

JEAN BEAUFRET

DIALOGUE
AVEC HEIDEGGER

APPROCHE DE HEIDEGGER

ARGUMENTS

LES ÉDITIONS DE MINUIT

© 1974 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy, 75006 Paris
Tous droits réservés pour tous pays
I. S. B. N. 2-7073-0026-8

DU MEME AUTEUR



DIALOGUE AVEC HEIDEGGER.

I. Philosophie grecque, 1973.

II. Philosophie moderne, 1973,

III. Approche de Heidegger, 1974.

Chez d'autres éditeurs :

LE POÈME DE PARMÉNIDE, P. U. F., 1955.

INTRODUCTION AUX PHILOSOPHIES DE L'EXISTENCE, Denoël,
collection « Médiations », 1971.

NOTE SUR LES ABREVIATIONS

Les œuvres de Husserl sont citées d'après la série *Husserliana*, œuvres complètes d'Edmund Husserl, La Haye, Ed. Martinus Nijhoff, en cours de publication, exception faite pour les trois textes suivants, cités d'après l'édition Niemeyer, Tübingen : *Recherches logiques* (L. U.), 4^e éd., 1928 ; *Leçons sur la conscience immanente du temps*, éditées par M. Heidegger, 1928 ; *Logique formelle et logique transcendantale* (F. und tr. Logik), 1929.

Enfin *Erfahrung und Urteil* (*Expérience et jugement*), élaboré et édité par Ludwig Landgrebe, a paru (2^e éd., 1954, conforme à la première) aux éd. Glaassen et Goverts à Hambourg.

La plupart des traductions existantes des œuvres de Husserl maintiennent en marge la pagination des éditions allemandes.

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 », (*La Doctrine platonicienne de la vérité, avec une Lettre sur l' « humanisme »*), Berne, 1947, P. L. et Brief...

Kant und das Problem des 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. ?
Identität und Differenz (Identité et différence), 1957, I. D.
- Unterwegs zur Sprache (Le Chemin de la parole)*, 1959, U. z. S.
Zur Seinsfrage (Droit à la question de l'être), 1955.
- Nietzsche*, 1961, N.
- Zur Sache des Denkens (Droit à l'affaire de la pensée)*, 1969,
Z. S. D.
- Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit
(Les recherches de Schelling sur l'essence de la liberté humaine)*,
1971, Sch. Abb.



LE DESTIN DE L'ETRE ET LA METAPHYSIQUE

Il y a, dit Kant, au début de la *Déduction transcendentale*, parmi les divers concepts qui forment le tissu très entremêlé de la connaissance humaine, « des concepts usurpés, comme ceux de *bonheur*, de *destin* qui, à la vérité, circulent de tous côtés grâce à une indulgence presque universelle, et qui pourtant soulèvent parfois la question : *quid juris*¹ ? ». Nous laisserons ici le concept de bonheur qui, selon Kant, ne pourrait être déterminé que si nous étions doués d'omniscience, pour nous attacher au seul concept de destin. Oserons-nous, malgré le scrupule du philosophe critique, lui assurer un droit de circulation en philosophie ? Mais alors quel sens lui reconnaitrons-nous ? *Destiner*, c'est d'abord attacher solidement, comme quand le matelot fixe ou assujettit (*destinat*) au mât les vergues qui portent la voileure. C'est ensuite assigner ou attribuer en partage. Le destin est ainsi ce qui revient en partage à son destinataire, celui-ci n'y étant pour rien et ne pouvant même pas revenir sur le partage à lui assigné. Serions-nous donc originellement les destinataires d'un tel partage qui dès lors nous appartiendrait plus encore que toute prouesse au nom de quoi l'homme libre se puisse pavaner ? Ici le destin renverrait à la tradition, c'est-à-dire à la transmission de ce qui nous advient comme un don, mais aussi comme un fardeau à porter ou une tâche à assumer. Le don (*δῶσις*) qui répond au destin nous est, dit Platon, transmis « de la part des dieux », et dès lors il persiste en nous, « revenant de toutes nos paroles comme quelque chose d'impérissable, passion exempte

1. *Kritik der reinen Vernunft*, A 84, B 117 ; T. P., p. 100.

de vieillissement² ». Le site propre d'un tel destin est ainsi dans l'homme la parole, car le destin qui nous est transmis est lui-même φήμη³, parole ou parabole en laquelle une révélation s'accomplit. Ces caractères de tout destin, l'assignation, le don et la parole affleurent presque à chaque parole des discours de Socrate au début du *Philèbe* de Platon.

Mais, si le destin a pour lieu la parole, quelle est, parmi les paroles de l'homme, celle qui est le plus proprement porteuse de destin ? La parole est à la fois nom et verbe et peut-être, comme le veut encore l'usage, plus essentiellement verbe que nom, car que serait le nom s'il n'était animé d'une signification verbale ? Mais que serait le verbe planant hors de tout appui nominal ? C'est pourquoi le plus intime de la parole fut pour les Grecs la singulière participation du verbe et du nom dont les grammairiens ont fait le mode *participle*. Ce ne serait donc pas un simple hasard si les Grecs, ces poètes du destin à qui la philosophie doit cependant jusqu'à son nom, ont pu être caractérisés comme φιλομέτοχοι : amis du participe. Mais si l'appartenance au destin en tant que parole s'abrite ainsi dans la langue même que la philosophie parle nativement, quel participe nous est le plus essentiellement destiné sinon celui qui porte au cœur de toute parole la voix en apparence insignifiante de « ce verbe nul et mystérieux, ce verbe ETRE, qui a fait une si grande carrière dans le vide⁴ » ? "Ὀν, étant, tel est pourtant le maître-mot de la philosophie grecque dont la dernière culmination avant l'heure du déclin déploie en un questionnement grandiose le problème de l'étant « par où il est » comme question essentielle de la philosophie. Le déploiement aristotélicien de la question de l'être n'est ni un fait sans précédent ni un événement seulement historique et dès lors dépassable dans la marche en avant de la philosophie. La question de l'être répond à une origine plus radicale et ainsi demeure décisive pour tout un avenir.

La philosophie est donc, parole issue du λόγος grec, initialement et d'un bout à l'autre destin de l'être, *de* ayant ici le sens du génitif subjectif, comme il faut entendre le titre *Phénoménologie de l'esprit* qui est le premier nom hégélien de la philosophie. Car selon Hegel *paraître* est essentiel à *être* et la vérité elle-même ne serait rien *wenn sie nicht schiene und erschiene*⁵. Mais le destin de l'être qu'est la philosophie dont le nom deviendra plus tard métaphysique n'a pas la fixité d'un visage fascinant. Il est bien plutôt continuelle métamorphose. C'est par une telle

2. *Philèbe*, 15 d.

3. *Id.*, 16 c.

4. Valéry, *Variété III* (Gallimard, 1936), p. 174.

5. *Vorlesungen über die Aesthetik* (Berlin, 1842), t. I, p. 12.

métamorphose d'elle-même que la métaphysique comme destin de l'être « garde à la pensée sa *ligne de faite*... à travers les siècles ⁶ » et c'est dans cette métamorphose qu'elle nous entretient sans cesse de ce qu'elle ne cesse d'autre part de mettre en question. L'idée de métamorphose est, dit Goethe, « le plus hautement vénérable comme aussi bien le plus périlleux des dons du ciel ⁷ », car cette idée contient en elle l'énigme de l'analogie. « Si l'on suit trop l'analogie, tout se confond dans l'identique ; si on l'écarte, tout s'éparpille à l'infini. Dans les deux cas la pensée devient stagnante, d'un côté par excès de vie, de l'autre comme frappée de mort ⁸. » Tout ce qui est métamorphose comporte ainsi un aspect de continuelle altérité sans échapper cependant à une unité plus secrète hors de quoi nous n'aurions plus devant nous qu'un amas de morceaux disparates. Est-il cependant possible d'entrevoir, dans la continuité mobile de la philosophie, la permanence d'une structure qui constituerait dès lors ce que Heidegger nomme *der Grundriss im Bau des Wesens der Metaphysik* — le tracé directeur pour l'édifice qu'est l'être même de la métaphysique ⁹ ?

La *Métaphysique* d'Aristote, comme enquête dont le sujet unique est l'étant par où il est, constitue le document le plus explicite de la correspondance de l'homme au destin de l'être. Elle prétend en effet recueillir en l'interprétant toute la parole antérieure. Elle institue par là pour les temps à venir un irréversible précédent. Le dernier paragraphe de l'*Encyclopédie* de Hegel laisse tout simplement la parole à Aristote, « vrai maître de l'Orient et de l'Occident », déclare Schelling, « géant de la pensée », dit Marx, et dont Nietzsche ignore à quel point il lui est plus qu'à tout autre secrètement présent. Mais d'autre part cette *Métaphysique* nous affronte à une merveilleuse équivoque, car l'étant s'y présente à la fois comme ce qu'est tout étant dans sa singularité d'être et comme le sommet singulier d'un tout unique de l'étant. Dissiper une telle équivoque sur laquelle Aristote ne s'explique lui-même nulle part, comme si elle allait de soi, sera un exercice de choix dans le cadre des études aristotéliennes. L'antinomie est pour les uns insurmontable. Pour d'autres, elle n'est qu'apparence. Mais en quel sens ? Selon Ravaisson ou Hamelin, tout l'étant dans son être renvoie avant tout au sommet de l'étant et, disait Ravaisson suivant à la lettre Aristote, « le vrai nom de la philosophie première, c'est théo-

6. Nietzsche, *Werke*, éd. Kröner, t. X, p. 117, § 34.

7. *Naturwissenschaftliche Schriften* (Hambourg, 1955), p. 35.

8. *Maximen und Reflexionen* (éd. Kröner, 1947), p. 6.

9. *I. D.*, p. 70.

logie¹⁰ ». Selon Jaeger, en revanche, la théologie du Livre Λ n'est qu'une première forme encore platonisante de la pensée d'Aristote dont le véritable achèvement serait au contraire l'enquête sur l'étant dans ses traits les plus généraux, c'est-à-dire ce qui sera tardivement nommé : ontologie. Mais y a-t-il vraiment lieu de soulever ici une telle difficulté ? Le dédoublement aristotélicien du problème métaphysique ne correspond-il pas plus généralement à une nécessité inhérente à la structure même de toute explication ? Expliquer, n'est-ce pas en effet mettre d'abord au jour, dans ce qui est à expliquer, une essence commune, pour pouvoir d'autant mieux fixer sa dépendance à l'égard d'un premier principe, au sens où Descartes nous dit, au livre II des *Principes de la philosophie* : « Après avoir examiné la nature du mouvement, il convient d'en considérer la cause¹¹ » ?

Avec la structure *onto-théologique* de la métaphysique nous serions donc apparemment en pleine évidence. Quoi de plus évidemment légitime en effet que l'entreprise de pénétrer à fond ce qui est commun à tous les étants pour fonder sur le plus étant ce qui ne l'est qu'en un sens moindre ? Les choses en réalité sont peut-être moins simples. Si en effet la théologie présuppose l'ontologie, elle lui est d'autre part déjà tacitement présente. Lorsqu'en 1763 Kant s'interroge sur ces « principes de l'être » que sont, disait Leibniz, l'essence et l'existence, il ne le fait que dans la mesure où cette distinction ontologique n'a tout son sens que s'il s'agit d'établir l'existence de Dieu. Dans tout autre cas elle serait oiseuse et superflue. Car, remarquait Spinoza, « qu'y a-t-il de plus clair que de comprendre ce qu'est l'essence et ce qu'est l'existence¹² » ? C'est donc seulement au regard de la théologie que l'ontologie a de l'importance, au sens où un lemme, loin de *précéder* seulement le théorème dont il permet la démonstration, en *procède* secrètement. De même pour Aristote la théologie était le mobile de l'ontologie, non l'inverse. Après avoir défini la philosophie comme un savoir qui examine en général l'étant par où il est, un tel savoir préfigurant anonymement ce qui sera nommé plus tard ontologie, il va même jusqu'à dire que la théologie elle aussi détermine l'étant en général « du fait qu'elle est première ». C'est là cependant à son sens une *aporie*¹³, c'est-à-dire une sorte d'impasse, et non pas véritablement une issue. Heidegger nous dit, faisant écho à Aristote : « Le mot métaphysique persiste ainsi à indiquer tout bonnement

10. Cf. Hamelin, *Le système d'Aristote* (Alcan, 1931), pp. 403 sqq.

11. *Principes*, II, 36, A. T., VIII-1, 61.

12. *Cogitata metaphysica*, I, ch. II ; *Œuvres Complètes* (« Bibliothèque de la Pléiade »), p. 252.

13. *Métaphysique*, E, 1, 1026 a 23 sqq..

l'impasse de la philosophie¹⁴. » Une telle impasse, ajoute-t-il, point ne lui convient d'être éludée. Pas plus que d'être prétendument surmontée par une conciliation hâtive des termes de la difficulté qu'elle comporte. Elle exige bien plutôt d'être problématisée. D'où le titre du livre qu'il publie en 1929 : *Kant et le problème de la métaphysique*. Ce titre ne signifie pas : quelles solutions apporte Kant aux « inéludables problèmes¹⁵ » que sont selon lui ceux de la métaphysique ? Mais : en quoi la métaphysique elle-même est-elle pour la pensée un problème encore plus essentiel que ceux qu'elle s'attache à résoudre¹⁶. Autrement dit : Qu'est-ce que la métaphysique ? Nous lisons dans la conférence qui porte ce titre : « La métaphysique questionne en dépassement de l'étant pour le regagner, comme tel et dans son tout, en l'établissant au niveau du concept¹⁷. » Cette définition nominale est à coup sûr très juste. Mais elle laisse intentionnellement dans l'ombre ce qui en elle fait question : pourquoi la métaphysique se représente-t-elle l'étant comme tel *en unité avec* (c'est Heidegger lui-même qui souligne¹⁸) l'étant dans ce qu'il a de suprême et d'ultime ? Autrement dit : quelle est l'unité intérieure d'une telle *unité avec* ? Sans cette unité intérieure la métaphysique ne serait, comme le croyait Jaeger, qu'une juxtaposition de problèmes disparates. Une telle unité cependant, ce n'est pas du dedans de la métaphysique que son secret se découvre à la pensée. Mais d'où ? Et jusqu'où donc nous faut-il remonter ?

Un fil conducteur pour une telle remontée nous est indiqué, à propos de Hegel, dans *Holzwege* : « Si nous pensons, ce qui dorénavant va devenir inévitable, dans l'apparition du dédoublement de l'étant et de l'être à partir de l'ambiguïté secrète du mot étant, l'essence de la métaphysique, alors le début de la métaphysique coïncide avec le début de la pensée occidentale. Si l'on prend au contraire pour essence de la métaphysique la scission entre un monde suprasensible et un monde sensible, celui-là ayant en regard de celui-ci qui n'a de l'étant que l'apparence le sens du véritablement étant, alors la métaphysique ne débute qu'avec Socrate et Platon¹⁹. » L'unité qui fait maintenant question, c'est donc jusque dans une pensée plus matinale que le platonisme et ce qui en provient que nous aurions pour tâche de la suivre à la trace. Mais d'autre part une telle pensée serait dans son essence l'ouverture d'une *différence* entre être

14. *K. M.*, § 1.

15. *Kritik der reinen Vernunft*, B 7 ; T. P., p. 35.

16. *F. D.*, p. 97.

17. *W. M. ?*, p. 35.

18. *I. D.*, p. 58.

19. *Hzw.*, p. 162.

et étant. Les premiers penseurs grecs seraient par là les penseurs d'une telle différence qui après eux demeure bien présente mais n'a plus le tranchant décisif qui fut initialement le *sjen*. C'est bien pourquoi, là où régnait sans réserve la différence, commence à poindre, étendant son ombre sur l'être, une préoccupation du suprêmement ou véritablement étant. Désormais la théologie égale et même dépasse le niveau du savoir encore anonyme de l'étant par où il est, bien qu'un tel savoir ne soit nullement aboli là où la théologie tend toutefois à conquérir la priorité. Mais celui-là n'est plus qu'ontologie. La différence initiale devient ainsi *différence ontologique*. Elle rend possible une ontologie qui, corrélativement à la théologie, a sa place légitime en métaphysique. Mais ce n'est qu'en regard de la théologie qu'il lui est donné d'occuper cette place. La métaphysique se définit dès lors comme onto-théologie, mais ceci par une mutation inapparente qui suppose à sa source qu'en une contrée qui est celle de l'être ait d'abord commencé à percer, apparition de pointe, la différence de l'être et de l'étant.

Le poème de Parménide, s'il est poème de l'être, il se pourrait dès lors que parler d'une ontologie de Parménide soit pour le moins aussi aventuré que lorsque l'on parle d'une « axiologie » platonicienne. De même que l'axiologie suppose une interprétation toute moderne et pour tout dire nietzschéenne de l'étant comme valeur, de même l'ontologie est liée à une optique qui ne commence à poindre qu'avec Socrate, lorsqu'il entend fixer en un jeu de définitions générales l'écoute du *λόγος* qui, comme correspondance au *σοφόν*, fut le partage et le privilège de plus « Matinaux » que lui, à savoir de ceux pour qui le mot *ὄν* ne désignait pas encore un fond ou un cadre commun au service de l'accessibilité de l'étant, ce cadre englobant à son tour tous les genres pour s'identifier transgénériquement à l'être lui-même. Mais à défaut d'ontologie parlerons-nous du moins, comme on le fait parfois, d'une théologie de Parménide ? Dans son poème visité par le divin, déesse est *'Αλήθεια* qui reçoit en son accueil le voyageur guidé par les Héliades, déesse aussi *Δίκη* qui n'autorise aucun relâchement des liens de l'être. Et sans que l'on sache au juste selon quelle priorité *Ἔρως*, dernier nommé, paraît les devancer l'une et l'autre si « premier de tous les dieux, c'est lui qui fut songé ». Ainsi dans l'antique poème rien n'est théologiquement déterminé des figures divines dont il est pourtant jusqu'à nous le regard et la voix, si bien que la structure onto-théologique, loin d'être une nécessité éternelle, paraît appartenir à un destin de l'être. Le poème de Parménide n'est encore dans la stricte rigueur des termes ni ontologie ni théologie. Ce qui est vrai pour lui peut se dire au même titre du *λόγος* auquel répondent les fragments d'Héraclite. Il peut y avoir

pensée de l'être sans nullement qu'une telle pensée prenne la forme d'une ontologie et la pensée du divin n'a nul besoin de la théologie si l'on entend par là ce dont Spinoza nous donnera la meilleure des caricatures en écrivant au début de l'appendice final du livre I de l'*Éthique* : *his Dei naturam ejusque proprietates explicui* — j'ai par là expliqué la nature et les propriétés de Dieu.

Mais si la structure onto-théologique de la métaphysique est moins une nécessité originelle qu'une métamorphose advenue dans le destin de l'être, elle n'en sera pas moins, à partir d'Aristote et dans la philosophie occidentale, omniprésente. Toutefois l'équilibre ambigu entre ontologie et théologie, tel qu'il fait encore parmi nous l'embarras des commentateurs d'Aristote, ne tardera pas à être rompu au profit de la théologie. Sans doute la métaphysique demeure-t-elle aussi ontologie, dût celle-ci se réduire à une simple doctrine de la « substance » qui subordonne toutes les déterminations de l'être à sa détermination catégoriale, alors qu'Aristote protégeait avant tout dans le λόγος de l'être la merveille d'un *pluriel* où le catégorial n'avait précisément pas la priorité, mais cet avènement à la suprématie du catégorial s'accompagne d'autant mieux d'une subordination clairement énoncée de l'*esse commune* ou *universale*, *quo quaelibet res formaliter est*²⁰ à l'*esse divinum* comme *esse primum*, la moindre confusion sur ce point capital préparant le désastre que représente ce qui sera nommé bien plus tard *panthéisme* et dont, paraît-il, aurait dangereusement approché Maître Eckart. Saint Thomas ne laissera ainsi à l'ontologie qu'une place marginale dans sa célèbre *Somme* dont la signification majeure est avant tout théologique. La philosophie de Descartes consacrera ce déclin de l'ontologie. S'il arrive encore à celle-ci d'être à l'occasion problématisée, comme au premier livre des *Principes*, le mouvement des *Méditations* atteint son apogée dans la troisième qui démontre le théorème de l'existence de Dieu. C'est même sur la base de cette proposition essentiellement théologique que Descartes explicitera ontologiquement ce qui n'était encore en physique qu'un sous-entendu immotivé : la généralisation de principe aux « choses corporelles » de tout ce que les géomètres « supposent en leur objet », au point que les *Méditations* sont dites contenir « tous les fondements²¹ » de sa physique. De même Spinoza, sans s'embarrasser de scrupules superflus, n'hésitera pas à réduire à quelques définitions et axiomes le tremplin ontologique

20. Saint Thomas, *De ente et essentia*, ch. v ; éd. Roland-Gosselin (Vrin, 1948), p. 38, ligne 1.

21. *À Mersenne*, 28 janvier 1641 ; A. T., III, 298.

que suppose le bond proprement théologique qu'est pour lui la philosophie. C'est pourquoi il est légitime d'interpréter comme l'amorce d'une révolution philosophique le tournant esquissé par Leibniz et qu'il ne propose cependant que comme une simple « réforme de la philosophie première²² ». Cette réforme qu'il annonce en 1694 consiste à promouvoir au premier plan de la méditation métaphysique le problème devenu secondaire de l'étant dans son être, c'est-à-dire, dans la perspective traditionnelle dans laquelle demeure encore Leibniz, le problème de la « substance ». Pour la première fois dans la philosophie moderne Leibniz énonce sans ambages que c'est seulement d'une détermination préalable de la substance *in universo* que suivent les vérités primordiales, « y compris celles qui concernent Dieu ». Même la théologie suppose donc pour Leibniz l'explicitation d'une base ontologique dont il nous donne « quelque avant-goût » en révélant que la *notio virium seu virtutis, quam Germani vocant Krafft, Galli la force* apporte « une très grande lumière à la véritable notion de la substance en général ». Mais ce ne sera pourtant que vers la fin du siècle suivant que le projet qu'ébauche Leibniz sera repris et développé par Kant au cours d'une méditation qui dura plus de dix années et qui aboutit à radicaliser l'ontologie en lui donnant l'ampleur d'une *Critique de la raison pure*. Ce que Kant découvre et développe thématiquement c'est que ce qu'il nomme la « métaphysique dans son but final²³ », celle qui culmine dans la théologie, suppose à son tour comme préalable une « métaphysique de la métaphysique²⁴ » dans laquelle revient originalement au jour la problématique aristotélicienne de l'étant par où il est, rappelant ainsi, dit Heidegger, la question de l'être, autrement dit l'ontologie, « à une place centrale²⁵ ».

