontothéologique de la métaphysique elle-même, celui-ci n'apparaissant que dans son rapport avec le premier sans toutefois se confondre avec lui.

Ainsi deviennent plus insolitement parlantes à une pensée

91. W.D.?, p. 45 : *unangefangen*.

92. Heidegger, N., I, 353.

93. XI, 2^e partie, § 440.

94. XIII, § 187.

95. *Der Wille zur Macht*, § 797.

96. *Ibid.*, § 820.

qui se définit sa propre tâche comme *die Erinnerung in die Metaphysik*, les deux paroles elles-mêmes insolites dont l'unité secrète porte l'œuvre de Nietzsche à son éclat de diamant noir : la volonté de puissance comme essence la plus intime de l'être et l'éternel retour comme transfiguration de l'existence. Si chacune des deux répond à l'autre, c'est pour aller à sa façon plus loin que l'autre, selon que l'oreille s'ouvre à leur dialogue dans la méditation de la philosophie comme histoire encore en retrait. La philosophie n'est rien d'univoque. Non qu'elle se complaise dans l'équivoque. Mais, disait Aristote, l'étant dans son être, c'est diversement qu'il prend la parole et se laisse porter au langage : Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.



INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Conférence — inédite — donnée aux Entretiens du Haut Pas, Paris, décembre 1964.

REMARQUES SUR DESCARTES. Inédit.

PASCAL SAVANT. Une première version a paru dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 1, janvier 1956.

LA FABLE DU MONDE. Texte remanié ; paru dans le volume d'hommage à Martin Heidegger, pour son 70^e anniversaire, Neske, Pfullingen, 1959.

KANT ET LA NOTION DE LA *Darstellung*. Inédit.

HEGEL ET LA PROPOSITION SPÉCULATIVE. Inédit.

LE « DIALOGUE AVEC LE MARXISME » ET LA « QUESTION DE LA TECHNIQUE ». Inédit.

HEIDEGGER ET NIETZSCHE : LE CONCEPT DE VALEUR. Paru dans *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Paris, Editions de Minuit, 1967.

NOTE SUR LE RAPPORT DES DEUX « PAROLES FONDAMENTALES » DE NIETZSCHE. Inédit.

TABLE DES MATIERES

NOTE SUR LES ABRÉVIATIONS	7
LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE	9
REMARQUES SUR DESCARTES	28
PASCAL SAVANT	54
LA FABLE DU MONDE	66
KANT ET LA NOTION DE <i>DARSTELLUNG</i>	77
HEGEL ET LA PROPOSITION SPÉCULATIVE	110
LE « DIALOGUE AVEC LE MARXISME » ET LA « QUESTION DE LA TECHNIQUE »	143
HEIDEGGER ET NIETZSCHE : LE CONCEPT DE VALEUR .	182
NOTE SUR LE RAPPORT DES DEUX « PAROLES FONDA- MENTALES » DE NIETZSCHE	201
INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES	225