C'est un tel retour à la source qui fait l'impérissable jeunesse de la *Critique de la raison pure*. Là où Leibniz ne se préoccupait encore que de la détermination la plus universelle de l'étant comme tel, à laquelle répondait selon lui le concept de force, Kant approfondit la question jusqu'à se demander : d'où vient à l'étant qu'il recèle en lui la possibilité encore plus radicale de s'objecter à nous à la mesure d'une unique *expérience* dans laquelle puisse « trouver place tout rapport à lui de l'être ou non-être²⁶ ». S'objecter, c'est essentiellement offrir un visage.

22. *Philos. Schriften*, éd. Gerhardt, t. IV, pp. 468 à 470.

23. *Kritik der reinen Vernunft*, A 3, B 7 ; T.P., p. 35 ; cf. éd. Cassirer, t. VIII, p. 238.

24. *A Markus Herz*, éd. Cassirer, t. IX, p. 198.

25. *K.M.*, § 3.

26. *Kritik...*, A 110 ; T.P., pp. 123-124.

Platon disait : εἶδος, Kant dira : *Bild*. Nous avons coutume de traduire *Bild* par *image*. Mais si, comme dit Bossuet, l'image « dégénère toujours de la vivacité de l'original²⁷ », c'est là nous interdire dès le départ de comprendre en quoi pour Kant cette *subjectio sub adspectum* qu'est le *Bild* est cependant *exhibitio originaria*, et non pas seulement *derivativa*. *In ein Bild bringen, im Bilde entwerfen* ne signifient pas proposer une image de quelque chose, mais le présenter directement : *darstellen*. Le *Bild* kantien n'est pas plus image que l'εἶδος platonicien : il est sans arrière-plan la chose même dans l'épiphanie de sa présence, autrement dit comme *phénomène*. Ainsi l'ontologie critique n'est pas spéculation abstraite et si en un sens elle peut être comparée à cette étude élémentaire du langage qu'est la grammaire, elle est grammaire du « phénomène », c'est-à-dire de la parousie comme épiphanie de l'étant. Toutefois, se maintenir au niveau de cette herméneutique originelle par laquelle Kant, dit Heidegger, « se porte jusqu'à un dialogue immédiat avec Aristote et Platon », sera refusé à la philosophie kantienne. Le *Bild* qui venait si audacieusement de percer comme connaissance ontologique n'est lui-même qu'une forme de la *représentation* dont le foyer primordial est la conscience de soi. Ainsi dans la philosophie de Kant le moment grec de la présence, si pour la première fois depuis les Grecs il revient au premier plan de l'ontologie, c'est pour être tout aussitôt remis à sa place. Même la présence n'est là qu'au service du concept et comme une occasion pour lui de se manifester. L'étude du concept est l'affaire d'une *Logique*. C'est donc à la logique que reviendra finalement la première place. Nous ne nous étonnerons donc pas que, trente ans après la *Critique de la raison pure*, la dernière grande synthèse à laquelle ait donné lieu la métaphysique occidentale se présente sous le titre que Hegel lui donne de : *Wissenschaft der Logik*.

Ainsi l'équilibre onto-théologique de la *Métaphysique* d'Aristote, lui-même rompu au profit de la théologie jusqu'au renversement qui amène avec Kant l'ontologie à une place centrale, aboutit finalement à une subordination décisive de l'onto-théologie à la logique, si bien que la structure essentielle de la métaphysique occidentale n'est pas seulement onto-théologique, mais bel et bien, précise Heidegger, onto-théo-logique.

La *Logique*, Kant la divisait en *Analytique* et en *Dialectique*, suivant qu'elle suppose « en dehors d'elle²⁸ » un accueil préalable de l'objet pour la connaissance duquel elle donne des

27. *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 4.

28. *Kritik...*, A 60, B 85 ; T. P., p. 82 : « ... en dehors de la logique ».

règles ou qu'au contraire elle prétend se procurer son propre objet grâce aux seules règles de la pensée. Une telle prétention était selon lui toujours illusoire car il ne suffit pas à la connaissance « de ne pas se contredire elle-même pour être assurée de n'être pas en contradiction avec l'objet²⁹ ». Libre à chacun de se représenter sans nulle contradiction le monde comme fini ou infini, aussi bien dans sa totalité supposée achevée que dans sa division supposée exhaustive, il n'en résulte nullement que le monde à connaître soit l'un ou l'autre, bien qu'il y ait nécessairement un monde, sinon « il s'ensuivrait cette proposition absurde qu'il pourrait y avoir manifestation de quelque chose alors que rien ne se manifesterait³⁰ ». Cette situation insolite s'éclaire selon Kant par la possibilité pour les mêmes objets d'être considérés sous deux points de vue différents suivant qu'ils s'annoncent dans une intuition dont restent corrélatifs même les concepts qui les déterminent ou qu'au contraire ceux-ci demeurent privés de toute ouverture intuitive à ce dont ils sont les concepts. Sans nullement être impensables, les objets ainsi définis sont en eux-mêmes inconnaissables, car la connaissance suppose non seulement le concept mais aussi l'intuition qui dépend à son tour de la présence de l'objet. Une telle possibilité pour tout objet d'être défini aussi bien hors de toute intuition comme chose en soi qu'intuitivement comme phénomène pénètre ainsi à fond le concept même d'objet en général dont elle est à ce titre une propriété ontologique. Cette propriété ontologique de l'objet, ce n'est toutefois qu'à partir de la *métaphysique dans son but final*, autrement dit de la théologie, qu'elle s'éclaire pleinement, car elle n'intervient que pour garantir à celle-ci la possibilité jusqu'ici non fondée de se présenter comme une science rigoureuse. C'est dans le même climat, autrement dit dans l'ombre portée de la théologie, que l'ontologie kantienne, avec sa distinction dans l'objet en général de « deux côtés », ne tardera pas à devenir caduque. Pour Hegel en effet la résignation de Kant à n'avoir de l'absolu aucune connaissance n'est en philosophie qu'un épisode à surmonter. Devant la *Critique*, Hegel et, dans le même sens, Schelling vont réagir comme au siècle suivant Hilbert réagira devant l'*intuitionnisme* quand celui-ci se résigne à l'affaiblissement mathématique de l'alternative du vrai et du faux en faveur d'un *tertium datur*. Ils auraient pu dire de Kant comme Hilbert dira de ses adversaires : destituer la métaphysique de son droit à la connaissance absolue, c'est « ôter son

29. *Ibid.*, A 59, B 84 ; T. P., p. 81.

30. *Ibid.*, B XXVI-XXVII ; T. P., pp. 22-23.

télescope à l'astronome et au boxeur son poing³¹ ». De même que Zarathoustra aux yeux de Nietzsche « n'est au fond qu'un vieil athée³² », Kant, aux yeux de Hegel, n'est encore qu'un vieux sceptique. La métaphysique n'a donc pas à craindre de « commencer par Dieu » car elle est dans son fond « théologie et service divin ». Commencer par Dieu n'est cependant pas le produire, à la façon de la théologie vulgaire, *wie aus der Pistole*³³, mais au contraire le penser tel qu'il ne cesse de surmonter dialectiquement ce en quoi il n'est pas encore lui-même, bien que ce *pas encore* relève déjà de lui. La dialectique ainsi entendue n'est plus comme pour Kant une logique de l'apparence, elle n'est même pas seulement une logique de l'essence, elle est l'essence même de la vraie logique. La négation kantienne de tout accès métaphysique à l'absolu doit être à son tour niée, non pour en revenir à la situation antérieure comme si Kant n'avait pas existé, mais dans la mesure où Kant est lui-même « devenu trop vieux pour ses propres victoires³⁴ ». Ainsi Hegel n'amène la dialectique au centre que pour d'autant mieux centrer la métaphysique sur la conquête de l'absolu, la dialectique, comme « vie de Dieu », étant à son tour le plus haut triomphe de la *Logique* que Hegel va dès lors pouvoir définir comme « présentation de Dieu avant la création du monde et d'un esprit fini³⁵ ».

Ainsi se déploie l'idéalisme prétendu « allemand » dont le fond est qu'il ne rencontre l'être que dans l'horizon logique de la proposition dont il est devenu la copule. Telle n'était pas encore malgré les apparences la philosophie d'Aristote si ce qu'il y a en elle de plus déterminant est le dépassement dans l'être du catégorial par une autre pensée de l'être que la catégorie. Ce qui est selon Aristote n'est pas seulement le *καθ' οὗ* du *κατά τινος*, c'est-à-dire ce qui dans la proposition peut avoir exclusivement la fonction logique du sujet sans pouvoir exercer celle du prédicat, mais l'ἐνεργεία ὄν relativement au δυνάμει ὄν qui est moindrement étant que le premier. Dans l'optique de Kant au contraire, bien que le concept de substance contienne beaucoup plus que la « représentation logique du sujet », ce *plus* n'en relève pas moins à nouveau de la proposition en tant

31. Cité par J. Cavailles, *Méthode axiomatique et formalisme*, t. II (Hermann, 1938), p. 95.

32. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 1038.

33. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, éd. Hoffmeister (Leipzig, 1937), p. 26.

34. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I, Vom freien Tode.

35. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Introduction, *Jubiläumsausgabe* (Stuttgart, 1936), t. I, p. 46.

que « synthétique ». Tout changement abrite substantiellement en lui quelque chose de permanent dont ce qui change ne fait que déterminer l'existence. Il en résulte par exemple que dans la combustion du bois le poids de la fumée est mathématiquement égal à la différence entre le poids du bois brûlé et celui de la cendre qui reste. Dès lors le fondement du phénomène qu'une première proposition pose comme changeant est une seconde proposition qui lui impute *a priori* une permanence secrète en le pensant sous la catégorie de la substance dont le propre est de le déterminer « par rapport à l'une des fonctions logiques requises pour des jugements³⁶ ». Que le fond d'une telle détermination soit à son tour la « proposition *je pense* » comme « véhicule » des catégories³⁷, c'est ce qu'établit l'« approfondissement du pouvoir que nous nommons entendement³⁸ ». Hegel sur ce point est intégralement kantien. Il ne diffère de Kant que par son interprétation du *je pense*, qui pour lui ne signifie plus tout simplement que le sujet de la proposition est objectivement le prédicat dans un « jugement d'expérience », mais que l'expérience à son tour ne soutient l'épreuve de l'être que par la découverte du « sens positif de la négation rapportée à elle-même³⁹ ». Telle est la puissance de la nouvelle *Logique* qui devient par là l'*organon* que Kant ne voulait pas qu'elle fut quand il cherchait « en dehors d'elle » et dans l'intuition l'objet sans lequel les concepts seraient vides. La proposition spéculative au contraire n'a plus rien qui lui soit extérieur. Elle est la manifestation de l'absolu lui-même qu'elle *réfléchit* jusqu'à nous loin d'en *réfracter* seulement quelque chose, le laissant en lui-même hors de nos prises. C'est ainsi que le nom le plus propre de la métaphysique comme onto-théologie a bien pu devenir *Science de la logique*, celle-ci déterminant à la fois l'ultime profondeur de l'être et la manifestation la plus radieuse du divin.

La structure onto-théologique de la métaphysique n'est pas, répétons-le, structure originelle pour tout rapport de la pensée à l'être. Elle est première métamorphose d'une expérience dont elle provient. Nous avons tenté de surprendre l'avènement de cette métamorphose dans la philosophie de Platon et dans celle d'Aristote qui se définissent en effet par la mutation de la pensée de l'être en ontologie et de la pensée du divin en théologie. Avec Platon l'étude thématique du divin est encore exceptée de la philosophie entendue comme interprétation eidétique de l'être.

36. Kant, *Kritik...*, B 128 ; T. P., p. 106.

37. *Id.*, A 341, B 399 ; T. P., p. 278.

38. *Id.*, A XVI ; T. P., p. 8.

39. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, éd. cit., t. I, p. 675.

bien que la philosophie soit dite d'autre part *ὁμοίωσις θεῶ*⁴⁰, assimilation au divin. Mais devant le divin la dialectique de Platon hésite et son Socrate se voile encore. Quand il lui arrive de le nommer, il retrouve d'instinct la langue du mythe qui est la pudeur du *λόγος*. Le terme ultime de la conversion à laquelle nous engage la philosophie est explicitement non pas le divin mais le « Bien » qui, toit du monde comme monde des Idées, n'est pourtant nulle part identifié à Dieu. La théologie de Platon serait-elle donc la démiurgie du *Timée* qui précisément est un mythe ? Le philosophe ici paraît ne rien faire pour nous tirer d'embarras. Comme le déclare sans ambages M. Diès : « La lecture des dialogues de Platon laisse inévitablement dans notre esprit un certain malaise... Nous sommes portés à nous demander avec un peu d'impatience : quel est donc, dans tout cela, le Dieu de Platon⁴¹ ? » Mais la question ainsi posée « avec un peu d'impatience » ne voile-t-elle pas une question plus radicale, celle que Heidegger pour la première fois pose insolitement dans *Identität und Differenz* à propos justement de la structure onto-théologique de la métaphysique : *Wie kommt der Gott in die Philosophie*⁴² ? Comment est-il entré dans la philosophie, celui que les Grecs nommaient *ὁ θεός*, et dont les poètes, dit Platon, furent « auprès de nous les interprètes⁴³ » ? Il y est entré par la transformation en une question métaphysique de ce qui fut d'abord éprouvé comme la différence de l'être et de l'étant, autrement dit quand cette différence en vint à donner lieu à un abaissement de l'être jusqu'à une communauté au-delà même du genre, comme répondant complémentaiement à l'établissement dans l'étant d'un étagement de niveaux ou de « genres », à partir d'un premier niveau qui est celui du divin comme suprêmement étant. Ainsi commence le long blasphème au cours duquel Dieu sera substantifié, causalisé, moralisé, dialectisé, personnalisé et même existentialisé au fur et à mesure que se déploieront en doctrines philosophiques les différentes rubriques en *isme* qui jalonnent l'histoire de l'Occident.

C'est donc sur la base d'une mutation de l'être qu'a pris naissance le Dieu des philosophes qui, d'Aristote à Nietzsche, a déployé son règne jusqu'à la « mort de Dieu » autrement dit jusqu'à l'« avènement du nihilisme » qui est à son tour la « logique poussée à bout⁴⁴ » de toute l'histoire occidentale. Par là Nietzsche lui-même en revient à une *logique* comme terme

40. *Théétète*, 176 b.

41. A. Diès, *Autour de Platon* (Beauchesne, 1927), t. II, p. 555.

42. *I. D.*, p. 52.

43. *Ion*, 535 a.

44. *Der Wille zur Macht*, § 1007.

ultime de la question. Cette logique, fond unitairement commun de l'ontologie et de la théologie, Hegel se la représentait à la mesure d'une dialectique qui, une fois trouvé son « point de chute dans le temps », devient l'histoire. Pour Nietzsche la logique de l'histoire est plus « secrète » que la dialectique hégélienne, qui ne sort pas encore de la « routine paresseuse⁴⁵ » des antiques jugements de valeur. La vraie logique de l'histoire est que tout ce qui en son temps a permis à l'homme une exaltation de son propre type comporte un revers qui, en un autre temps, le retient onéreusement dans l'ornière du « jusqu'ici ». Elle répond ainsi à la structure « complexe » de la volonté de puissance qui est dans son fond aussi bien *escalade* que *maintien en état*. C'est à la lumière d'une telle logique que s'éclaire la métaphysique de Nietzsche comme corrélation ontothéologique de la volonté de puissance, en laquelle se manifeste « l'essence la plus intime de l'être » et de l'éternel retour de l'identique où encore une fois respandit, soleil du monde, la figure divine du véritablement étant. Quelque « anti-métaphysique » que se veuille la philosophie de Nietzsche, elle n'en demeure pas moins essentiellement métaphysique, appartenant même à cette époque de la métaphysique où la « sublimation du sacré⁴⁶ » suppose à son tour la découverte d'une nouvelle figure du λόγος, à savoir celle qui, dans le « pessimisme comme force » déploie toute « l'énergie de sa logique⁴⁷ », entendue à son tour comme trait fondamental de l'histoire. Une telle énergie, pour Nietzsche comme pour Hegel, est essentiellement négative. Seule la négation est capable de frayer « un nouveau chemin vers le oui⁴⁸ ». Ainsi entre la *Science de la logique* et le *Gai Savoir* la distance est beaucoup moins grande que ne le croient les imprudents.

La métaphysique ne se représente théologiquement son Dieu qu'à partir de l'ontologie qui est la logique de l'être, mais celle-ci à son tour ne reçoit l'impulsion qui l'anime que de la préoccupation voilée d'un ultime fondement de l'étant qui est en lui l'être-même porté à son comble, par opposition à l'étagement au-dessous de lui de ce qui est de niveau inférieur. Tel est le *cercle* de la métaphysique à l'intérieur duquel chacune des deux thèses qu'elle suppose est, par rapport à l'autre, déjà là. Un tel cercle repose à son tour dans la différence de l'être et de l'étant. Peut-être cependant cette différence est-elle plus que son interprétation métaphysique. Lorsque Parménide, devant l'ouverture

45. *Id.*, *Vorrede*, § 4.

46. *Id.*, § 977 : *Sancta sublimare*.

47. *Id.*, § 10.

48. *Id.*, § 1041.

en clairière de l'être dans l'étant, s'émerveille, il la salue comme cette ouverture, sans nullement encore se préoccuper d'un niveau ultime de l'étant. Même les dieux, c'est de l'être qu'ils sont et c'est de lui qu'ils apparaissent, sans qu'aucun d'eux ne le détermine culminativement. Plus originel que les dieux et leur divinité est le domaine où ils se manifestent selon qu'au « partage » ou « destin » (μοῖρα) de l'être appartient la possibilité non moins radicale du non-être et aussi que l'étant prenne le pas sur l'être. *Partage* est ainsi, dans le poème de Parménide, le nom le plus propre de la *Différence* dont la structure onto-théologique de la métaphysique n'est qu'une version dans laquelle ce qui lui est origine se retire au profit d'une exaltation de l'étant qui est déclin de l'être. Mais la métaphysique demeure mémoire du partage dont elle s'éloigne du fond des temps, au sens où l'écho qui se répercute en s'affaiblissant garde en lui la parole dont il n'est pourtant plus que l'écho.

Un exercice aujourd'hui en honneur s'intitule volontiers : *dépassement de la métaphysique*. Ce titre présomptueux signifie que la métaphysique ne serait aujourd'hui qu'une vieillerie périmée, autrement dit un antique point de vue dont à notre époque qui est celle des sciences nous n'aurions plus aucun besoin. Heidegger nous dit au contraire à ce propos : « On ne se défait pas de la métaphysique comme on change de point de vue⁴⁹. » Les sciences qui prétendent la supplanter ne sont en vérité que la métaphysique elle-même en tant que portée à son comble. Dans l'optique des sciences, l'être n'est en effet pas plus absent que le divin de la corrélation secrète où chacun des deux ne cesse de renvoyer à l'autre. Mais le premier n'y est plus que l'objet en tant qu'exhaustivement déterminable par le calcul qui le pénètre à fond. En lui plus rien ne fait obstacle à la domination de l'homme au point que Dieu, disait Husserl, devient par là un « concept-limite » que représente la figure de « l'homme infiniment lointain⁵⁰ ». L'interprétation de l'étant comme objet n'est même pas le dernier mot de l'étant dans son être corrélativement au Dieu que lui est l'homme à l'infini. L'étant comme objet, Nietzsche avait découvert qu'il n'est en vérité qu'un masque pour l'étant comme valeur, si l'Homme-Dieu est le Surhomme dont l'essence la plus intime est la volonté de puissance. C'est jusque-là, pensait-il, qu'il appartient à la philosophie enfin consciente de sa tâche de « déniaiser les savants⁵¹ » dont « la

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

50. *Ideen I* (1913), p. 157 et *Die Krisis der europäischen wissenschaften...* (La Haye, 1954), p. 67.

51. Nietzsche, éd. Kröner, t. XII, 1^{re} partie, § 32 ; en français dans le texte.

candeur confine encore à la stupidité⁵² », empêtrés qu'ils demeurent dans une prétendue « éthique de la science », comme s'ils savaient ce qu'ils disent par là. La science n'est nullement ce qu'elle croit qu'elle est, à savoir la victoire de l'esprit sur les préjugés qui l'accablent et le déshonorent. Elle est la dimension métaphysique du monde de la modernité dont la tâche est de tirer de l'homme un être supérieur à lui et qui n'existe pas encore bien qu'il s'annonce de partout comme le Dieu à venir. Plus puissante que la science est donc l'onto-théologie qu'elle recèle à son insu et qui l'entraîne sans que nul ne puisse savoir jusqu'où, autrement dit, destin de l'être, la métaphysique elle-même.

Une tentative de dépassement de la métaphysique, moins naïve que celle à laquelle prétendent les sciences, fut, au début des Temps modernes, de déjouer la souveraineté, sur l'être, de la logique en l'éprouvant et en le disant, dans son rapport à Dieu, comme « sensible au cœur ». A cette tentative demeure attaché le nom de Pascal qui veut, contre Descartes, préserver Dieu d'entrer dans la philosophie, car celle-ci « ne vaut pas une heure de peine ». Le Dieu « sensible au cœur » serait même celui de la religion chrétienne qui nous « instruit » moins qu'elle ne nous « échauffe », parlant au cœur et non à la raison. Cette langue du cœur est pour Pascal la foi dont Descartes à ses yeux s'était écarté jusqu'à perdre son âme en prétendant philosopher sans l'aide de la foi. Mais Descartes philosophant n'est pas moins que Pascal homme de foi si pour lui comme pour Pascal la vérité est certitude. Même quand il regarde à nouveau du côté de « ce que cherchent les Grecs » c'est dans le langage de la foi que déjà il se l'explique, tant ce langage est devenu, même en philosophie, canonique. Ainsi : « J'ai sous les yeux un morceau de cire » revient à dire selon Descartes : « Il m'est donné à croire que j'ai un morceau de cire devant moi. » Bien sûr je n'en suis pas encore certain, car c'est peut-être un rêve. Peut-être même un malin génie se joue-t-il de moi. Qu'aurait pensé Platon d'un tel discours ? Sa stupeur eut été sans nul doute à son comble. Mais Platon n'avait pas eu le privilège de passer comme Descartes par l'école de la foi. Quoiqu'il en soit, il est remarquable que, quand la philosophie renaît de ses cendres, c'est-à-dire quand Descartes se préoccupe à nouveau, comme les Grecs, de la dimension dans laquelle l'étant nous est présent, cette proximité n'est elle-même hors de doute que dans la certitude comme *firma et immutabilis persuasio*⁵³, celle-ci ayant son foyer dans l'inté-

52. Nietzsche, éd. Kröner, t. XIII, § 66.

53. Descartes, A. T., VII, 145.

riorité de la conscience au prix de quoi la chose dont elle est certitude n'est que de rang second. Par là, loin d'exclure la foi de son projet philosophique, Descartes l'y radicalise bien plutôt. Mais alors nul n'est plus cartésien que Pascal, à ceci près que le « sentiment du cœur » ouvre au consentement de chacun à soi-même un horizon encore inapparent à la *cogitatio* qui, hors du sentiment, serait même inexperte en géométrie. Ainsi l'opposition de Pascal à Descartes n'est que de premier plan et, même si « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point », il y va, dans un cas comme dans l'autre, de la seule immanence de l'homme axé sur lui-même comme règle ultime de la vérité. Un tel recours à l'immanence fixera le principe de la philosophie moderne en tant que métaphysique de la subjectivité. Pascal lui appartient tout autant que Descartes, comme lui appartiendra Kierkegaard qui ne « dame le pion à Hegel ⁵⁴ » qu'en apparence, s'il se meut lui aussi dans l'horizon de la subjectivité. Nul déplacement de frontières dans un domaine partout présupposé ne saurait définir une transformation radicale. Il n'aboutit en fin de compte qu'à restituer et par là même à confirmer ce que vainement il prétend dépasser.

La métaphysique n'est pas un point de vue. Encore moins, comme certains amis du genre humain se plaisent à l'imaginer, une mystification. « La rigueur d'aucune science », disait Heidegger en 1929, « n'égale le sérieux de la métaphysique ⁵⁵ ». Elle est en effet, précise-t-il en 1946, « une phase privilégiée du destin de l'être, la seule qui se soit laissée jusqu'ici embrasser du regard ⁵⁶ ». Le destin de l'être qu'est la métaphysique, ajoute-t-il encore en 1950, même pensé comme déclin, « n'est pourtant pas une carence, mais le plus riche et le plus ample avènement dans lequel c'est l'histoire occidentale du monde qui se porte au-devant de la décision ⁵⁷ ».

54. *La Répétition*, éd. Alcan 1933, tr. Tisseau, p. 26.

55. *W. M. ?*, p. 38.

56. *Brief*, p. 88.

57. *Hzw.*, p. 336.

PHILOSOPHIE ET SCIENCE

La question posée est celle de l'irréductibilité ou non de l'une à l'autre, et de la rencontre possible de la science et de la philosophie, la science ayant historiquement interpellé le philosophe, c'est-à-dire l'ayant sommé de s'apercevoir qu'elle pourrait bien devenir dérangeante pour l'autonomie de l'entreprise philosophique. Soit. Mais d'autre part le fondateur du socialisme comme *scientifique* écrivait à son père, au terme de ses études juridiques, qu'il lui était « à nouveau devenu clair que, sans philosophie, il n'y a pas de moyen d'aboutir ». Voilà donc le monde à l'envers, car c'est cette fois la philosophie qui interpelle l'apprenti savant. Dans ce jeu d'interpellations, la question qui se pose est donc dès le départ : qui au juste interpelle qui et à quel titre ? Au sujet de quoi et à partir d'où ? Une telle question, il est, à mon avis, impossible de l'aborder abstraction faite de son histoire. C'est pourquoi cet exposé sera beaucoup plus narratif que dogmatique. Et là, il nous faut nécessairement partir de la source, c'est-à-dire de ce monde où, sous le nom d' *ἐπιστήμη* et de *μάθημα*, apparaît quelque chose dont le décalque verbal, dans les langues modernes, sera épistémologie et mathématique. C'est bien de la science qu'il s'agit. Mais elle est, d'autre part, ce que recherche la philosophie elle-même qui est *ἡ ἐπιστήμη ζητούμενη*. Interrogeons-nous donc sur les deux vocables canoniques que nous venons de prononcer.

Pour les Grecs, *ἡ ἐπιστήμη* peut être *μάθημα* — ou plutôt porter sur des *μαθήματα*. Mais il peut aussi y avoir *ἐπιστήμη* sans qu'il y ait *μάθημα*. Car, dit Platon¹, les choses *περὶ ὧν*

1. Lettre VII.

ἐγὼ σπουδάζω — au sujet desquelles je déploie, moi, mes entreprises : c'est quelque chose de tel qu'il est ῥητὸν οὐδαμῶς ὡς ἄλλα μαθήματα — en aucune manière thématizable comme tout le reste de ce que l'on peut apprendre — mais tel aussi que « comme du feu étincelant jaillit de la lumière, de même, et soudain, cela apparaît devant nous pour ne plus se nourrir que de soi ». Pour qu'ait lieu ce jaillissement, il faut de l'attention, de la patience, c'est-à-dire qu'à plusieurs on demeure ensemble à *se tenir autour* de ce qui est en question. Ainsi seulement on arrive à ce qui peut fonder tout le reste, qui, de son côté, peut aider « pro-pédeutiquement » à en arriver jusque-là. Entre le savoir et les sciences, il y a donc un *cercle*. Non pas un cercle *vicieux*, mais au contraire un cercle *salutaire* qui ne descend du savoir aux sciences qu'en remontant des sciences au savoir. C'est cela, la véritable « épistémologie ». Une science, prise pour elle-même, reste toujours au-dessous du savoir. Son point de départ est toujours ὑπόθετον. Il reste *en dessous*, donc hors des prises de l'apprentissage qu'il permet. Non pas hypothétique au sens moderne, c'est-à-dire au sens où l'on parle de systèmes hypothético-déductifs — mais au sens grec, c'est-à-dire au sens où la lumière inaperçue du soleil est « hypothétique » à la lumière de la lune, dans la mesure où la lumière de la lune est, dit Parménide, ἀλλότριον φῶς, *lumière d'ailleurs*. C'est pourquoi, aux yeux de Platon, les mathématiciens, y compris Théodore et Théétète, ne sont encore que des *Sélénites*. Car ils se contentent de l'ὑπόθετον, c'est-à-dire d'une *thèse* qui comporte encore de l'ὑπό, de l'en-dessous. Stendhal disait : « Mon enthousiasme pour les mathématiques avait peut-être eu pour base principale mon horreur pour l'hypocrisie. » Il parle ici comme Descartes, écrivant en 1638, des mathématiques, à Morin : « Il est plus probable qu'elles doivent m'avoir appris à découvrir la vérité qu'à la déguiser². » Rien n'est moins platonicien ! Non que les mathématiques, pour Platon, apprennent à « déguiser ». Mais elles ne suffisent pas à « découvrir ». Elles laissent la pensée dans un clair-obscur proprement *lunaire* qui est leur éclairage propre. Cet éclairage lunaire vaut mieux que la fantasmagorie dont se repaissent les prisonniers de la caverne, mais il ne suffit pas au philosophe d'échanger une prison pour une autre. C'est ainsi que l'ἐπιστήμη est bel et bien méta-mathématique. Car, dit Platon, μετὰ ταῦτα³ — même *après* s'être exercée aux mathématiques, reste encore à s'élever jusqu'à une lumière plus haute.

2. A. T., II, 201.

3. *Rép.*, 516 b.

L'événement le plus extraordinaire de l'histoire de la pensée est ici le prodigieux renversement qui, sous l'invocation de Platon, institue en prolégomène de la science ce qui, pour Platon, n'était cependant encore qu'un degré inférieur du savoir, à savoir *les* ou plutôt *la* mathématique. Le virage qui s'annonce de loin s'effectue thématiquement avec Galilée. C'est lui qui a « rompu la glace », dit Leibniz. Impossible, dit Galilée, de comprendre un seul mot à ce que nous dit la nature, si l'on n'entend pas la langue qu'elle nous parle : elle nous parle, en effet, *in lingua matematica*. Galilée écrit cela dans son *Saggiatore* de 1623, c'est-à-dire quatorze ans avant le *Discours de la méthode* qui dit la même chose, non plus en italien, mais en français. Pour Aristote, la science de la nature, qui est *philosophie seconde*, suppose une *philosophie première*. Or Galilée dit le plus clairement du monde que la philosophie première de la physique, c'est la mathématique. Avec Aristote, la nature parle la langue de l'ἐνέργεια telle qu'elle suppose le dédoublement hylémorphique de l'εἶδος, platonicien. Maintenant, elle parle mathématique. Sa douce langue natale, c'est même, dira Descartes, l'algèbre plus que la géométrie⁴, car l'algèbre est finalement la langue universelle des mathématiques. Descartes, bien sûr, n'est pas si clair. Il y a pas mal de distance entre son projet et la réalisation qu'il en fait. Pour ce qui est des réalisations, il reste plus proche de Bacon qu'il ne préfigure Newton et les *Principes de la philosophie*, cela reste un peu la Cour des miracles. Pascal, dans ce domaine comme dans quelques autres, est certainement plus lucide. Mais, comme dira Valéry, c'est Descartes qui a « battu le tambour⁵ ». Ce tambour battant au son duquel la science moderne ne cesse d'avancer, c'est le *Discours de la méthode*.

Méthode. Voilà un mot sur lequel il est permis de rêver, c'est-à-dire de méditer. La méthode n'a évidemment rien de nouveau. Le mot *méthode*, on le lit bien souvent dans Platon, et, après lui dans Aristote. Avant Platon, non. Est-il donc l'inventeur de la chose ? Peut-être. Avant lui, on ne lisait, dans le poème de Parménide, que ὁδός — pas encore μέθοδος. Mais ce que le mot dit à Platon n'est pas du tout ce que le même mot, traduit du grec, dit à Descartes. Les mêmes mots ne veulent pas toujours dire les mêmes choses. Dans la méthode, il y a *poursuite*. C'est donc une manière de s'y prendre. Mais comment Platon s'y prend-il — du moins pour les choses importantes qui ne se laissent pas thématiser comme celles que l'on peut apprendre ? Il nous le dit dans *Phèdre*⁶ : μεγάλων ἕνεκα περιπέτον.

4. *Entretien avec Burman*, éd. Boivin, p. 122.

5. *Tel quel*, II, p. 20.

6. 274 a.

Quand la chose est d'importance, il faut *tourner autour*. Sinon, tout s'effondre. Celui qui *fonce* ne rencontre plus rien. D'où les *longueurs* et les *circuits* que ses auditeurs reprochent à Platon. Ce n'est pas lui qui chercherait à court-circuiter ce qui est à penser. Les circuits de Platon sont cependant des cercles de plus en plus *petits*, donc qui *serrent* la chose de plus en plus près, au sens où, dit-il, les chasseurs, il leur faut « cerner le buisson en faisant cercle autour » — *θάμνον κύκλω περιστάσθαι*⁷ — pour que le gibier ne leur échappe pas sans qu'ils s'en aperçoivent. Pour cela, il est mieux d'être à *plusieurs* et en *dialogue*. Le chasseur solitaire risque d'être feinté par le gibier fuyant. C'est donc le dialogue et sa *συνουσία*, la manière dont on y est ensemble, qui décrit les cercles qu'il faut *περι τὸ πρᾶγμα αὐτό* — *autour* de l'affaire telle qu'elle est en question. Dire de quelqu'un qu'il ne cesse de tourner autour, c'est dire qu'il platonise. C'est ainsi que Cézanne a tourné toute sa vie autour de la peinture de Cézanne. Avec Descartes, ce n'est plus du tout la même chose. La méthode ne tourne plus autour de la chose en resserrant ses cercles : elle avance par ordre depuis les objets les plus simples et les plus aisés à connaître jusqu'à la connaissance des plus composés ; supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. Ainsi, dit Descartes, l'équation du second degré n'est que le produit de deux équations du premier degré, et ainsi « jusques à l'infini », de sorte « qu'il m'ennuie déjà d'en tant écrire ». Dès lors, « la méthode dont je me sers », comme il dit aussi, est bien différente de la méthode de Platon. En elle, le mouvement qui va de l'avant remplace la station pensive de l'entendement et son approche méditative. Mais, en 1637, il n'y a plus de temps à perdre, si la tâche de la philosophie est de rendre l'homme « maître et possesseur de la nature ».

Ainsi va Descartes — *auf sein Ziel verschossen*, dira Husserl dans la *Krisis* —, « tout entier à son propre but ». Il va même, ajoute-t-il, si vite que, brûlant les étapes, il bâcle à peu de frais une métaphysique consternante. Mais il était pourtant sur la bonne voie. L'essentiel, continue Husserl, est de le désengoncer de ce « psychologisme transcendantal » qui est le contresens de sa pensée. Kant a déjà bien œuvré en ce sens. Mais il est lui-même resté engoncé dans un psychologisme de son cru⁸ qui ne vaut finalement guère mieux que celui de Descartes. Passant aussi bravement sous silence Hegel et Nietzsche que le fait, exactement la même année, Bergson, Husserl, en 1907, se

7. *Rép.*, 432 b.

8. Husserl, *L. U.*, t. I, p. 93, n. 2.

donne pour tâche d'écrire la vraie critique de la raison, c'est-à-dire de reprendre tout le travail de Kant. Cela s'appelle : *Cinq leçons sur la phénoménologie*. Ce sont ces cinq leçons qui constituent la transition des *Logische Untersuchungen* de 1900 aux *Ideen* de 1913, et préparent de loin la *Logique* de 1927, sur laquelle les agrégatifs d'aujourd'hui parfois se font les dents comme ils peuvent, à moins qu'ils ne les y laissent.

Mais quel est le but de Husserl ? *Fonder la science*, bien sûr, comme Descartes ou comme Kant. Car la science nous interpelle. Kant aussi, elle l'interpellait, bien qu'il ne participât déjà que marginalement à ses progrès. Descartes, au contraire, c'est d'une manière beaucoup plus directe qu'il est interpellé. Il se demande : qu'est-ce que la science ? — comme Cézanne : qu'est-ce que la peinture ? Descartes médite son propre métier, dans lequel il pense qu'il excelle. Il exagérerait, dira Leibniz : dans le métier, Fermat et Pascal étaient plus forts que lui. C'est seulement comme fondateur que Descartes les surpasse. En quoi ? En ce que c'est lui qui dégage l'*inconcussum* dont le développement est la solidité de la science. Cet *inconcussum*, c'est l'*ego cogito*. Science, en effet, il n'y a que de tout ce qui peut tomber *sub cogitationem*. Or, une telle solidité est *intrinsèque*. L'*ego cogito* n'est donc pas, comme le croyait pourtant Descartes, une chose plus solide que les autres. Il y a, à vrai dire, en lui une double solidité : celle d'une chose que la méthode amène au premier rang comme plus immédiatement solide que les autres : la *res cogitans*, et une autre qui est la solidité de la méthode elle-même. Car si l'*ego cogito* n'était qu'une chose qui serait méthodiquement première, comment pourrait-il fonder la méthode ? Tel est le fond inaperçu de l'accusation portée contre Descartes, de *cercle*, ce cercle n'étant devenu visible à ses contemporains que dans le rapport du *cogito* comme chose, à Dieu comme chose plus essentielle que la *res cogitans* elle-même. En réalité, le « cercle cartésien » est bien plus encerclant qu'un tel rapport, et c'est bien en deçà de lui que Kant *désencercle* Descartes, et que Husserl améliore le désencerclement kantien. L'amélioration est à la mesure de la différence qui sépare la *construction* (kantienne) de la *constitution* (husserlienne).

La faiblesse de Descartes, selon Kant et Husserl, est que la première condition éclipse la deuxième, autrement dit que la solidité de la *chose* éclipse encore pour lui la solidité de la *méthode*. Ce qu'a de solide la méthode repose bien sur l'*ego cogito*, mais tout autrement que sur une chose plus chosiquement solide que les autres. La méthode, en effet, c'est bien l'*ego cogito*, mais dans son occupation propre, qui est de ne « s'adresser la parole qu'à lui-même ». Hegel dira : dans ce « colloque avec lui-même » au sein duquel, « ayant l'air de

s'occuper d'autre chose, il ne s'occupe cependant que de lui-même ». C'est, en effet, *se solum alloquendo*, ne s'adressant qu'à lui-même, qu'il rencontre, plus originellement que quoi que ce soit d'autre, l'injonction de *conduire par ordre* ses pensées. La méthode, c'est la pensée elle-même *in se conversa*, retournée de ses objets jusqu'à elle-même, au point que c'est seulement dans ce retournement jusqu'à elle-même qu'ils lui apparaissent objectivement, et non plus fantastiquement, au sens où l'idée « fantastique » du soleil, c'est-à-dire telle qu'elle est seulement « peinte en la fantaisie », peut apparaître. Comment passe-t-on de la fantaisie au savoir ? Non pas tourné vers la chose et en la regardant mieux, mais bien : se retournant vers soi-même pour, de là, pouvoir dire en retour à la chose : tu n'es pas autre chose que — *nihil aliud quam*. Ainsi le célèbre morceau de cire est : *nihil aliud quam extensum quid, flexibile, mutabile*. Spinoza, développant la pensée de Descartes, dira très bien de la méthode qu'elle est essentiellement *cognitio reflexiva* : connaissance retournée, ré-fléchie sur elle-même. La ré-flexion n'est pas ici un accident de la pensée, mais le rapport qui la porte à l'objet. C'est ré-flexivement que nous pensons le soleil *ex rationibus Astro-nomiæ*. Moins *ex Astronomia* que *ex mente ad seipsam conversa*. Pourquoi, demandait-on à Galilée, posez-vous que, tout obstacle étant écarté, le corps en mouvement sur un plan continue son mouvement ? Réponse : *mente concipio*. Je le conçois tel, dira Descartes, *cogitando*, c'est-à-dire *me solum alloquendo*, bien que l'on ne puisse jamais rien voir de tel. Je le conçois comme je conçois égale à deux droits la somme des angles du triangle qui n'est jamais égale à deux droits dans les triangles qu'on peut voir. Il y a ainsi, dans la réflexivité de l'*ego cogito*, une force impulsive et propulsive qui, arc-boutée sur elle-même, fonde une marche en avant qui ne doit plus rien à rien d'extérieur. C'est cela la *méthode*, non plus au sens platonicien où la $\psi\upsilon\chi\eta$, dans l'orbe de la chose, en tente l'approche, mais au sens moderne où le premier pas est déjà *initium pergendi*, initiative de continuation, de telle sorte qu'en fin de compte « il n'est plus rien, dit Hegel dans son *Discours de Berlin*, qui puisse se soustraire à la puissance de l'Esprit ».

L'avènement de la science moderne est ce retournement sur soi de l'idée de méthode. C'est pourquoi Hegel définira la méthode non pas comme un « simple moyen d'acquérir une connaissance⁹ », mais comme « l'âme immanente du contenu lui-même ». Il n'est, dit-il, « nul objet doué d'une nature qui ne soit celle de la méthode, nul objet qui n'en soit transi ». Et

9. *Science de la logique* (éd. Aubier), II, 551.

Nietzsche notera vers 1888 : « Ce qui distingue le XIX^e siècle, ce n'est pas le triomphe des sciences, mais le triomphe sur les sciences de la *méthode* scientifique¹⁰. » Nietzsche fait ici écho à Pascal : « Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses¹¹. » La différence est que, pour Pascal, cette recherche de la recherche était le fond du « divertissement », et c'est un fait que Pascal géomètre avait plus de goût pour les *problèmes* que pour les *méthodes*. C'est précisément en quoi il étonnera Leibniz pour qui, au contraire, la méthode qui, dit-il, demeure chez Pascal « bornée¹² », est plus essentielle que le problème. Ce que je désire le plus, écrit-il au grand-duc de Hanovre (1679), « c'est... de donner plutôt des méthodes que des solutions de problèmes, puisqu'une seule méthode comprend une infinité de solutions¹³ ».

Le primat de la méthode sur la science, reconnu par Nietzsche comme un signe des temps nous le vivons si naïvement qu'il nous paraît aller de soi. Tout au plus voyons-nous en lui le résultat d'un long progrès. Le mot progrès signifie : réussite de plus en plus haute sur la base d'une lancée antérieure. Cette lancée suppose elle-même un coup d'envoi. Tel fut, dit Husserl, le coup d'envoi grec. « L'Europe spirituelle a un pays de naissance... c'est chez les Grecs, que la *theoretische Einstellung* a son origine historique — à savoir le *θαυμάζειν*, auquel les Grands de la première culmination historique de la philosophie grecque, Platon et Aristote, ramenaient l'origine de la philosophie¹⁴. » Ainsi parlait Husserl en mai 1935 dans les conférences qu'à cette date il faisait à Vienne. Le revers de la médaille, ajoute-t-il, est tout simplement que, sur la lancée grecque, nous avons tellement, « nous autres, les sujets », autrement dit les « fonctionnaires de l'humanité », recouvert le monde d'un « revêtement de concepts », que nous en avons perdu le sens du « monde de la vie ». D'où, dit-il, retrouvant comme d'instinct le mot même de Freud qu'il ne connaît pourtant pas, un certain « malaise¹⁵ » dans la culture. Mais ce n'est qu'un incident de parcours. Pour surmonter ce malaise, il faut apprendre à nous déshelléniser, sans cependant aller trop loin, car alors ce serait redevenir sauvages. Ensauvageons-nous donc, mais, comme disait Descartes à Chanut, « avec mesure et discrétion » — car il faut veiller à ne pas payer trop cher le bien que l'on ne peut se procurer sans un minimum de risques.

10. *Der Wille zur Macht*, § 466.

11. *Pensées* (éd. Brunschvicg), § 135.

12. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, p. 98.

13. *Philosophische Schriften*, éd. Gerhardt, t. VII, p. 25.

14. *Die Krisis...*, p. 331.

15. *Id.*, p. 55.

Tel est, ni plus ni moins, le sens de la célèbre *Krisis* qui traite de la crise des sciences européennes et qui sera le fil conducteur de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, dont le projet est de retrouver « au-dessous du sujet pensant » le « génie perceptif » qui le porte, et sans qui il ne serait rien.

Si les choses étaient aussi simples que le dit Husserl, il n'y aurait pas à s'émouvoir beaucoup. Il n'y aurait, avec Merleau-Ponty, qu'à restituer au monde du *cogito* le sens du « paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière¹⁶ ». De savants que nous sommes devenus, redeviendons paysagistes. La psychologie de la forme nous y aidera, avec aussi la pêche à la ligne, la peinture de Cézanne, et tant soit peu d'existentialisme. Mais les choses sont-elles vraiment si simples ?

Il se pourrait, en effet, que le coup d'envoi grec, origine de la lancée sur laquelle, présentement, nous sommes, ne soit nullement ce saut à pieds joints du *monde de la vie* dans un *monde de la science*, mais l'apparition d'un monde de la science au sein d'un monde qui ne fut jamais le monde de la vie, ou, comme on dit aujourd'hui à partir de Husserl et à travers Merleau-Ponty, celui de la « pensée sauvage ». Ce n'est quand même pas parce qu'elles baigneraient dans un prétendu « monde de la vie » que l'*Illiade* et l'*Odyssée* continuent à nous concerner en franchissant les siècles. Les lire « à la sauvage » au sens où Darius Milhaud, mettant en musique quelques contresens de Claudel, parlait du « cannibalisme » d'Eschyle, c'est peut-être errer gravement. N'empêche qu'il s'est produit en Grèce un phénomène étrange : la tentative de dire l'apparition des choses à partir du foyer même de cette apparition. Le mot-clef, c'est-à-dire l'énigme de la pensée grecque, à savoir dans Parménide le participe *éόν*, nomme à la fois l'apparition des choses *et* ce foyer d'apparition. Dans la parole brève d'Héraclite, cela se dit en une juxtaposition redoutable. "Εν - Πάντα, Un-Tout. Rien de tel ni dans l'*Illiade*, ni dans l'*Odyssée*, ni dans Sapho, ni dans Pindare. Et cependant cette parole brève va, elle aussi, traverser les âges en un voyage au cours duquel elle ne cesse de *se transformer* sans toutefois *sortir d'elle-même*, et jusqu'à devenir le « triomphe de la méthode scientifique sur la science » où Nietzsche voit le trait distinctif du temps présent.

Le moment le plus décisif de cet avènement est, nous l'avons dit, celui où la philosophie libère scientifiquement la physique à la faveur d'un projet mathématique de la nature. Car c'est en *philosophe* et non en *physicien* que Galilée procède ici. Mais

16. *Phénoménologie de la perception*, p. III.

alors, c'est la bride sur le cou ! Et c'est à pas de géant que progresse la physique ainsi mathématisée dans son principe. Exactement à la même époque, Descartes recueille ce déchaînement en le réduisant au colloque incessant de la pensée avec elle-même. Galilée n'était pas allé jusque-là. Peut-être était-il allé *plus loin* dans son estimation du rapport de la physique aux mathématiques, pour lequel il ne s'embarassait pas de métaphores mécanistes. Mais enfin l'idée d'une fondation philosophique des sciences ne fait jamais que repuiser à la source cartésienne, à condition, bien sûr, de comprendre la philosophie de Kant, celle aussi de Hegel et de Nietzsche, comme autant de figures de cette « répétition ». Toutefois, en ce point précis, se produit un étrange enchevêtrement. La connaissance telle qu'elle se déploie sous nos yeux paraît dans son fond ne plus faire qu'un avec autre chose que les Grecs ne situaient nullement au centre du connaître, à savoir la *puissance*. Que le savoir donne de la puissance n'était, semble-t-il, pour eux, rien d'essentiel. Archimède, dit-on, ne répondait que mollement aux instances du roi Hiéron qui lui demandait de tirer de ses mathématiques des machines de guerre... Non que les Grecs aient jamais dédaigné la domination et la puissance. « Il nous est impossible de contrôler d'avance jusqu'où nous voulons garder l'initiative », disait, dans Thucydide, Alcibiade aux Athéniens. Rien n'était pourtant plus étranger aux Grecs que l'aphorisme de Bacon dans le *Novum Organum* : *scientia et potentia humana in unum coincidunt*. Ce rêve, longtemps couvé dans la *magie*, non dans la *philosophie*, devient pourtant philosophique quand Bacon propose une *expurgatio vocabuli magiæ*¹⁷. Et si Descartes, dans le *Discours*, exclut des « occupations des hommes purement hommes » les « impostures d'un magicien », c'est seulement, écrit-il à Mersenne en 1640, parce qu'elles ne sont « bonnes que pour se faire admirer par les ignorants¹⁸ ». Il y a même, dit-il, « dans les mathématiques, une partie que je nomme la science des miracles¹⁹ », et il indique dans *les Météores* comment, par un jeu de fontaines, on peut produire artificiellement l'irisation de l'arc-en-ciel ou, par des jeux de miroirs, renverser la marche du soleil²⁰. Là, il rejoint tout simplement la curiosité amusée des Grecs pour les phénomènes mécaniques, celle qu'illustre par exemple la « boule d'Héron » qui est, au premier siècle de notre ère, le prototype de la machine à vapeur ou du moins de la turbine. « Physique d'illusionnistes », disait M. Lalande²¹. Mais

17. *De dignitate*, III, 5.

18. A. T., III, 120.

19. A. T., I, 21.

20. A. T., X, 216.

21. *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, p. 25.

la physique de Descartes va plus loin que l'illusionnisme. D'autant plus qu'elle demeure davantage la vraie magie, comme l'atteste l'épithaphe composée pour Descartes par son ami Chanut (*sinistra facies monumenti*) :

*Et in otiiis hibernis Naturæ mysteria componens cum legibus
Matheseos*

*Utriusque arcana eadem clavi reserari posse
Ausus est sperare*

« et dans les loisirs de l'hiver rapprochant les mystères de la Nature et les lois de la Mathématique, il osa espérer ouvrir avec la même clé les arcanes de l'une et de l'autre ».

Cette épithaphe de Descartes est beaucoup plus qu'un morceau de littérature. Elle est elle-même un monument historique. Elle correspond point par point à ce que Bacon nommait : *expurgatio vocabuli magiæ*. C'est donc bien en climat de magie, c'est-à-dire de désir de puissance, que se produit en Occident l'avènement de la science comme projet mathématique de la nature. Même la science de Descartes ne cesse de rôder autour de la magie dont elle dénonce l'imposture, mais non pas l'ambition, dans la mesure où son but est de faire de l'« homme purement homme » le « maître et possesseur de la nature ».

La divulgation par Bacon d'un secret de coïncidence entre la science et la puissance n'a jamais beaucoup sollicité la méditation des philosophes, qui la prennent plutôt comme allant de soi. On peut dire cependant qu'avant même Descartes c'est avec Galilée, qui n'est que de trois ans le cadet de Bacon, que l'avènement d'un projet mathématique de la nature fixe l'essentiel d'un nouveau climat. Non que Galilée ait formellement repris à son compte le programme de Bacon, comme le fera au contraire Descartes. Si, en effet, le goût de Galilée le portait volontiers vers les inventions pratiques, qu'il s'agisse des lunettes ou du thermomètre, c'est en spéculatif qu'il parle le plus souvent. Ce qu'il revendique avant tout, c'est, en physique, le droit de formuler, comme il dit, *in lingua mathematica* les propositions pour lesquelles il inventera les dispositifs qui en permettront la vérification expérimentale. L'essentiel est pour lui, comme pour Aristote, de σώζειν τὰ φαινόμενα, « sauver les phénomènes », qu'il nomme parfois *symptomata*, en demandant aux mathématiques les conditions d'une herméneutique nouvelle de la nature entière. Écoutons-le parler quelques années après sa condamnation, et à la faveur d'une traduction nécessairement inégale à son beau latin : « Du sujet le plus antique nous allons promouvoir une science toute nouvelle. Rien peut-être n'est plus ancien dans la nature que le mouvement et, à son sujet, on trouve, écrits par les philosophes, des volumes aussi nombreux qu'ils ont d'ampleur : celles de ses manifestations cependant qui, en

grand nombre et dignes d'être sues, résident en lui, jusqu'ici inobservées et non encore mises en lumière, c'est ma tâche de les découvrir²². » C'est, dira Heidegger, dans un séminaire qu'il dirigeait en 1950-51, aussi bien dit que profondément pensé. Et, cependant, le projet mathématique de la nature, ce projet si audacieusement spéculatif, dont il est l'initiateur, est-il vraiment, selon le mot de Zarathoustra, *unbefleckt*, « immaculé » ? Peut-il, en effet, y avoir une « connaissance immaculée²³ » ? N'est-elle pas plutôt l'éternelle illusion du clair de lune ? Car il y a bel et bien dans la lune un « moine libidineux qui louche vers la terre et toutes les joies des amants ». Il n'y a de connaissance immaculée que pour des yeux ivres du clair de lune. Il n'y a pas de connaissance immaculée. Osez donc croire en vous-mêmes, ajoute Zarathoustra, et avouez que l'aiguillon secret de votre spéculation, c'est, comme le dit si cavalièrement Descartes, de devenir enfin « maîtres et possesseurs de la nature ».

De telles paroles ne sont pas possibles en tout temps, mais seulement en un temps qui est celui dont le trait décisif est moins le triomphe de la science que celui de la méthode scientifique sur la science. A peine d'ailleurs sont-elles prononcées que Descartes s'en excuse en minimisant ce qu'il vient de dire. Au fond, le but de la maîtrise et possession dont il proclame l'actualité, c'est finalement « la plus haute et la plus parfaite morale ». Tout au plus ajoutera-t-il que l'invention des mécaniques peut beaucoup servir « tant à contenter les curieux qu'à faciliter tous les arts et diminuer le travail des hommes ». Voilà Descartes pris en flagrant délit de *belle âme*, ou plutôt, pour parler comme Nietzsche, de dévotion à Circé, la morale ayant toujours été la « Circé des philosophes ». La réponse de Nietzsche à Descartes n'en est que plus symptomatique :

« Cette parabole, c'est à vous que la destine, cafards à l'âme sensible, à vous, dont le savoir se veut pureté ! Moi, je vous appelle : libidineux.

Vous aussi vous aimez la terre et les choses terrestres : je vous ai bien devinés. Mais il y a, dans votre amour, honte et mauvaise conscience. vous ressemblez à la lune !

... Eh oui, à la lune en maraude sur les toits, rôdant autour des fenêtres mi-closes, d'un pas feutré que n'accompagne aucun cliquetis d'éperons, à la manière des chats, déloyalement ».

Comme Descartes dans le *Discours de la méthode*, ainsi parlera avec moins de verve, mais d'une voix infiniment plus lunaire M. de Broglie, prononçant en 1932 le discours d'usage à la

22. *Discorsi*, III, *de motu locali*.

23. *Also sprach Zarathustra*, II^e partie.

distribution des prix du lycée Pasteur. Le *Discours de la méthode*, il est vrai, n'est pas un discours d'usage.

La réserve que l'on pourrait faire ici serait peut-être que le savoir n'a nullement commencé ainsi, dans la mesure où le savoir grec s'est précisément dispensé même de l'alibi qu'est « diminuer le travail des hommes ». Peut-être est-ce en effet une étrange mutation du savoir qu'il en vienne à paraître, dans son déploiement scientifique, comme une figure symptomatique de ce que Nietzsche nommera : *volonté de puissance*. Mais si le savoir ne commence pas ainsi, ce n'en est pas moins dès le départ que se prépare en lui ce qu'il pourra devenir. Car c'est quand même de très loin que le terrain est déjà, dit Nietzsche, « miné et ébranlé pour une démonstration plus décisive ». En quoi ? Est-ce donc hasard que, dès Aristote, paraisse, symétrique du νόημα et lié à lui par cette symétrie, la figure singulière de l'ὄρεξις ? Avec Platon et Aristote, l'apparition du noème a encore le pas sur l'ὄρεκτόν, « car nous désirons à la mesure de ce qui paraît plutôt qu'il n'apparaît à la mesure de ce que nous désirons²⁴ ». Cette interprétation demeurera déterminante pour toute la pensée européenne, mais ne cessera cependant jamais, note Heidegger²⁵, d'être hésitante. Un moment capital de cette hésitation est, dans la philosophie de Descartes, la quatrième *Méditation* où ne cessent de se confronter la « perspicuité » de l'entendement et l'élection de la volonté. Aucune des deux n'est jamais totalement sacrifiée à l'autre, bien que leur équilibre soit difficile à saisir. Comme il le sera avec Leibniz pour qui la monade est à la fois *état* et *passage*. Si elle est, comme il dit, essentiellement point de vue, elle ne cesse pas pour autant de s'actionner à passer désidérativement d'un point de vue à un autre point de vue. Tout cela pour indiquer que lorsqu'avec Nietzsche éclate la nomination de l'être « dans son essence la plus intime » comme volonté de puissance, cela ne lui tombe pas du ciel. Ce n'est pas non plus un mot lancé au hasard. Dans une telle locution, c'est bien plutôt son appartenance historique au destin de la philosophie occidentale qui vient au jour. Le propre de la volonté de puissance est en effet son « point de vue », et le nom que Nietzsche donne à ce point de vue est valeur. Partout, y compris et surtout dans la philosophie de Nietzsche, nous trouverons l'étrange dédoublement de l'*apparaissant* et du *voulu*. Nietzsche écrit, se parlant à lui-même : « Voici venir, inéluctable, hésitante, redoutable comme le destin, cette grande tâche, cette question²⁶... » Mais quoi ? Une fois de plus la même question :

24. Aristote, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 a 29.

25. N., I, 66 sqq.

26. *Der Wille zur Macht*, § 957.

comment faire le départ en nous-mêmes de l'entendement et de la volonté, de telle sorte que nous soyons enfin ceux que nous sommes, parce que c'est dès le départ que nous sommes destinés à le devenir : les dominateurs de la terre. Car « l'événement le plus énorme est imminent²⁷ ». La réponse de Nietzsche à la question ainsi posée par l'histoire est : penser l'idée comme valeur et à partir de la volonté comme volonté de puissance. Voilà, dirait Rimbaud, « le lieu et la formule ». L'idée, c'est-à-dire la valeur, donne au monde la splendeur et l'éclat de son apparition, mais elle n'est jamais que le *point de vue* de la volonté de puissance dont le « triomphe de la méthode scientifique sur la science » est l'échantillon peut-être le plus caractéristique que puisse proposer notre temps.

L'interprétation nietzschéenne de l'homme, cet « animal non encore fixé », comme « dominateur de la terre », avec le départ qu'elle suppose de l'entendement et de la volonté, est aux yeux de Nietzsche l'aboutissement d'une « histoire secrète », dans laquelle l'avènement des sciences et leur progrès est l'un des phénomènes les plus voyants. Nietzsche apparaîtrait dès lors, non comme un anti-Descartes, mais — Valéry l'avait pressenti — comme le plus extrême rassembleur du cartésianisme, qu'il libérerait ainsi à des possibilités longuement couvées en lui, bien qu'énigmatiquement annoncées dès le *Discours de la méthode*. Mais alors ce serait la philosophie cartésienne qui se révélerait trop étroite pour la mise en route qu'elle prétend justifier. Devant le formidable investissement scientifique dont notre monde immédiatement issu de Descartes est devenu l'objet, et devant la croissance toujours plus poussée de cet investissement, peut-être en faut-il venir à penser que la tâche de la pensée serait de voir Descartes comme Nietzsche avait su voir Socrate, c'est-à-dire d'entrevoir, derrière Descartes, quelque chose de la « formidable roue motrice » que Nietzsche voyait « en mouvement derrière Socrate²⁸ ». Nietzsche, à l'époque, celle de *la Naissance de la tragédie* n'avait pas encore formé la locution : volonté de puissance, laquelle n'apparaît qu'avec la partie romaine de Zarathoustra. Cette locution de Nietzsche est d'ailleurs insolite. Il l'écrit en italique plus qu'il ne la commente. Après la dialectique de Hegel, qui est pour ainsi dire l'avant-dernier mot de la philosophie moderne, elle en est la dernière parole : celle qui effectue le retournement enfin complet du platonisme. C'est bien pourquoi cette parole termine le processus qui s'est accompli depuis Platon et que Platon avait nommé : philosophie. Car, le

27. *Werke*, t. XIV, 2^e partie, § 8.

28. *La Naissance de la tragédie* (Gallimard, 1940), p. 71.

platonisme une fois retourné sur lui-même, que reste-t-il à faire pour la philosophie ? A recommencer peut-être pour finir comme elle a fini ? Et ceci peut-être une infinité de fois ? C'est bien pourquoi volonté de puissance et éternel retour de l'identique vont de pair.

Est-ce à dire cependant que la philosophie de Nietzsche soit le dernier mot de la pensée ? Nullement, mais elle est la dernière parole de la philosophie, ce qui n'est pas la même chose. Alors que Descartes avait, au dire de Hegel, « repris à nouveau toute l'affaire à son début », Nietzsche l'a retournée sur elle-même, et de fond en comble. *Wir Umgekehrten*, dit-il dans *Par-delà le Bien et le Mal*, parlant au nom des « nouveaux philosophes », ceux dont le monde a aujourd'hui besoin, à savoir les post-dialecticiens. Nietzsche n'est pas l'initiateur du retournement dont il parle, mais c'est avec lui seulement qu'il est enfin total. Hegel avait bien défini la philosophie comme « le monde à l'envers ». Mais la lecture de ce monde à l'envers restait encore dialectique, autrement dit platonicienne. Le retournement marxiste respecte à son tour l'interprétation dialectique avec son platonisme rémanent. C'est pourquoi il est matérialisme *dialectique*. La dialectique demeure l'invariant du retournement marxiste. Le retournement nietzschéen, qui ne maintient même plus cet invariant, est enfin total. Hegel, reprenant et développant une tentative que Leibniz commence à thématiser, pense l'être comme devenir, pour penser à son tour le devenir lui-même, comme il le dit en un mot singulier qui apparaît dans cette préface à l'ensemble de son système que l'on appelle improprement « Préface de la *Phénoménologie* », dans son *rythme immanent*. Ce mot de *rythme* est aussi inusuel en philosophie que celui de *travail* qui apparaît quelques pages plus haut. Le rythme pour Hegel est l'essence même du devenir et ce rythme à son tour est essentiellement dialectique. Nietzsche qui, lui aussi, a pour tâche de penser le devenir, lui découvre un tout autre rythme. Ce nouveau rythme du devenir est la corrélation en lui de deux moments, celui du *maintien en état* et celui de la *croissance au-delà*, croissance qui va toujours plus outre, comme nous le dit la locution de *volonté de puissance*. Volonté de puissance est une parole rythmique, celle d'une *lecture* non *dia-lectique* du devenir, autrement dit un nouveau *λόγος* de celui-ci, celui des « nouveaux philosophes ». Un tel rythme est la *justification* du devenir ou mieux encore sa *justice* immanente. C'est à ce rythme que nous avons à comprendre même le mouvement de la science, mais dans son unité avec cet autre moment que lui est la croissance toujours plus outre, et que Nietzsche, renouvelant à fond le sens d'un très vieux mot, nomme *l'art*. L'unité mouvante de la science et de l'art est le rythme même du devenir, c'est-à-

dire de la vie, dont l'essence la plus intime est : volonté de puissance.

L'art ? Quel art ? Il ne s'agit évidemment pas de la sculpture ou de la peinture, de la poésie ou de la musique, mais d'une essence de l'art infiniment plus redoutable. Heidegger écrit dans *Essais et conférences* (« Dépassement de la métaphysique » § 11) : « Le culte malencontreusement orienté de Wagner a enveloppé la pensée de Nietzsche et sa présentation d'une atmosphère d'esthétisme qui, après le précédent que furent les sarcasmes de Schopenhauer à l'adresse de la philosophie (c'est-à-dire de Hegel et de Schelling), et dans l'esprit de son interprétation superficielle de Platon et de Kant, a préparé les dernières années du XIX^e siècle à une exaltation impressionniste qui se contente, comme *index veri*, de ce que comporte de superficiel et de nébuleux son absence totale de sens historique. » Lorsque Nietzsche parle de l'art, lorsqu'il nomme l'art le grand stimulant de la vie, ce n'est nullement d'un tel esthétisme qu'il s'agit, mais de ce qui remet incessamment en marche, à la conquête d'un *plus*, une fixation indispensable à cette conquête. Car la fixation n'est là qu'au service du dépassement. Isolée pour elle-même, elle n'est même plus fixation, mais déclin, elle devient dépourvue de « justice », donc étrangère au « rythme » du devenir où rien n'a de sens que, comme dans le chœur d'Antigone, τὸλμας χάριν, quand il y va d'oser. Nietzsche remonte donc de l'art au sens courant du mot à une nature plus secrète de l'art. C'est seulement à partir de ce nouveau sens de l'art que l'on peut comprendre ce qu'il écrit en 1886, à l'occasion de la réédition de sa *Naissance de la tragédie*, dans l'*Essai d'autocritique* qu'il compose alors : « Ce livre qui a *fait ses preuves* (...), je ne tairai pas (...) à quel point il m'est devenu étranger après seize années écoulées, maintenant que je le considère d'un regard plus rassis, cent fois plus aiguisé, mais nullement refroidi, d'un regard cependant qui n'est pas lui-même devenu plus étranger à la tâche à laquelle s'était pour la première fois attaqué aventureusement ce livre ancien : *examiner la science dans l'optique de l'artiste, mais l'art à son tour dans l'optique de la vie* ». 1870-1886, les seize années dont parle Nietzsche sont pour lui les années de la pensée créatrice. La vie, maintenant, il la sait comme volonté de puissance, ce qu'il ne savait pas encore seize ans plus tôt. A cette époque, la vie n'avait pas encore sa lumière. Maintenant au contraire l'art ne lui est plus seulement un *lustiges Nebenbei*, un plaisant à-côté, mais il en est l'« activité métaphysique ». Cette parole qui, dans la dédicace à Wagner du livre de 1872, avançait encore son propre sens a maintenant rejoint son sens. L'art ne pose plus seulement comme pour Kant un « problème esthétique ». Ou alors c'est le mot « esthétique » qui doit être autre-

ment pensé. L'art, le grand art, consiste maintenant, dès le niveau des sciences, à « prendre des décisions à longue portée concernant les méthodes », car, écrit Nietzsche en 1888 : « Les vues les plus précieuses, ce n'est que très tard qu'elles sont trouvées ; or les vues les plus précieuses sont les *méthodes*. »

Si je mets à ce point l'accent sur la philosophie de Nietzsche, c'est parce qu'une aimable incurie des professionnels de la philosophie est d'arrêter les frais avant d'en arriver jusqu'à lui. Autrefois, les choses allaient tant bien que mal jusqu'à Kant. Plus tard, on engloba Hegel et Marx. Mais là, décidément, tout s'arrête. C'est ce que nous notifie Sartre dans sa corpulente *Critique de la raison dialectique*. Pourquoi donc *dialectique* ? Parce que tel est, pour Hegel dont l'issue est Marx, le caractère le plus propre de ce *Vernünftig-Wirkliches* qui nous est donné à penser. Tout s'arrête donc avec la dialectique. Nietzsche n'est pas un penseur dialectique. Il n'est donc pas un philosophe. Le « fumeux Nietzsche », disait Alain au temps où Sartre était encore khâgneux. Le résultat de cette merveille de prestidigitation invisible à elle-même, c'est la troublante constatation de Sartre au début de sa *Critique de la raison dialectique* : « Le marxisme s'est arrêté. » A vrai dire, ce n'est pas le marxisme qui s'est arrêté comme une pendule mal entretenue, mais c'est Sartre qui a arrêté la pensée au marxisme. Tenir Nietzsche pour un philosophe, cela relève évidemment de ce que Sartre nomme le « cas Heidegger » qui, précise-t-il, est « trop complexe pour que je puisse l'exposer ici ²⁹ ».

Les *nouveaux philosophes*, dont Nietzsche proclame que le monde présent est en besoin, sont ceux qui osent penser, dans leur coïncidence *in unum*, la « victoire sur la science de la méthode scientifique » (ou, dans un autre langage, celle de l'art sur la science), et la domination de l'homme sur la terre. Interrogeons-nous sur cette coïncidence, qui n'est pas d'emblée manifeste, et sur son rapport à l'histoire des sciences. Le projet mathématique de la nature qui, plus de deux siècles avant Nietzsche, avait libéré la physique comme science en la douant d'autonomie scientifique, préfigure, certes, la victoire méthodologique que Nietzsche signale. Se représenter la nécessité naturelle comme un rapport fonctionnel de quantités à l'intérieur d'un système d'équations, c'est, en effet, d'un coup, avoir résolu par avance une infinité de problèmes dont il ne reste plus dès lors qu'à trouver les termes. C'est donc bien une victoire de la méthode scientifique sur la science, la méthode étant entendue ici au sens de Descartes ou de Leibniz, c'est-à-dire comme ressort d'une

29. *Critique de la raison dialectique*, p. 21, note 1.

marche qui, « sans aucun ralentissement de l'allure », ne cesse d'aller de l'avant en montant, dira Nietzsche, « de plateau en plateau », chaque plateau atteint n'étant qu'une base de départ pour s'élever encore plus haut. Quel rapport cependant entre une telle escalade et la domination de l'homme sur la terre ? Le projet mathématique de la nature, tel qu'il porte la science dans sa marche en avant, ce n'est pas d'aujourd'hui qu'il a été interprété comme la simple prémisse théorique d'une action possible, ordonnée à son tour aux impératifs d'un rendement dont le progrès, dit Bergson, « d'abord lent, s'est effectué à pas de géant lorsque la science se fut mise de la partie ³⁰ ». Mais toute la question reste de savoir si l'interprétation de la science comme *simple* prémisse théorique d'une domination technique de la nature qui n'en serait que la conséquence heureuse est ici suffisante, ou s'il n'y aurait pas lieu plutôt d'interpréter la mathématisation des phénomènes comme une pré-dominance de la nature. Autrement dit : s'il n'y aurait pas un rapport plus secret entre la mathématisation de la nature et sa domination technique que celui du principe à sa conséquence.

La philosophie, qui pense la chose perceptivement, c'est-à-dire ré-flexivement, autrement dit encore : *ex mente ad seipsam conversa*, ne la tient-elle pas déjà, en quelque façon et par cela même, *sub dominio*, dans la mesure où elle la *somme* de se manifester comme un complexe de relations elles-mêmes soumises au calcul ? Cette *sommation* ou, si l'on veut, cette *semonce* parle de haut en bas, au sens où c'est de haut en bas que Descartes, se monçant le morceau de cire, lui règle finalement son compte quand il l'a fait tomber *sub cogitationem*. « Tu n'es, lui dit-il, qu'un *pas autre chose que* ». Ce dont aucune philosophie jusqu'ici ne s'est avisée, c'est à quel point cette hauteur de ton, dont l'interprétation nietzschéenne de la connaissance par la volonté de puissance comme *Befehl* (commandement) est si proche, était étrangère à la pensée grecque, dont le propre consistait au contraire, dit le fragment 112 d'Héraclite, à demeurer « à l'écoute selon la φύσις », de manière, ajoute Platon dans la Lettre VII, à devenir συγγενής τοῦ πράγματος, « à se mettre en affinité avec la question », et Aristote : à *sympathiser* — ce qui est proprement philosopher. Descartes ne « sympathise » nullement au sens d'Aristote. Il s'écoute lui-même à son niveau plus qu'il n'écoute, au-dessous de lui, la chose, ou plutôt il ne peut en entendre quelque chose qu'en s'écoulant d'abord lui-même à un niveau plus élevé. Etant bien entendu que ce *lui-même* ne signifie pas l'individu Descartes, né quelque part sur les bords

30. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, éd. de 1939, p. 329.

de la Creuse et aux confins de la Touraine et du Poitou, mais, dira Valéry le non-philosophe, l'avènement en lui de « ce Moi le plus pur, le moins personnel, qui doit être le même en tous et l'universel en chacun³¹ ». Autrement dit, de ce « *regard sur toutes choses* qui les rend propres à être traitées selon la méthode³² ».

On peut dire que l'avènement des sciences ne fait qu'un avec l'autorité impérieuse, ou si l'on veut impériale, d'un tel *regard* qui est celui que porte méthodiquement l'*ego cogito* sur tout ce qu'il lui est donné d'atteindre *cogitando*, fût-ce un simple morceau de cire. Mais il est également permis de penser que ce regard *cogitatif* ou *perceptif*, loin d'être, comme le croyait Descartes, l'essence éternelle de la pensée, en est une mutation qui vient à son heure, mutation que précisément pressentait Bacon quand, dans sa tentative de « purifier la magie », il saluait à son aurore une époque du monde, celle où n'allait pas tarder à prévaloir l'unité de la science et de la puissance. C'est le début des *Temps modernes*. Ce qui caractérise les Temps modernes n'est pas qu'ils ont récemment donné leur nom à une revue. Pas davantage qu'ils se sont, comme on dit, libérés de la scolastique dont il resterait à savoir au juste ce qu'elle fut. Mais bien qu'ils sont l'*instauratio magna* d'une pensée dont l'aiguillon, encore secret à elle-même, est la domination croissante de la nature par l'homme à travers l'interprétation scientifique de la chose comme *objet*. C'est de là, non d'ailleurs, que l'homme des Temps modernes se hisse à son niveau : celui du *sujet*. *Wir die Subjekte* — « nous autres les sujets », disait Husserl dans ce discours aux hommes des Temps modernes qu'est la célèbre *Krisis*. Que le *sujet* qu'est devenu l'homme moderne célèbre çà et là la « connaissance désintéressée », qu'il se drape çà et là de personnalisme ou comme on voudra dire, qu'il fasse même à l'occasion parade de ses « valeurs » éthiques ou autres, il n'en est pas moins, dans son fond, celui qu'il est, à savoir, disait Kant, le « corrélat de l'objet », lui-même corrélat du « je pense », objet étant le nom de la nature en tant que « je pense » déjà la domine comme « maître et possesseur ».

Bien sûr, les choses n'iront pas sans à-coup, car le rôle du sujet (« je pense ») n'est pas de tout repos. Aujourd'hui, nous dit Heisenberg, il n'est plus, comme il l'était au temps de Kepler, de Galilée et même de Newton : *der Natur gegenüber*, « devant la nature », mais bien *in der Mitte der Auseinandersetzung zwischen Natur und Mensch* : « au beau milieu du débat entre la nature et l'homme ». Cette situation sans précédent

31. *Variété* V, p. 232.

32. *Variété* V, p. 226.

qu'engendre, sur sa propre lancée, le développement de la science moderne et qu'il faut caractériser comme une situation proprement *technique*, vu qu'elle intègre l'intervention de l'homme dans la connaissance même de la nature, est aussi imprévue que déconcertante. Selon une parole de Tchouang-Tse, relative, elle aussi, aux difficultés qu'occasionne le développement de la technique, l'homme d'une telle situation devient « incertain des mouvements de sa propre pensée ». L'essentiel est dès lors, pour lui, de tenter de « s'y retrouver », ce qui reviendra à retrouver une sûreté nouvelle au sein même de son incertitude. C'est précisément ce qui a eu lieu en physique dans le cadre de la théorie des quanta, grâce à la fixation mathématique des relations dites d'incertitude, telles qu'elles permettront en chaque cas d'arracher à l'incertitude des précisions d'un style nouveau, celles qui conviennent à l'homme nouveau qui, selon le mot de Niels Bohr, « n'est plus seulement spectateur, mais intervient bel et bien comme acteur coopérant au spectacle de la vie ». Ainsi, grâce à la langue que parlent les mathématiques, ou même peut-être à quelque autre langue, l'homme, une fois dépaysé de l'âge classique dans l'âge technique des sciences de la nature, peut encore et toujours espérer s'en tirer, c'est-à-dire retrouver un centre pour une certaine stabilisation de ses propres pensées et une boussole pour sa navigation aventureuse. Ainsi parlait Heisenberg à Munich en 1953, dans le cadre d'un colloque sur « les Arts à l'âge de la technique »³³.

Peut-être n'est il pas ici sans intérêt de signaler que ce fut immédiatement après lui que la parole fut donnée à Heidegger, qui posa aussitôt la question suivante : *Von wo aus* — « à partir d'où » — a bien pu se produire non seulement la situation avec laquelle est aux prises la nouvelle physique, mais, antérieurement, la mutation du savoir grec de la φύσις en physique mathématisée ? Le titre de sa conférence était : *la Question de la technique*.

L'étude de Heidegger s'attache à penser la technique dans son rapport au savoir au-delà ou plutôt en deçà de ce « soutien réciproque » au sein duquel, selon Heisenberg qui ne dépassait pas trop le niveau du lieu commun, la technique serait à la fois la *conséquence* et la *condition* des sciences de la nature. Quant à l'interprétation de l'expansion croissante de la technique, Heisenberg se contentait d'en faire un « événement biologique à grande échelle », celui du transport dans le milieu des structures propres à l'organisme humain — le recours à la biologie étant ici un alibi de choix pour la mise en vacances de toute pensée. Heidegger s'y prend tout autrement : au lieu de faire de la

33. *Die Künste im technischen Zeitalter* (Oldenbourg-Munich, 1954).

technique, trop aisément tenue pour une excroissance biologique qui serait condition de la science dont elle tirerait profit d'autre part, il tente bien plutôt, abstraction faite tant du secours ambigu de la biologie que des facilités logiques que procure ici le principe d'interaction, de penser la science elle-même comme une suite non pas, bien sûr, de la technique, mais de ce qu'il nomme l'*essence* — peut-être pourrions-nous dire en français l'*esprit* de la technique. Heidegger précise, en effet, que le mot allemand *Wesen*, dans *Wesen der Technik*, ne doit précisément pas être pris comme répondant à la question dite de la *quiddité*, dans la mesure où cette question n'est encore axée que sur ce qu'il y a de commun à ce qui est technique pour le dégager sous la forme d'une idée générale. En réalité, il n'y a pas plus d'essence de la technique qu'il n'y a d'essence de la philosophie, mais bien plutôt un déploiement riche en métamorphoses à partir d'un premier coup d'envoi. Car la technique, comme la philosophie, la dialectique ou encore la raison, est peut-être une de ces pensées qui ne mènent le monde qu'« amorcées³⁴ » du lointain des âges, mais sous une forme aujourd'hui méconnaissable, bien que ce soit de là qu'elles aient pu mûrir silencieusement jusqu'à nous, et sous des visages aussi différents que les époques du monde dont elles sont les visages. L'insolite du grec τέχνη, dont notre mot *technique* n'est qu'un décalque aujourd'hui polyglotte, c'est, en effet, qu'il ne répond nullement à ce que nous appellerions aujourd'hui un concept *technique*, mais bien plutôt à un concept *épistémologique*. Mieux : la τέχνη c'est, pour Platon, l'ἐπιστήμη elle-même. L'entrée de la τέχνη dans le monde, c'est donc l'entrée du monde lui-même dans la lumière à travers laquelle seulement il se manifeste ouvertement comme monde et ainsi advient à sa vérité. L'essentiel, dit Heidegger, « n'est pas plus ici la fabrication ou le maniement des outils que l'emploi des moyens pour des fins, mais la venue au jour ». Cependant, ce qui est vrai de la τέχνη des Grecs reste non moins vrai de la technique moderne. De même que, sans que pourtant les Grecs se soient jamais expliqués sur ce point, la τέχνη, qui évoque pour nous leur technique, disait en réalité leur savoir, de même, jusque dans notre technique, subsiste secrètement quelque chose de ce qu'était, pour les Grecs, la τέχνη, c'est-à-dire la lumière du plus extrême savoir. C'est en ce sens que, dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger a pu écrire de la technique moderne : « Ce n'est pas seulement par le nom qu'elle remonte à la τέχνη des Grecs, mais c'est dans cette τέχνη qu'il faut en chercher la provenance essentielle. » Même la technique moderne, dans son essence ou

34. *Grundsätze des Denkens*. Cf. traduction française dans *Arguments*, n° 20 (1960), p. 30.

dans son *esprit*, serait dès lors bien moins l'application pratique des sciences que l'herméneutique moderne de l'étant par où il est, à savoir son apparition en tant que scientifiquement maîtrisable par l'homme, cette condition, totalement étrangère à la pensée grecque, étant aujourd'hui devenue l'être même tel qu'il commence à s'ouvrir en clairière dans l'étant avec le projet mathématique de la nature d'où sont issus les Temps modernes.

Ce qui vient d'être dit ne signifie nullement, comme on le répète encore un peu partout à l'étourdie, que le savoir des Grecs aurait été indifférent à la pratique. S'il en avait été ainsi, comment comprendre que la *ποίησις* qui contraste moins avec la *πρᾶξις* qu'elle n'en est l'un des visages, ait pu, aux yeux d'Aristote, être jumelle de la *φύσις*, au point que la *φύσις* elle-même n'était en fin de compte qu'une modalité de la *ποίησις* ? Mais, ce qu'il faut comprendre, c'est que la *ποίησις* des Grecs, celle d'où par exemple un coffre prend naissance à partir de la « présence au bois » du menuisier, ou mieux de la *menuiserie*, était une tout autre ouverture à la *φύσις* que, bien plus tard, celle que contrôleront les mathématiques, une fois devenues, dit Leibniz, « comme la logique de la physique ». Cela, les menuisiers le savent encore et ils continueront à le savoir, aussi longtemps du moins qu'ils resteront, dit Aristote, « devant le bois », au lieu d'être exclusivement régis par l'interprétation scientifique des matériaux ligneux. Ce que dédaignaient les Grecs, ou plutôt ce qui leur était étranger, c'était la mécanisation, c'est-à-dire la mathématisation du rapport au bois, telle qu'elle est au contraire inscrite dans le principe cartésien que « la nature agit en tout mathématiquement³⁵ ». Un tel principe est bien plus « technique » au sens de Platon que la menuiserie elle-même. Non parce qu'il permet d'accroître le rendement ; mais dans la mesure où s'exalte en lui un savoir³⁶. Non pas, bien sûr, le savoir grec de la *φύσις*, selon lequel le menuisier était le savant du bois, le coffre ou le gouvernail naissant de son travail « comme se produit l'œuvre même de la *φύσις* », de telle sorte que ce qui, dans ce travail, était prisé, c'était ce que précisément aucune machine ne pouvait apporter — mais le savoir moderne, celui dont le fond proprement fonctionnel en appelle au contraire au fonctionnement des machines, dont les *produits* ont remplacé les *œuvres*. « Nous avons des *produits*, nous n'avons plus d'*œuvres* », ce mot de Balzac, au début de *Béatrix*, marque la frontière entre deux mondes qui sont cependant l'un et l'autre du même destin. Mais le secret de ce destin est aujourd'hui

35. A. T., III, 37.

36. *Physique*, 199 a 9-10.

enfoui sous une interprétation aberrante des rapports de la théorie et de la praxis, comme on dit, et non moins des rapports de la science et de la technique. Revenir d'un fatras érudit au sens de ce qui est en question serait cependant entendre l'appel que Heidegger, dans *Etre et temps*, reprenait de Husserl, et qui, pour l'un comme pour l'autre, se ramène à son tour à deux injonctions, l'une négative, l'autre positive, mais toutes les deux reprises de Platon : *ne pas raconter d'histoires et droit à la question !*

Peut-être pourrions-nous nous résumer ainsi. Issue du monde grec qui fut le monde de la philosophie, la technique est aujourd'hui la vraie philosophie de notre monde. Ou plutôt : devant la technique telle qu'elle triomphe *dans* les sciences mêmes qui l'ont préfigurée et qu'elle ne cesse de promouvoir en les mobilisant à son service, dont le secteur le plus privilégié est précisément la recherche scientifique, qui inclut à son tour la philosophie, la philosophie ainsi récupérée, incluse et débordée par les sciences, n'a rigoureusement plus rien à dire. Vainement tourne-t-elle autour. L'avènement du monde de la technique est la fin de la philosophie que les sciences remplacent — y compris cet extrême de la philosophie que fut, si proche de nous, la philosophie nietzschéenne de la volonté de puissance. Nietzsche lui-même serait-il donc « doublé » par plus fort que lui ? C'est bien ce que nous lisons dans *Essais et conférences* : « Dans la volonté de puissance, Nietzsche fait apparaître l'avant-dernière étape du déploiement volontatif de l'être de l'étant comme volonté de volonté. » Mais, ce que dit Heidegger, Nietzsche ne le pressentait-il pas lui-même ? « Maintenant, je vous ordonne de me perdre et de vous trouver vous-mêmes ; et ce n'est que quand vous m'aurez tous renié que je reviendrai parmi vous. » Ainsi parlait Zarathoustra.

Si ce qui précède a un sens, c'est-à-dire si la science moderne est elle-même portée comme le dit Nietzsche, par ce complexe en elle d'art et de méthode dont la libre futurition s'amorce irrémédiablement, « écart sans retour » disait Valéry, dès la *τέχνη* des Grecs, alors les questions dont nous sommes partis pourraient bien devenir caduques. Pour dire les choses comme elles sont, il faut bien continuer à dire que la science sort de la philosophie. Mais c'est dans tous les sens du mot sortir. Les sciences sortent de la philosophie dans la mesure où elles en proviennent. Elles en sortent non moins en tant qu'elles s'en affranchissent et finalement la remplacent. Fonder philosophiquement la science ? Autant faire remonter les fleuves vers leur source. La fondation philosophique des sciences ressemble un peu aux plaintes d'une mère affolée devant les initiatives de sa progéniture quand, sous ses yeux, elle s'émancipe. « Rentre

immédiatement, menace-t-elle, ou alors... » Alors, quoi ? Alors, rien ! Comme le fils devenu prodigue, la science continue à faire des siennes. Même les moralistes — *irritable genus* — en sont réduits à signer des pétitions. Sans doute la science ainsi émancipée interpelle-t-elle le philosophe. Mais là — changeons un peu l'image —, c'est au sens où une fille interpelle son père, devenu vieux beau sur le retour, quand elle le surprend à « draguer », si j'ose dire, à Saint-Germain-des-Près. « Voyons, papa », dit-elle à Sartre. Le père est d'ailleurs fier de sa fille qui a si bien réussi dans la vie : « Je n'ai vraiment plus rien à lui apprendre, confie-t-il à tous échos ; maintenant c'est elle qui me donne des leçons. » Ainsi va le monde.

Tout cela exclut sans nul doute la reconnaissance réciproque de la philosophie et des sciences selon un statut de coexistence pacifique dans des fonctions différenciées. Mais cela n'exclut nullement qu'une question se pose. Il se pourrait cependant qu'aucune philosophie, plus ou moins inspirée de ce qui, de Platon à Nietzsche, se propose, dialectiquement ou non, comme philosophie, ne fût à la mesure d'une telle question. Il se pourrait enfin que l'introduction en philosophie de nouveautés plus ou moins voyantes, dans la mesure où ces prétendues nouveautés ne sont jamais que des vieilleries rafraîchies, ne puisse alimenter que ce que Leibniz nommait *psittacisme*, et qu'il définit dans la *Théodicée* comme « prendre la paille des termes pour le grain des choses ». Libre à chacun, devant l'irrépressibilité du déferlement technico-scientifique, de se meubler un intérieur philosophique de style platonicien, aristotélien, thomiste, cartésien, kantien, hégélien, marxiste et même nietzschéen, au sens où dans une « fermette » restaurée on s'aménage un salon Directoire, une chambre à coucher Louis XV et une salle à manger Henri II. Ce n'est jamais que du faux, et là, le vrai des antiquaires est la forme la plus subtile du faux.

La philosophie serait-elle donc à bout de course ? L'heure aurait-elle sonné pour ce que Heidegger nomme le « pas qui se dégage de la philosophie », non sans doute pour l'évacuation de la pensée, mais pour l'avènement d'une pensée qui soit plus essentiellement mémoire que jamais ne le fut la pensée en mode philosophique ? La mémoire, disait saint Augustin dont la verdeur berbère, après avoir ébranlé le latin, nous rejoint encore jusque là où nous sommes, n'est pas fixation au passé³⁷. Elle n'est la méditation du passé que pour d'autant mieux comprendre le présent et s'ouvrir à l'avenir. Qui mieux que Nietzsche a su le dire ?

37. *De Trinitate*, XIV, 14.

« La parole du passé est toujours parole d'oracle. C'est seulement comme constructeurs d'avenir et sachant le présent que vous pourrez l'entendre³⁸. »

38. *Considérations inactuelles*, II, § 6.

LE PRINCIPE DE RAISON

*A la mémoire de
Maurice Merleau-Ponty.*

Satz vom Grund est la traduction que donne Schopenhauer de la locution latine *principium rationis*, dont *principe de raison* est la traduction, ou plutôt la transposition en français. « C'est Leibniz qui, pour la première fois, a exposé en le formulant le principe de raison comme un principe fondamental de toute connaissance et de toute science. Il le proclame avec beaucoup de pompe en maints endroits de ses ouvrages en affectant un air important et en faisant comme s'il venait de l'inventer ; cependant, il ne sait rien en dire de plus si ce n'est que, toujours, chaque chose sans exception doit avoir une raison suffisante d'être telle qu'elle est et non pas autrement ; ce qui cependant devait bien être, avant lui, de notoriété publique¹. » Dans ces lignes de sa *Dissertation de 1813*, Schopenhauer dégage bien l'énigme du principe de raison : le fait qu'il n'est énoncé comme principe qu'à la fin du XVII^e siècle, et que cependant il devait bien, en un sens, être connu de tous dès l'origine de la philosophie. Que signifie donc, se demande Heidegger, à propos du « principe de raison », l'interminable « temps d'incubation » qui sépare l'origine de la philosophie de l'énoncé du principe de raison ? Si le principe de raison attend si longtemps dans l'ombre la possibilité de voir le jour, quel est alors le secret de sa naissance, et d'où vient la raison ?

1. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* (1813), § 9.

La philosophie se proclame volontiers chose de la raison. Elle doit même, dira Husserl, se définir dans son fond le plus intime comme un « héroïsme de la raison ² ». C'est cet héroïsme de la raison que Husserl oppose à la « crise » de la raison qu'annonce bruyamment autour de nous la marée montante de l'irrationalisme à travers ce qu'il nomme « les philosophies aujourd'hui à la mode ³ ». C'est comme un obscurcissement de plus en plus « intolérable » qui se serait fait dans l'homme quant à son existence propre et à ses tâches. « Un flot puissant et sans cesse croissant, comparable au flot de l'incrédulité religieuse, celui d'une philosophie qui renonce à être science, submerge l'humanité européenne ⁴. » Mais, à la montée de ce flot, Husserl trouve encore une raison. L'irruption de l'irrationalisme vient de ce que la raison s'est progressivement vidée de son propre sens en devenant trop purement ratiocinante. La raison a trop obéi en Europe à l'impulsion décisive qu'elle a reçue des Grecs qui furent les initiateurs de son déracinement. La raison a perdu la mémoire d'elle-même. Mais qu'elle apprenne à remonter jusqu'aux sources oubliées de sa vie la plus propre, et le malaise du monde sera dissipé. L'héroïsme de la raison consiste pour la raison à se ressaisir elle-même comme raison dans ce que son origine germinale a de préadapté à son accomplissement final, en restituant cette première origine à la vie naturelle dont elle ressort pour s'en détourner de plus en plus. Le dernier livre de Husserl, cette *Krisis* qu'il laisse inachevée, apparaît ainsi en un sens comme un hommage tardif à Dilthey qui, s'il avait présidé en 1906 à la reconnaissance de la phénoménologie par l'Université, avait cependant pu se sentir quelque peu malmené dans l'article publié par Husserl en 1911 : *La Philosophie comme science rigoureuse*.

Cette remontée jusqu'à la source à partir de ce qui émane de la source, mais où la présence de la source s'est laissé oublier avait été, en philosophie, la méthode la plus constante de Nietzsche, et ceci dès la *Naissance de la tragédie*, où perce la découverte de l'origine dionysiaque dont le déclin et le retour sont l'« histoire secrète » de l'art dramatique. Nietzsche avait même, sans expressément s'expliquer, donné un nom à cette méthode dans le titre d'un livre qu'il publie en 1887 : *La Généalogie de la morale*. Ce mot de *généalogie* sonne ici d'une manière insolite. C'est cependant celui de Socrate lorsqu'il fait reconnaître à Théétète, dans « cette disposition, τὸ θαυμάζειν,

2. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (La Haye, 1954), p. 348.

3. *Id.*, p. 426.

4. *Id.*, p. 508.

s'étonner », l'origine même de la philosophie, en ajoutant que « celui qui a fait d'Iris la fille de Thaumás a l'air de ne pas mal s'entendre en généalogie⁵ ». De même, devant les prêtres d'Égypte qu'évoque le *Timée*, Solon, pour les amener à dévoiler le fond des âges, entreprend de « nommer les premiers venus, dire comment ils traversèrent le déluge et généalogiser leur descendance⁶ ». La généalogie, au sens de Platon ou de Nietzsche, n'est pas une simple genèse. On peut bien dire en un sens que toute généalogie est genèse, mais c'est l'inverse qui n'est plus vrai. Il peut y avoir genèse sans aucune signification généalogique. La genèse se borne à dérouler une suite de transformations par lesquelles s'effectue, conformément à des lois naturelles, le passage d'un état à un autre. La généalogie au contraire comporte une herméneutique plus essentielle. Ce qui la caractérise, c'est le sens de la filiation qui rapproche de l'origine ce qui sort de l'origine, et ainsi la maintient à l'œuvre même dans le plus extrême éloignement. La généalogie est moins connaissance que reconnaissance, elle est moins explicative qu'éclairante, mais elle est par là d'autant plus transformante. C'est dans l'optique de la généalogie et non plus seulement de la genèse que Nietzsche pourra écrire : « J'ai suivi à la trace les origines. Alors je devins étranger à toutes les vénérationes. Tout se fit étranger autour de moi, tout devint solitude. Mais cela même, au fond de moi, qui peut révéler, a surgi en secret. Alors s'est mis à croître l'arbre à l'ombre duquel j'ai site, l'arbre de l'avenir⁷. » C'est dans la même pensée que Heidegger nommera, à la onzième leçon du *Satz vom Grund*, « la parenté secrète et l'amitié stellaire » qui rattachent entre eux, fût-ce à leur insu, tous les grands penseurs.

La généalogie peut paraître une méthode sans rigueur scientifique. Elle n'en tend pas moins peut-être à devenir autour de nous la méthode d'autant plus rigoureuse, parce que plus méditante, de la philosophie. Le fétichisme de la rigueur scientifique n'est au fond qu'une assez grossière confusion de la rigueur avec l'objectivité des « sciences exactes ». Mais la rigueur de la dialectique platonicienne était « météorologie » et non pas seulement « acribie » et la leçon de Socrate à Phèdre lui rappelle que « ce qu'il y a de vraiment élevé dans les œuvres de la pensée exige que la parole soit laissée à elle-même et prenne de la hauteur quand elle dit l'éclosion des choses⁸ ». Platon ne pensait pas ici à la rigueur poétique qui est encore autre. Si

5. *Théétète*, 155 d.

6. *Timée*, 22 a, b.

7. Nietzsche, *Werke*, éd. Kröner, XII, II^e partie, § 81.

8. *Phèdre*, 269 e.

toutefois la pensée, dans sa rigueur, n'est pas poésie, bien qu'il y ait rapport entre pensée et poésie, elle est encore moins exactitude scientifique, non qu'elle soit inexacte, mais dans la mesure où sa non-exactitude échappe à l'alternative scientifique de l'exact et de l'inexact. C'est ce qui fait encore pour beaucoup d'entre nous le charme de la philosophie bergsonienne. Une telle philosophie est manifestement généalogique. Elle l'est dans la mesure où elle cherche à révéler à elle-même l'intelligence en l'induisant à la démarche dans laquelle, comme à contrepente, elle « revivra à rebours sa propre genèse⁹ », étant bien entendu qu'il s'agit ici non pas d'une genèse réelle, contrôlable par l'expérience, mais d'une « genèse idéale », moins explicative qu'éclairante. Dans un sens analogue encore que très différent, Alain aussi est généalogiste quand il écrit, suivant librement la pensée de Comte, que, sous peine de demeurer étranger à l'humain, « il faut s'approcher » jusqu'à « connaître un peu plus intimement le peuple du Droit, qui est le Romain, et le peuple sophiste, qui est le Grec, sans négliger le peuple adorant qui est le Juif ». Poussons encore l'approche : « L'Egypte et l'Assyrie, incompréhensibles, forment le fond lointain. L'Orient rêve encore derrière et le Polynésien danse¹⁰. »

La préoccupation généalogique ne se fait jour que tardivement dans la pensée de Husserl, si longtemps fasciné par le type de vérité qui règne dans les « sciences exactes ». Si un livre qui doit beaucoup à Husserl¹¹ et qui parut après sa mort a pour sous-titre *Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ce sous-titre à la consonance nietzschéenne, il ne nous est pas dit jusqu'à quel point il venait de Husserl lui-même. Cependant la phénoménologie « transcendantale », si elle se présente d'abord comme une pure « géométrie du vécu¹² », il est incontestable qu'elle va devenir de plus en plus la généalogie de ce dont, à l'origine, elle prétendait n'être que la géométrie. C'est d'ailleurs la géométrie elle-même qui est mise en demeure à son tour de révéler son secret d'ascendance, et un texte célèbre que l'on peut trouver en appendice à la *Krisis* dans l'édition de La Haye¹³ pourrait bien porter le titre de *Généalogie de la géométrie*. Mais, si la généalogie nietzschéenne reste métaphysique comme « morphologie et interprétation évolutive de la volonté de puissance¹⁴ », si celle de Bergson ne l'est pas moins en tant qu'elle prétend « aller chercher l'expérience (...) au-dessus de ce tournant décisif

9. *L'évolution créatrice*, p. 193.

10. *Propos sur l'éducation*, p. 258.

11. *Erfahrung und Urteil*, élaboré et édité par Ludwig Landgrebe (1939).

12. *Ideen I*, p. 133.

13. *Krisis*, p. 365 sqq.

14. *Par-delà le Bien et le Mal*, § 23.

où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine*¹⁵ », si l'approche généalogique d'Alain ne sort guère non plus d'une métaphysique de l'esprit comme « développement de l'idée réelle¹⁶ », la généalogie à laquelle pense Husserl se veut phénoménologiquement intrinsèque à la chose même sur laquelle elle questionne. Le précepte des *Ideen*, pris peut-être du *Sophiste* de Platon, reste maintenu : « Il ne sera ici pas raconté d'histoires¹⁷. » Questionner d'un questionnement intra-historique pour remonter vers la source même de l'évidence à partir de l'évidence vide de contenu qui nous est livrée par la tradition, telle sera sur le mode généalogique la méthode définitive de la phénoménologie husserlienne.

Bien que Heidegger n'ait, à ma connaissance, jamais fait sien le vocable platonicien de généalogie, le sens des analyses de *Sein und Zeit* n'en est pas moins la recherche d'une provenance à partir d'une souche plus essentielle qui fonde d'autant mieux ce qui dérive d'elle qu'elle devient plus inapparente en lui. C'est en ce sens qu'il faut entendre la locution plusieurs fois répétée de *genèse ontologique* ou *existentielle*¹⁸ telle qu'elle intervient, par exemple, à propos de l'attitude scientifique. Les sciences, qui manifestent autour de nous une prépondérance sans cesse croissante, ne sont pas dépourvues d'ascendance. Elles supposent, au contraire, une modification par laquelle une « herméneutique » plus originelle s'éclipse de plus en plus dans l'avènement d'une « thématization¹⁹ » de plus en plus lointaine par rapport à ce qui est en question. C'est ainsi que, dans la méditation essentiellement cogitative de Descartes, le morceau de cire n'est finalement « plus autre chose que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable ». Attentive dans la profondeur du présent au voilement en lui de sa propre origine, l'analytique existentielle fait paraître ce présent dans une lumière telle qu'il s'apparente, en un certain sens, aux « déguisements » nietzschéens de la volonté de puissance, à l'éclipse bergsonienne de l'« expérience pure » par l'« expérience humaine » ou à ce que sera plus tard la « sédimentation » husserlienne. Il n'est pas jusqu'à la « ruse de la raison » de Hegel — mais n'est-elle pas à l'œuvre dans la figure du Polynésien dansant évoqué par Alain ? — et jusqu'aux travestissements mystificateurs dont Marx s'applique à percer le secret, qui ne se rattachent à la même optique. Mais ici les trop nombreuses ressemblances ne doivent pas nous faire perdre de

15. *Matière et mémoire*, p. 205.

16. *Vigiles de l'esprit*, p. 254.

17. *Ideen I*, p. 7, note 1.

18. *S. Z.*, pp. 357 sq.

19. *Id.*, p. 363.

vue des différences plus essentielles. En particulier, pour rester sur le plan de la phénoménologie, c'est ici que se séparent décisivemement pour diverger de plus en plus le chemin que prend Heidegger dès *Sein und Zeit* et celui dans lequel s'engagera Husserl en passant bien plus tard de la « géométrie du vécu » à la généalogie de la géométrie elle-même.

Toute généalogie, comme dans la « scène des portraits » d'*Hernani*, suppose une référence originelle. L'exemple et le modèle de l'enquête généalogique est, pour Husserl, l'empirisme anglo-saxon du XVII^e et du XVIII^e siècle, tel qu'il vient historiquement remédier au court-circuit de la « réduction cartésienne » dont il corrige le laconisme excessif²⁰. Ce qui caractérise une telle pensée, c'est l'opposition à l'état de culture d'un état de nature dont l'état de culture est à la fois écart et filiation. De Hobbes à Hume, le schéma est le même dans tous les cas, l'application seule diffère. Il peut y avoir entre nature et culture une distance redoutable comme dans la vision plus pessimiste de Hobbes. Il peut y avoir, au contraire, entre les deux extrêmes, affinité profonde, comme dans la vision beaucoup plus optimiste de Hume, pour qui la nature n'est jamais à court de « transition ». Husserl se situe, semble-t-il, beaucoup plus du côté de Hume que du côté de Hobbes. La réflexion généalogique, « réactivant » dans la science son attache primitive avec le « monde de la vie », réconcilie la science avec la vie en faisant cesser le sentiment de « malaise » ou d'« inconfort²¹ » — ce sera plus tard le mot même de Freud — qui caractérise la science coupée de la vie, c'est-à-dire la science logistisée que nous héritons d'une tradition devenue opaque à elle-même. La science est, en un sens, naturelle. Elle n'a jamais cessé de l'être en son fond. Le seul mal est que ce fond nous échappe, à nous qui ne vivons plus que de son retrait. Il ne serait peut-être pas inexact de rapprocher ici les « genèses idéales » de Bergson de la généalogie husserlienne. L'essentiel, pour Bergson, était aussi de rendre ses droits à l'expérience pure en revivant à rebours l'éloignement qui nous en sépare. Tout serait par là transfiguré. « Notre âme vibrerait alors continuellement à l'unisson de la nature. Nos yeux, aidés de notre mémoire, découperaient dans l'espace et fixeraient dans le temps des tableaux inimitables. Notre regard saisirait au passage, sculptés dans le marbre vivant du corps humain, des fragments de statue aussi beaux que ceux de la statuaire antique²². »

Cette apparition de la statuaire antique est ici insolite. Et de quelle statuaire s'agit-il au juste ? Pour l'élève de Ravaisson

20. *Krisis*, pp. 157-158.

21. *Krisis*, p. 55.

22. Bergson, *Le Rire*, p. 115.

qu'est Bergson, il n'y a guère de doute. Il s'agit de la statuaire grecque. Celle de Praxitèle, probablement, plutôt que de Polyclète et des « Archaïques ». Mais enfin, le monde hellénistique, si cher à Ravaisson, est encore le monde grec. Quel rapport toutefois peut-il bien y avoir entre le monde grec et le monde de la « perception pure » ? Notons simplement qu'ils sont là tous les deux sous le même signe de l'originel. Husserl, au contraire, et malgré le centaure joueur de flûte qui hante çà et là les *Ideen* de 1913, serait plus réticent. Le monde grec n'est nullement pour lui cette proximité immédiate de l'origine que sur un point au moins lui reconnaît Bergson. Car ce sont précisément les Grecs qui ont fait le saut du monde de la vie dans un monde du savoir. Ce sont eux qui, nous ayant appris à dédaigner la naïve *δόξα*, sont les premiers Européens, c'est-à-dire les premiers déracinés de l'histoire humaine, ce que ne sont encore ni les Chinois, ni les Hindous — encore moins les Papous, qui, précise Husserl dans le *Wiener Vortrag* de mai 1935, sont cependant des hommes, c'est-à-dire des animaux raisonnables. Toutefois, la raison reste encore avec eux unité et amitié avec la vie, et l'humanité qui fleurit en eux ne s'est pas encore engagée dans l'aventure de l'« écart sans retour », qui, dit Valéry, « ne tend à rien moins qu'à l'éloigner indéfiniment de ses conditions naturelles ou primitives d'existence²³ ». Mais une mutation décisive va s'accomplir avec les Grecs. « De même que l'homme, y compris le Papou, représente un nouvel échelon de la vie animale face à la bestialité, de même dans l'humanité et dans sa raison, la raison philosophique représente à son tour un nouvel échelon²⁴. »

C'est pourquoi la démarche la plus radicale de la phénoménologie sera, pour Husserl, d'en appeler du logicisme hérité des Grecs par un monde qui, de plus en plus, réalise leur projet initial²⁵, à l'ingénuité encore plus originelle d'un monde de la vie, celui « dans lequel nous vivons depuis toujours²⁶ » et que présupposent toutes nos visées, « y compris la visée universelle d'en prendre connaissance à la mesure de la vérité scientifique²⁷ ». Ne semble-t-il pas dès lors que, dans cette optique, *Sein und Zeit* préfigure le travail que, plus tard, programmatise Husserl ? Et n'irons-nous pas, avec Merleau-Ponty, jusqu'à dire de *Sein und Zeit* que, sorti « d'une indication de Husserl », il « n'est, en somme, qu'une explicitation du *natürlicher Weltbegriff* ou de la *Lebenswelt* que Husserl, à la fin de sa vie, donnait pour

23. *Vues*, p. 102.

24. *Krisis*, pp. 337-338.

25. *Id.*, p. 427.

26. *Erfahrung und Urteil*, p. 38.

27. *Krisis*, p. 461.

thème premier à la phénoménologie²⁸ » ? C'est ici cependant qu'il faut être attentif. *Sein und Zeit* est-il vraiment une explicitation phénoménologique du « monde de la vie » ? L'analytique qui s'y déploie, précise Heidegger, « demeure tout entière orientée sur la tâche conductrice d'élaborer la question de l'être²⁹ ». La question de l'être apparaît bien ainsi comme une question vitale, et la recherche, d'autre part, prend assurément son départ dans le monde de l'« existence quotidienne », celui à l'intérieur duquel « vit³⁰ » effectivement l'« étant nommé homme », de telle sorte que les choses de ce monde apparaissent dès l'abord dans la dimension apparemment naturelle de l'« ustensilité ». Mais faut-il pour autant concevoir une telle détermination des choses comme trait universel de ce « monde de la vie » dans lequel, dit Husserl, du Papou à Einstein, tous les hommes « coexistent », et dont même Einstein n'a pas « réformé les structures spatio-temporelles³¹ » ? C'est moins certain. L'*ustensilité* comme dimension primaire de l'apparition des choses est moins rappel à un monde de la vie qui serait caractérisé par le primat naturellement humain de la pratique sur la théorie qu'elle ne se réfère à la nomination originalement grecque des choses comme *πράγματα*³². Or l'apparition des choses dans leur « caractère pragmatique » n'est pas, dans *Sein und Zeit*, l'affaire d'une *lebensweltliche Subjektivität* dont la mise au jour supposerait sans plus une remontée du *cogito* cartésien à un dépassement de celui-ci qui garderait en lui son point de départ, mais déjà la mise à l'écart de toute subjectivité en faveur d'une question plus initiale, celle de l'ek-sistence, comme dimension fondamentale de l'expérience grecque. Tandis que la subjectivité ne « vise » son objet que *von dem Ich dahin* et *zum Ich hin*, le je, comme *zentrierendes Ich*, étant le centre universel de son propre « vécu », les Grecs, dit Heidegger, « n'avaient pas de vécu », mais ils *ek-sistaient* d'autant plus. A ce titre *Sein und Zeit*, même dans les paragraphes 14 à 24 qui tentent une « première caractérisation » du « phénomène du monde » dans l'analyse de l'ustensilité de l'étant, remonte certes la pente de l'ontologie grecque en direction de ce que celle-ci déjà « laisse dans l'ombre », l'ayant *übersprungen* (ayant sauté par-dessus). Mais il n'est pas plus une « explicitation du monde de la vie » qu'il ne sort « d'une indication de Husserl ». Rompant dès le départ avec toute philo-

28. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, avant-propos, p. I.

29. *S. Z.*, p. 17.

30. *Id.*, p. 65. Mais les guillemets sont précisément dans le texte.

31. *Krisis*, p. 343.

32. *S. Z.*, p. 68.

sophie du je, entendu à son tour comme « sol absolu » pour un « enracinement » (*Bodenständigkeit*) possible, *Sein und Zeit* est déjà tentative de ce « dialogue avec les penseurs du monde grec et la langue qu'ils parlent » dont Heidegger dira plus tard qu'il est « encore en attente de son propre début³³ ».

Si la tâche essentielle de ce que *Sein und Zeit* nomme encore phénoménologie est ainsi et dès le départ de tenter l'accès du monde grec, c'est parce que les traits fondamentaux de ce

33. *V. u. A.*, p. 47.

C'est à vrai dire à deux reprises que les §§ 14 à 24 de *Sein und Zeit* ont donné lieu à des interprétations inexactes.

1. D'abord en 1928 celle de Marcuse, qui croit y trouver une « contribution à la phénoménologie du matérialisme historique » (*Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*. Philosophische Hefte, Berlin, 1928). Contre cette interprétation Heidegger s'inscrit en faux en 1929 dans une note à *Vom Wesen des Grundes* (p. 33) : « Si l'on identifie avec le monde la connexion ontique des choses d'usage, de l'outil, et si l'on interprète l'« être au monde » comme un commerce avec celles-ci, alors toute interprétation de la transcendance comme être-au-monde, au sens d'une structure fondamentale de l'être-le-là, devient sans issue. » Signalons simplement pour mémoire qu'en 1937 Clemens Hoberg reprend l'interprétation de Marcuse, faisant état d'une influence de Feuerbach et de Marx sur Heidegger ; cf. A. de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, 1942), pp. 38 et 39.

2. Puis en 1945 l'interprétation de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*. Cette fois, la référence n'est pas à Marx mais à la *lebensweltliche Subjektivität* de Husserl, de qui *Sein und Zeit* ne ferait que développer une « indication ». Outre que l'interprétation de Merleau-Ponty est un défi à la chronologie, Heidegger écrit en 1962 (*Lettre à Richardson*) : « Celui qui est prêt à voir dans sa simplicité ce dont il y va dans *Sein und Zeit*, à savoir que, dès son départ, la question s'est extraite du domaine de la subjectivité, que toute problématique anthropologique est écartée, et qu'au contraire la seule expérience d'être-le-là, à partir du regard porté d'avance et sans cesse sur la question de l'être, est décisive, à celui-là deviendra du même coup manifeste que l'« être » que questionne *Sein und Zeit* ne peut continuer à être pensé comme posé par le sujet humain. »

Les pages de Heidegger (§§ 14 à 24 de *Sein und Zeit*) répondent à leur façon au poème d'Hésiode qui, dans la littérature grecque, fut sans suite : « Les Travaux et les jours ». Marx lit Hésiode à travers les lunettes de Feuerbach. Husserl à travers les lunettes de Descartes, dont il se contente d'améliorer l'optique par l'adjonction au *cogito* d'une prétendue *lebensweltliche Subjektivität*. Heidegger lit au contraire Descartes comme un philosophe à propos de qui la question est précisément de comprendre d'où lui vient, sans qu'il le sache, que la subjectivité de l'*ego* lui soit *fundamentum inconcussum*. Et Feuerbach comme l'un des meilleurs représentants de ce qu'il nomme sobrement : la non-philosophie du dix-neuvième siècle (*Sch. Abb.*, p. 113). C'est pourquoi les §§ 14 à 24 de *Sein und Zeit* ne sont pas plus une « contribution à la phénoménologie du matérialisme historique » (Marcuse) qu'ils ne sortent d'une « indication de Husserl » (Merleau-Ponty), mais constituent le début d'un *Unterwegs in die Phänomenologie*, dans lequel déjà, comme disent les sots, Heidegger trahit Husserl.

monde « même déformés et désajustés, même dérangés et obscurcis, sont encore aujourd'hui ce qui soutient notre rapport au monde³⁴ ». Non qu'il s'agisse de « réactiver » la philosophie en la renouvelant de l'antique, en lui donnant ainsi le visage académique d'un néo-classicisme ou celui, plus inquiétant, d'un retour à l'archaïsme. Une telle tentative ne serait que confusion malencontreuse de l'*origine* et du *début*. Si en effet notre histoire spirituelle débute avec les Grecs, ce n'est pas en eux qu'elle a son origine, car même le début qu'est la percée radieuse du monde grec est encore tributaire d'une origine en lui dérobée et latente. N'est-ce pas déjà d'une telle origine qu'au sein même de ce monde Héraclite paraît pressentir le secret quand sa parole énigmatique rattache l'embrasement de la *φύσις* au non-dévoilement qu'elle « aime » au plus intime d'elle-même ? Il ne s'agit donc pas d'être plus grecs que nous ne sommes, mais plus méditants que les Grecs. « Penseurs sont gens qui re-pensent et qui pensent que ce qui fut pensé ne fut jamais assez pensé³⁵. » Ce mot de Valéry lâché comme une boutade dit pourtant au plus proche l'étrange condition de la pensée dont le premier jaillissement n'est pas plus mémoire de l'origine que ne l'est le flot ultérieur. S'il ne cesse de s'en éloigner, c'est pour demeurer d'autant mieux ce rapport à la source qu'est, d'un bout à l'autre de son cours, le fleuve. Mais enfin, si le début n'est pas plus originel que ce qui lui fait suite, il n'en est pas moins, comme percée initiale de l'origine, mutation radicale et première fondation. Tel sera, pour Husserl, le « monde de la vie » moins lointain au Papou qu'aux Européens que nous sommes, et dont la rémanence oubliée constitue la base et le sol de toute civilisation. Tel était pour Heidegger et dès *Sein und Zeit*, le monde grec, dont la présence à *notre* monde lui paraissait déjà beaucoup plus décisive que la sous-jacence possible d'un prétendu monde de la vie qui serait le séjour naturel de tous les hommes. Peut-être même l'histoire de l'humanité est-elle moins à ses yeux le passage d'un état de nature à différents états de culture que le règne d'une même origine débutant de manières multiples. C'est en ce sens qu'il pourra dire que « partout et sans cesse l'être parle à travers toute langue³⁶ ». Dès lors, le monde du Papou, plus « primitif » que le monde grec parce que moins initiateur de métamorphoses, n'est pas pour autant plus naturel, et l'entreprise de viser la nature à travers les cultures dont elle serait le sol, cette tentative d'ingénuité, même documentée et érudite, reste au

34. E. M., p. 96.

35. *Tel Quel*, t. II, p. 332.

36. Hzw., p. 338.

compte d'une érudition qui n'est peut-être pas elle-même exempte d'ingénuité.

Tenter l'approche de l'origine à travers une méditation questionnante du début, ce début n'étant pas, pour nous Occidentaux, l'« anonymat³⁷ » préhistorique d'un « monde de la vie », mais l'originalité de la parole grosse d'histoire à la mesure de laquelle s'accomplit l'éclosion historique du monde grec, c'est se mettre en route sur un chemin de pensée non encore frayé. « Je dis sur *un* chemin. Nous concédons ainsi qu'un tel chemin n'est certainement pas le seul chemin³⁸. » Cet avertissement de Heidegger, dès l'ouverture de la « conférence de Cerisy », distingue déjà très bien sa manière de celle de Husserl, pour qui le retour au monde de la vie est au contraire « le seul chemin possible³⁹ » de la philosophie comme reprise de la réflexion scientifique dans une réflexion plus radicale. Autour du chemin de pensée, *Feldweg* inapparent, peut-être même *Holzweg* nous conduisant au cœur de la forêt et que rien ne nous oblige à suivre, foisonnent en effet les chemins de l'explication, dont chacun nous propose une viabilité de choix. Les chemins de l'explication mènent des problèmes à résoudre aux problèmes résolus. La science emprunte les chemins de l'explication et ne se soucie guère du chemin de pensée. Mais la philosophie elle-même tend à devenir à son tour une affaire scientifique. C'est ainsi qu'aux yeux de Husserl la phénoménologie était déjà le moyen pour la philosophie d'accéder à la dignité de « science rigoureuse » hors de quoi il ne nous resterait plus qu'à succomber à l'irrationalisme. Sans doute la philosophie, devenant science rigoureuse, entraîne-t-elle une élaboration de l'idée naïve de science objective en introduisant, dans l'optique physico-mathématique de l'objectivité, aujourd'hui débordée par ses propres conquêtes, l'optique généalogique comme « prise de conscience plus radicale⁴⁰ ». Mais ce changement d'optique est lui-même au service de l'idée de science. « C'est en communion de pensée avec les savants, nous tenant ou entrant dans cette communion, que nous pourrions comprendre en restant dans leur ligne, — que nous pourrions devenir conscients de ce que nous sommes nous-mêmes⁴¹. » Dialogue paisible et « sympathie » avec les sciences, la philosophie comme science rigoureuse se définit par le passage de la science objective à une science pleinement consciente.

Bien différent est le chemin de pensée vers lequel Heidegger

37. *Krisis*, § 29.

38. *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Gallimard, 1957), p. 10.

39. *Krisis*, p. 60.

40. Husserl, *Formale und transzendente Logik, Einleitung, passim*.

41. *Id.*, p. 8.

nous fait signe. Même reprenant conscience de la naïveté de ses débuts pour revivre sciemment sa propre préhistoire, la science n'entre pas pour autant dans le domaine de la pensée, c'est-à-dire dans le secret qui se dérobe en elle. « Un brouillard entoure encore l'essence de la science moderne⁴². » Dire de la science qu'elle a perdu le sens de sa familiarité initiale avec le monde de la vie en devenant de plus en plus science objective, ce n'est pas assez dire, et son progrès abrite peut-être en elle un tout autre retrait que l'oubli d'un monde de la vie. Ce retrait dans lequel nous restons toutefois sur la trace de ce qui se retire n'est le vide d'une absence que nous essayons vainement de tromper que par le règne, en lui plus essentiel, d'une « proximité » qui ne nous fait jamais défaut, car, si appauvris que nous puissions être, nous ne cessons pas pour autant de rester investis de présence et doués d'un présent. *Sein und Zeit*, Présence et temps, Être et présent, ce titre de 1927 est déjà le début⁴³ d'une pensée qui ne cessera à son tour de méditer jusqu'à nous-mêmes l'apparition et le déclin d'un monde de la présence qui est initialement le monde grec de l'être. Dès lors, la mutation du λόγος héraclitéen en ἐπιστήμη platonicienne, et de celle-ci en science moderne, à travers la *doctrina* du Moyen Age, cette longue métamorphose se déploie comme une histoire dans laquelle il est peut-être imprudent de ne voir que le prolongement d'une préhistoire, celui que Husserl croyait surprendre au passage dans la physique de Galilée qui, découvrant la nature comme tissu de relations mathématiques, n'aurait fait par là qu'épaissir un « revêtement d'idées » dont la transparence inaperçue recouvrirait déjà, avant même le monde grec, le sol aujourd'hui englouti de la perception originelle. Comme représentation du monde et figure de notre présent, la science appartient plus essentiellement à ce partage ou à ce destin de présence dont fut d'abord saisie la parole grecque. Mais si la représentation scientifique parle encore à son insu le langage de la présence, elle a si bien perdu le sens de ce qu'elle dit que, même quand elle s'avise d'une antécédence oubliée, c'est-à-dire d'une *histoire* ou d'une genèse *du sens*⁴⁴, elle demeure en cela d'autant plus représentative et ainsi d'autant plus éloignée de la source qu'elle croit davantage revenir à la source. La *philosophie comme science rigoureuse* n'est encore qu'un retournement de la représentation sur elle-même comme le fut, à sa manière et en son temps, l'*Umkehrung* (renversement) de Nietzsche.

42. W. D. ?, p. 49.

43. Début encore *unbeholfen*, « gauche », lisons-nous dans la onzième leçon du *Principe de raison*.

44. Husserl, *op. cit.*, p. 184.

C'est pourquoi, malgré le rapport essentiel qui rattache Heidegger à Husserl, c'est encore rester dans l'éclectisme que de dire : Husserl *et* Heidegger. Même si un tel éclectisme est moins sommaire que celui qui s'exprime dans le « rapprochement devenu presque classique, Jaspers et Heidegger⁴⁵ », il n'en est pas moins générateur de malentendu. Autre chose, en effet, est de rappeler dans le domaine d'une raison élargie une préhistoire de la raison en vue de cantonner la raison étroite des sciences objectives dans les strictes limites de son droit ; autre chose, de méditer, dans la parole grecque, la naissance du λόγος comme trait originel de cette parole, dont le λόγος de la philosophie et de la logique, la *ratio* romaine et enfin le principe de raison tel que l'énoncera tardivement Leibniz sont des provenances de plus en plus lointaines. La première tentative, comme passage de la représentation objective à une représentation généalogique de la représentation elle-même, ne sort pas du monde de la représentation. C'est donc très naturellement qu'elle fraternisera avec l'effort de la science pour atteindre dans l'homme une primitivité antérieure à la science, mais qu'il reviendrait pourtant à la science d'explorer. Psychologues et somatologues, sociologues et ethnologues seront alors pour le philosophe les interlocuteurs de choix, la philosophie ne pouvant devenir elle-même que dans un dialogue soutenu avec les « sciences humaines » dont elle parle de plus en plus le pittoresque jargon⁴⁶. La seconde tentative est au contraire une mise en question radicale de ce que la première prend comme allant de soi, à savoir le statut essentiellement représentatif de la pensée comme science, la représentation n'étant elle-même que le visage moderne d'une mise en présence dont l'ἀλήθεια grecque et son rapport au λόγος et à l'οὐσία ont institué l'avènement. Les interlocuteurs du dialogue dans lequel va s'aventurer une telle pensée ne seront plus les représentants des sciences humaines, mais avant tout Homère et Pindare, Héraclite et Parménide, Platon et Aristote. Mais faire sien ce chemin de pensée, c'est entrer dans un apprentissage de la pensée auquel nulle science ne prépare, pas même celle qui porte le beau nom de philologie, dans la mesure du moins où elle réduit sa tâche à l'objectivation scientifique du rapport au langage. Plus radicale que la philologie est la méditation qui revient à l'écoute du λόγος tel qu'il nous parle dès la parole d'Héraclite, et tel qu'il vibre encore dans le λόγος de la *cogitatio* cartésienne

45. Nouvelle éd. française revue (Aubier, 1964) de la *Lettre sur l'humanisme*, pp. 182-183.

46. C'est ainsi que, aux yeux de Husserl, la psychologie ne cesse de constituer, pour la phénoménologie, une « parallèle rigoureuse » ; *Méditations cartésiennes*, § 14, p. 70 et § 16, p. 76.

qui sera aussi celui de la science moderne. Peut-être cependant est-ce la patience d'une telle écoute qui nous apportera quelque lumière sur la naissance du principe de raison — cette lumière ne fût-elle que celle de la *zögernde Morgendämmerung*, de « l'aube hésitante » qu'évoque la treizième leçon du *Principe de raison*. Mais comment parle la parole d'Héraclite ?

Cela même qu'il lui est enjoint de dire, et qui est le déploiement originel de l'Un-Tout, Héraclite le nomme de manières multiples. S'il le dit volontiers comme φύσις, il le dit aussi comme λόγος, ce qui est le dire autrement. Φύσις nomme l'éclosion fulgurante de ce que le λόγος recueille plutôt comme unité en elle rassemblée, celle selon laquelle se déploie devant nous la présence même de ce qui est. Car l'expérience grecque de l'être, Aristote le dira bien souvent, n'est pas unicité figée, elle comporte dès l'origine des modalités très diverses. Mais cette richesse multiple porte énigmatiquement en elle-même un foyer plus essentiel auquel elle ne cesse de se rapporter. Tout ce qui ressort comme φύσις et surgit dès l'abord en une apparition (φαίνεται) rejoint si bien au centre ce qui, en même temps, déploie dans le site d'une présence l'assise qui lui est propre (κεῖται), que Victor Bérard, au chant IX du naïf et savant poème qu'il a tiré de l'*Odyssee*, traduit le plus heureusement du monde κεῖται par *apparaît* : « Mais au fond du noroît, sur la mer, mon Ithaque apparaît la plus basse. » Que cet aspect des choses qui vient ici au jour soit précisément celui du λόγος, c'est ce que nous arriverons peut-être à entrevoir si, prêtant l'oreille au λόγος lui-même, nous nous remémorons que le grec λέγειν ne signifie pas d'abord parler et dire, ne signifie même pas simplement recueillir, mais, nous faisant signe d'encore plus loin, ne recueille que pour remettre et laisser à lui-même ce qui est recueilli en respectant en lui le repos ou la pose qui lui est le plus propre⁴⁷. Pour Aristote encore, ce dont λόγος il y a, le λεγόμενον, est avant tout ὑποκείμενον. Il demeure par là ce qui, devant nous, garde fondamentalement sa pose et que tout le reste suppose. Ainsi, du fond des âges et jusqu'au dernier penseur du monde grec, la nomination de l'être comme λόγος nous enjoint de remettre ce qui est à la pose en laquelle, posément, il s'expose, et apparaissant, se propose. La pensée grecque de l'être ne se borne donc pas à dire la percée radieuse de la φύσις par laquelle soudain quelque chose sort de l'ombre. Elle dit aussi, en chaque chose, le déploiement fondamental d'une assise et d'un site, d'une pose et d'un repos, et c'est en ce sens que la parole du λόγος a la portée d'une fondation. « Mais ce qui demeure, les poètes le

47. Heidegger, *V. u. A.*, « Logos », pp. 207 sqq.

fondent. » Hölderlin qui nous parle ainsi ne veut pas dire que les poètes, ces « Matinaux », valent mieux que les philosophes pour donner la raison des choses, mais que leur parole libère la paix des profondeurs qui règne en chacune d'elles, comme il aime à le dire des nuages « s'il n'est rien qui n'y ait en propre son repos⁴⁸ ».

La parole « fondative » de Hölderlin est ici illuminante de la parole grecque. Car la parole grecque, comme λόγος, est essentiellement un tel rapport au fond. Elle l'est dans la mesure où, ce qu'elle dit, au lieu de l'expliquer par un jeu de raisons, elle le laisse d'abord être de fond en comble dans l'éclosion qui lui est propre et ainsi prendre fond en lui-même, c'est-à-dire reposer dans l'Oouvert, qu'il s'agisse de l'île au loin dans la mer, du vol de l'aigle dans le ciel, du village au creux de la vallée ou du temple dominant la colline. Accès direct à l'éclaircie de l'être, c'est ainsi que la parole grecque est parole « fondative ». Nous entendons par là, non pas qu'elle suppose un fond dans ce qui ne serait que phénomène, mais qu'elle sauve ce qui est dans sa plénitude d'apparition en lui ouvrant le champ à la mesure duquel il prodigue une présence. La parole « fondative » n'ajoute rien à la présence, elle se déploie elle-même comme mise en présence en portant ce qui est dans l'éclaircie de l'Oouvert. Car « s'engager ainsi dans l'Oouvert de l'étant n'est pas se perdre en celui-ci, c'est au contraire s'ouvrir à un retrait devant l'étant afin que lui, l'étant, en ce qu'il est et comme il est, se manifeste dans sa présence et que la correspondance à l'étant ne prenne que de lui la mesure qui la guide⁴⁹ ». Telle est la parole grecque en sa vigueur native, celle dont le mot μῦθος est le premier à dire l'ouverture et la capacité d'approche de ce qui est en vérité. Le λόγος d'Héraclite a encore la vigueur d'un tel « mythe » dont il sauvegarde le retrait devant la présence et au service de la présence. Mais la fondation en ce sens premier, telle qu'elle régit dès l'origine et jusqu'à nous le poème d'une parole plus matinale que la parole philosophique, si elle anime encore le λόγος d'Héraclite et de Parménide, c'est déjà au sein d'une métamorphose du λόγος. Le « fond » de la fondation première ne déploie sa portée dans l'Oouvert qu'en se transformant *par là même* en base ou fondement pour déjà devenir un principe. « Car sitôt que nous laissons être présent quoi que ce soit, nous le représentons *comme* ceci ou *comme* cela. Avec ce 'comme ceci, comme cela', nous casons quelque part ce qui est mis en avant,

48. ... *Wolken (deren*

Ein jedes eine Rub' hat eigen)... (Lebensalter).

49. Heidegger, *W. W.*, § 4.

nous l'y déposons en quelque façon, nous le posons sur un fond⁵⁰. » A vrai dire, cette mise au jour du fond comme premier servi et premier préhensible, c'est-à-dire comme principe, est la représentation elle-même. Pour la représentation, « donner le λόγος », ce n'est donc plus d'abord laisser être ce qui est, c'est plutôt dire « à partir de quoi » quelque chose vient à l'être. C'est déjà en rendre raison. La parole devenue représentative et par là préservée d'être à court de raisons, il lui appartient en cela d'éclipser une parole antérieure, jusqu'à nous murer avec elle dans la forteresse de l'arraisonnement, celle où plus tard Descartes mettra toutes choses à la raison aussi résolument que son morceau de cire, avant même que Leibniz en vienne à proclamer la toute-puissance du principe de raison. Dès lors s'emparent du monde le tourbillon des preuves et le vertige de l'explication dont le principe est de radicaliser, en la poussant à fond, l'entreprise de *rendre raison*, toute la question restant cependant de savoir si une telle nostalgie du « fondamental » nous achemine en vérité, comme l'affirmait si cavalièrement Descartes, à la découverte d'un sol sur lequel bâtir est possible ou si ce qui de loin s'annonce en elle n'est pas plutôt, pour l'humanité elle-même arraisonnée, le plus extrême retrait du sol.

Non que la philosophie et la science aient grossièrement « tort » ou qu'elles se soient malencontreusement « fourvoyées », comme on prétend parfois le faire dire à Heidegger, qui n'a jamais fait que dire le contraire. « Dans la mesure où, sur notre chemin, les sciences doivent venir en question, nous ne parlerons pas contre les sciences, mais pour elles, à savoir pour élucider leur essence⁵¹. » Mais parler pour les sciences n'est pas nécessairement donner dans l'idolâtrie de la science. La tentative d'élucidation qui se fait jour ici s'attache à méditer, dans l'intimité originellement grecque de la φύσις et du λόγος, le point de départ essentiel d'une histoire qui est singulièrement nôtre et qui aboutit parmi nous à la domination planétaire du principe de raison. Dans un livre publié en 1953 et qui nous transmet des leçons elles-mêmes de presque vingt ans plus anciennes, Heidegger soulignait déjà en quoi la pensée d'Héraclite et celle de Parménide avaient été déterminantes pour la naissance de la philosophie avec Platon et Aristote. « Seul le déploiement qui par lui-même est éclosion peut, en tant qu'épanoui dans la présence, ressortir comme visage et laisser s'étendre une sous-jacence⁵². » L'avènement philosophique de l'εἶδος de Platon et de l'ὑποκείμενον

50. Heidegger, S. G., pp. 38-39.

51. W. D. ?, p. 49.

52. E. M., p. 142.

d'Aristote, qui ne sont quand même pas tombés du ciel, était ainsi éclairé à partir de la φύσις, c'est-à-dire d'une pensée généalogiquement antérieure et qui en constituait comme l'ascendance. Pour la science moderne, il ne s'agirait là que d'une explication « historique », l'histoire n'étant à ses yeux qu'un mode ou une méthode d'explication qui intervient pour compléter ou pour approfondir les explications que Cournot nommait *théoriques* dans l'administration commune de la « raison des choses ». Ce serait pourtant le comble du malentendu que d'annexer à la philosophie ou à la science l'œuvre de Heidegger au titre d'une « contribution historique ». Le rapport au monde grec qu'une telle « contribution » nous donne à méditer est plus qu'un rapport historique, celui qui nous représente un « fait » comme principe d'explication d'un autre « fait », car c'est la signification même de l'histoire qu'il met radicalement en question. Retrouver le sens de la parole grecque, ce n'est pas seulement retrouver une antériorité explicative, c'est nous retrouver nous-mêmes dans l'unicité du partage qui est notre partage, celui dont cette parole fut initialement saisie, et d'où il ne cesse de nous advenir dans le clair-obscur d'une « tradition ». Dès lors, ce n'est qu'en apparence que le monde grec est « derrière nous » comme un passé dont la science historique pourrait tenter le compte rendu en en établissant, comme on dit, le bilan. Il est moins derrière nous qu'il ne nous concerne au plus proche dans l'énigme même de notre présent et dans sa capacité la plus propre d'avenir. Car, si la figure la plus visible du présent est bien au premier plan celle de la science, telle qu'à travers ses fondations et ses instituts elle constitue de plus en plus le dénominateur commun de l'humanité planétarisée dont elle tend à devenir la langue commune, peut-être les habitants de la terre ne se rejoignent-ils par là qu'au sein d'une unité aussi problématique que celle du monde hellénistique dans lequel la langue grecque, devenue κοινή, n'était plus en effet que le moyen de communication et d'expression d'une culture présupposée. Et peut-être la condition authentique d'une rencontre entre les hommes n'est-elle pas cette communauté scientifique de culture, mais le dépaysement d'abord jusqu'à nous-mêmes, c'est-à-dire pour nous, Occidentaux, la mémoire de l'initiation grecque.

Il se pourrait ainsi que la science et les sciences soient à la fois profondeur radicale et aliénation décisive. Car la science, fascinée par ce qu'elle peut au nom du principe de raison, ne sait ni ce qu'elle est, ni d'où elle vient, ni ce qui peut bien sortir d'elle, et la philosophie, qui gravite de plus en plus autour de la science, est non moins oublieuse d'elle-même. Dans cet oubli démesuré qui fait de l'homme un somnambule, irons-nous jusqu'à pressentir en sa dévastation le pays que Platon nommait fabu-

leusement la « plaine de la Léthé » et qu'il faisait paraître à la fin de la *République* avec son grand « vide d'arbres et de tout ce qu'une terre peut faire croître » ? Mais penserons-nous aussi que l'oubli est lui-même rapport à la mémoire ? Et, dans notre fièvre d'aller de l'avant, nous refuserons-nous toujours plus opiniâtrement à l'expérience du *pas qui se libère* de l'oublieuse philosophie pour s'engager dans une pensée qui soit profondément mémoire ? Si enfin nous nous risquons à la désinvolture de ce *Schritt zurück* en tentant de reconnaître comme mémoire la profondeur même de la pensée, trouverons-nous l'accès du pays de mémoire ? Le passé dont nous émergeons est sans rives, et si la mémoire est rapport au passé, tout rapport au passé n'est pas nécessairement mémoire. « Innombrable est ce qui passe pour s'enfouir dans le passé, rare ce qui ne cesse d'être, plus rare encore qu'il devienne un partage. » Ces mots de la huitième leçon du *Satz vom Grund* nous mettent en garde contre la tentation de trop aisément faire, comme le faisait Dilthey, comme le fera encore Husserl, ce que Bernard Groethuysen nommait si joliment « le tour du propriétaire dans le jardin du passé⁵³ ». La tentative qu'est le *Schritt zurück* ne s'aventure à la rencontre du passé que dans la mesure où il nous est présent comme constituant notre partage, et c'est pourquoi la tâche longuement préparée par l'histoire même de la philosophie peut apparaître comme l'ouverture enfin d'un « dialogue avec les penseurs du monde grec et leur parole », dialogue encore « en attente de son début ».

Plus d'un ne saura voir, dans les treize leçons publiées en 1957 par Heidegger sous le titre : *Der Satz vom Grund* (*Le Principe de la raison*), qu'arbitraire et poésie, l'auteur ayant coutume, paraît-il, de faire violence aux textes, aux textes allemands comme aux textes grecs, et de les lire en dépit du bon sens. Ainsi en décide la suffisance positiviste qui tient souvent lieu de pensée aux professionnels de la pensée. On les nomme aujourd'hui des « intellectuels ». Heidegger n'est pas un « intellectuel » et la pensée en lui est un tout autre souffle. C'est sans doute pourquoi sa parole a pour destin de rassembler et de fixer sur elle, dans la bonne ou la mauvaise foi, la hargne d'innombrables récusations. Aussi avance-t-il seul, d'un pas de paysan, sur le chemin de pensée qu'il s'est choisi, ce chemin qui n'est qu'un chemin, non pas l'unique chemin, et dont rien ne nous assure qu'il soit même ce que l'on entend d'ordinaire par « chemin ».

53. N. R. F., 1^{er} octobre 1939, p. 626.

DU LOGOS AU LANGAGE

Du λόγος au langage, c'est une manière de dire : des Grecs à nous, les Grecs ayant nommé λόγος ce que nous nommons aujourd'hui langage, au sens où la représentation moderne du langage qui est proprement l'emploi de la langue est dès le départ dominée par l'idée du signe. Qu'est-ce donc qu'un signe ? Le propre du signe est d'être signe *pour*, à savoir pour autre chose que lui. Ce qui retient à soi toute l'attention n'est jamais un signe. Le signe a au contraire pour fonction d'éloigner de lui la pensée en renvoyant à autre chose. Il a en ce sens du rapport avec le portrait qui nous conduit de lui au modèle dont il reproduit les traits. Mais le portrait reste à l'image de ce qu'il représente. Le signe au contraire, pour renvoyer à ce dont il est signe, n'a nul besoin de lui ressembler.

Cette différence avec le portrait ne suffit cependant pas à déterminer univoquement la nature du signe. Si la fonction de tout signe est d'être signe pour quelque chose d'autre que lui sans qu'il ait besoin de lui ressembler, il n'y a cependant parmi les signes que certains signes qui ont la propriété d'avoir ce que l'on nomme une « signification » dont on dit qu'ils sont l'« expression ». Bien des signes, loin de signifier, ne font en effet que donner des indications sur quelque chose d'autre. Quand je dis par exemple que la fumée est le signe du feu, c'est pour dire seulement qu'elle est un indice du feu que je ne vois pas encore. L'indice peut être naturel comme la fumée qui annonce le feu ou artificiel comme le stigmaté qui dénonce Vautrin. L'indication que donne le signe ne repose ici que sur l'idée d'un enchaînement réel qui permet d'inférer quelque chose à partir d'autre

chose. Mais si par là l'indication se distingue déjà de la simple association, elle ne se confond pas pour autant avec la démonstration, bien qu'elle soit, comme celle-ci, concluante. L'indication n'est jamais en effet qu'une indication. A la différence de la démonstration, elle est étrangère à la certitude. D'où le pathétique des affaires judiciaires dans lesquelles c'est en sens diamétralement contraire que le procureur et l'avocat s'attachent à rendre, comme on dit, les indices parlants.

La signification est cependant tout autre chose que la simple indication. Si par exemple je représente par π le rapport incommensurable de la circonférence à son rayon, je ne dis pas que π indique — au sens où la fumée est le signe du feu — mais qu'il désigne ce rapport. Les signes ainsi entendus sont, dit Husserl que le lecteur aura déjà reconnu dans ce qui précède, les expressions de leurs significations — le mot expression restant lui-même encore ambigu, car une « expression de physionomie », comme on dit, peut donner bien plutôt des indications sur quelqu'un que désigner quoi que ce soit. Mais enfin c'est à la nature de tels signes, à la fois expressifs et significatifs, qu'il convient de rattacher le langage avec les combinaisons qu'il permet et, tout près du langage, les signes de ce langage par signes que l'on nomme signalisation. Ainsi le passage d'un feu vert à un feu rouge me signifie de stopper si je suis au volant comme le jeu des clignotants signifie que la voiture qui me précède s'apprête à dévier de sa direction. De tels signaux répondant à un code, ce n'est cependant qu'à partir du langage qu'ils sont significatifs, car l'apprentissage du code suppose lui-même l'entente de la parole ou de l'écrit dans la pratique d'une langue.

Voilà donc une famille de signes bien particulière, celle des signes du langage qui n'indiquent rien de ce que pourtant ils désignent. Autrement, comme l'espérait naïvement le Cratyle de Platon, il suffirait de « savoir les mots », donc de recueillir leurs indications, pour savoir du même coup les choses, ou du moins pour en savoir quelque chose, au sens où le verbe coasser nous révèle aussitôt le cri de la grenouille tandis que le nom de la ville d'Aix nous apprend non moins clairement qu'il s'agit d'un point d'eau. Mais alors, qu'est-ce donc qu'un mot, par exemple un nom ? Il n'est d'un côté qu'un phénomène sonore ou un dessin tracé sur du papier. Mais d'un autre côté il n'est là, dit Hegel, que pour que ce qu'il est soit entièrement « surmonté » au profit d'autre chose. Par exemple, entendant résonner le mot table, j'« entends » en réalité par ce mot non pas ce que l'oreille entend, à savoir le son table, mais ce qu'elle n'entend pas du tout, à savoir qu'un plateau horizontal est porté par un assemblage de pieds. J'ai beau avec Cratyle interroger la sonorité du mot table, elle ne me dit rigoureusement rien de

la signification ou du sens de ce mot. Et cependant c'est bien d'une table qu'il s'agit chaque fois qu'est prononcé le mot table. Même un mot dépourvu de sens ne fait jamais que provoquer en moi une certaine attente du sens jusqu'à ce que le sens arrive ou que soit constatée une impossibilité pour lui de se produire, si tout se solde finalement par un non-sens, à moins que ne s'ouvre l'échappatoire du contresens.

Une telle situation est des plus singulières. Car enfin où suis-je au juste moi qui parle ou qui lis ou qui entends parler quand l'audition ou la vue d'un signe me met en attente d'un sens ? Où puis-je bien être, sinon quelque part *entre* le monde purement physique où réside la matérialité du signe verbal et le pays où s'accomplit immatériellement la donation du sens pour laquelle est irrespirable l'air qui retentit partout de la sonorité des mots ? A moins que je ne sois plutôt des deux côtés à la fois. C'est bien ainsi que l'entendait Husserl disant que les mots du langage sont moins des *sons* que des *ponts* conduisant des sons aux significations¹, donc que le langage lui-même, bien qu'il ait son assise dans le corps, constitue une *idéauté*², étant tout aussi bien le mystère d'incarnation grâce auquel, bien qu'il n'y ait peut-être « aucune connexion d'essence entre les unités idéales qui fonctionnent effectivement comme significations et les signes auxquels elles sont liées », et qu'il ne soit même pas possible de dire que toutes « parviendront jamais à l'expression³ », les significations se réalisent cependant à l'aide des signes dans la vie concrète des hommes.

Ces pensées que Husserl s'explique à lui-même au contact de la chose même sans trop se préoccuper de ce qui le précède et de ce qui l'entoure, c'est cependant avant lui et autour de lui qu'elles ont cherché à se formuler dans un autre domaine que la phénoménologie dont il était le fondateur, à savoir celui de la linguistique, partagée à son tour en deux domaines assez peu communicants, un domaine allemand que domine Guillaume de Humboldt et un domaine français que dominera Ferdinand de Saussure.

Humboldt, que cite Hegel au paragraphe 459 de l'*Encyclopédie*, éprouve, comme Hegel, dans la langue et dans son langage l'épiphanie même de l'Esprit qu'il se représente dans le même horizon que Hegel, à savoir comme activité créatrice. C'est dire que la langue ne peut pas se réduire, comme le croyait pourtant Leibniz, à un simple instrument de l'esprit. « Quand dans l'âme s'éveille vraiment le sentiment que la langue n'est pas

1. *Formale und transz. Logik*, p. 20.

2. *Id.*, pp. 18-19.

3. *L. U.*, t. II, pp. 104, 105.

un simple instrument de communication visant à la compréhension réciproque, mais véritablement tout un monde que l'esprit, par le travail intérieur de sa propre force, doit nécessairement poser entre lui-même et les objets, alors l'âme est sur le vrai chemin d'avoir toujours plus à trouver dans la langue et de mettre toujours plus en elle⁴. » La langue est ainsi, plus qu'un simple moyen, l'apparition d'un monde qui est l'entre-deux du sujet et de l'objet. La venue au jour d'un tel entre-deux — et ici c'est Humboldt qui à son tour réplique à Hegel, à qui il reproche de n'avoir vu dans la langue qu'un « ouvrage de la pensée⁵ » — « n'est pas un ouvrage (*ergon*) mais une activité (*energeia*)⁶ ». La langue est donc esprit, elle est même l'activité la plus haute du sujet dans sa création d'un monde. Car c'est bien un monde qui prend naissance chaque fois qu'un son articulé devient capable d'exprimer la pensée elle-même.

Mais comment le son articulé peut-il bien devenir capable d'une telle expression ? Tel sera au début de ce siècle le problème de Saussure, aussi déterminant pour le domaine français que Humboldt le demeure en domaine allemand. Tout le secret de l'expression consiste selon Saussure en ce que les signes du langage déploient leur *valeur*, non pas directement dans leur rapport au signifié, mais par le jeu de leurs rapports réciproques à l'intérieur du *système* de la langue elle-même. Telle était bien déjà la pensée de Hegel à qui n'avait pas échappé que la négativité du signe dans son rapport au sens suppose le « système⁷ » de la langue. Mais Saussure va plus loin que Hegel. Il précise que, de ce point de vue, la matérialité du phonème ne fonctionne linguistiquement que par les différences qu'elle comporte. Il faut même aller jusqu'à dire que le signe linguistique « dans son essence, n'est aucunement phonique, il est incorporel⁸ ». Il en résulte une solution originale du problème qui tend à poindre dès le *Cratyle* de Platon : la nature du signe est-elle d'être arbitraire ou non ? Elle est bien arbitraire en un sens dans la mesure où la même chose est désignée par des phonèmes aussi différents que *bœuf* et *Ochs* suivant que l'on est d'un côté ou de l'autre d'une frontière. Mais, du point de vue du système, c'est-à-dire dans la mesure où l'apparition ou la disparition d'un signe diminue ou accroît d'autant plus la signification des autres,

4. Cité par Heidegger, *U. z. S.*, p. 248.

5. *Werk des Gedankens : Encyclopédie*, § 20.

6. Cité par Heidegger, *U. z. S.*, p. 247.

7. *Encyclopédie*, § 459.

8. Cité par H. Delacroix, *Le Langage et la pensée* (F. Alcan, 1930), p. 152, d'après la 1^{re} édition du *Cours de linguistique générale* (Lausanne, 1916).

l'arbitraire se relativise et la langue fonctionne selon des lois immanentes. En d'autres termes, « le signifié n'est que le résumé de la valeur linguistique supposant le jeu des termes entre eux ⁹ ». Quelque disparates que soient les langues, rien cependant n'y est arbitraire. « Décider que le signe linguistique est arbitraire parce que le même animal s'appelle *bœuf* en un pays, *Ochs* ailleurs équivaut à dire que la notion du deuil est « arbitraire » parce qu'elle a pour symbole le noir en Europe, le blanc en Chine ¹⁰. »

Le point commun aux interprétations pourtant différentes de Humboldt et de Saussure est toutefois qu'elles ont un plafond commun, ou plutôt qu'elles plafonnent au même niveau, ce niveau absolu de la langue étant défini par le rapport en elles de l'expression et de la signification. Pour Humboldt, l'activité de l'esprit dans la création de la langue revient toujours à « rendre le *son articulé* capable de devenir l'expression de la *pensée* ¹¹ ». De même Saussure tient le signe linguistique qui est l'élément de la langue pour une « entité à double face ¹² », l'une et l'autre face se répondant, dit-il, comme le recto et le verso d'une feuille de papier, car « la pensée est le recto et le son le verso ¹³ ». Tout le monde est donc ici d'accord, et Husserl lui-même, pour ramener l'essence de la langue au schéma : expression et signification.

On peut dire cependant que toute l'entreprise de Heidegger va être, dès *Sein und Zeit*, la mise en question d'un tel schéma ¹⁴. Non qu'il en conteste dans l'absolu le bien-fondé, car il a, reconnaît-il, son « droit relatif ». Mais dans la mesure où le schéma lui-même recouvre bien plutôt qu'il n'éclaire ce qu'il prétend rendre manifeste. Car la décomposition du signe en un signifiant et un signifié en présuppose une nature plus secrète qu'elle outrepassa dès le départ, comme si on prétendait définir la vie par le rapport d'un vivifiant et d'un vivifié ou la qualité par celui d'un qualifiant et d'un qualifié. Dans l'écho réciproque que se font l'un à l'autre le *fiant* et le *fié*, que devient au juste ce dont il est question ? Gagnons-nous quelque chose à le laisser dans l'ombre au lieu d'aller phénoménologiquement *droit à la question (zur Sache selbst)* ? Notons cependant que l'échappa-

9. R. Godel, *Les Sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Droz (Genève) et Minard (Paris), 1957.

10. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Gallimard, 1966), p. 51.

11. Cité par Heidegger, *U. z. S.*, p. 247.

12. E. Benveniste, *op. cit.*, p. 28.

13. Saussure, cité par E. Benveniste, *op. cit.*, p. 52.

14. *S. Z.*, p. 165 où Heidegger évoque « la nécessité de fonder à nouveau la linguistique sur des bases ontologiques plus originelles ».

toire verbale est ici consacrée par une longue tradition. L'idée que la langue fonctionnerait comme système de signes, c'est-à-dire de (signi)-*fians*, la difficulté devenant alors d'en comprendre la portée proprement « sémantique », peut-être pouvons-nous en trouver l'origine dès le *Cratyle* de Platon, qui aurait ainsi été le premier à soupçonner ce que Saussure tiendra pour l'essence de la langue et qu'il définit comme « le trésor déposé par la pratique de la parole dans les sujets appartenant à une même communauté ¹⁵ », supposé que *langue* et *parole* aient à être ainsi distinguées. Si en effet, selon un adage que M. Benveniste formule même en latin, *nihil est in lingua quod non prius fuerit in oratione* — rien n'est dans la langue qui n'ait d'abord été dans la parole ¹⁶ —, la langue n'en est pas moins la chaîne sur laquelle la parole (*oratio*) trame inventivement ses entrelacs. Mais si le premier essai sur la langue comme langue est le *Cratyle* de Platon, Platon est d'autre part le philosophe des *Idées* comme lieu primitif de la vérité des choses et de leurs noms. Il est symptomatique que ce soit seulement quand l'*εἶδος* devient le fond de la « vérité de l'étant ¹⁷ » que se pose pour la première fois la question de la « force des noms » qui sont selon Platon le bien commun des étants et de leurs *Idées*. La langue devient dès lors le lieu d'une nomenclature dont la base est eidétique ¹⁸. Dans la parole d'Héraclite le nom était cependant moins rapport à l'Idée prise elle-même comme constitutive de la vérité qu'au service de la vérité qui était beaucoup plus que l'Idée de Platon. Devant le jour, Héraclite dit *jour/nuit*, celui-ci étant aussi bien l'essence du jour que de la nuit, car qui dit seulement le jour ne sait pas encore ce qu'est le jour et ignore non moins la nuit. « Ils ne savent pas comment c'est en différant qu'il s'établit en son propre accord, ajointement à rebours de lui-même, comme celui de l'arc et de la lyre » (fr. 51). Héraclite nous dit ainsi qu'un nom, si on l'isole, n'est jamais qu'un côté de la vérité. Il ne parle qu'à partir de son propre adverse, les deux étant le Même unitivement. Plus originel que la mêmeté du plusieurs, celle que célèbre Platon, le second tenant de la première le nom qu'il porte, est ainsi le dédoublement du Même dont les noms partout naissent deux à deux. Si dès lors le nom reste

15. Saussure, *Cours de linguistique générale* (Payot, 1960).

16. E. Benveniste, *op. cit.*, p. 131.

17. *Cratyle*, 438 b ; cf. *Phédon*, 99 e.

18. *Cratyle*, 424 d : « (...) n'avons-nous pas à distinguer comme il se doit tous les étants qui ont à recevoir des noms, en cherchant s'il n'y a pas des éléments auxquels ils se ramèneraient tous en dernière analyse (...) à partir d'où nous aurions tout aussi bien à les examiner en eux-mêmes qu'à voir s'ils comportent des spécifications (...) ? »

« entité à double face », c'est parce que l'autre face de tout nom est à son tour un autre nom dans un défi à ce que sera pour Platon la « vérité des choses ». Entendue à travers Platon, la parole d'Héraclite n'est plus que ce qu'elle fut pour Platon, autrement dit du bruit pour rien. Si cependant nous l'entendons sans pétition de platonisme, peut-être est-elle plus parlante que le discours platonicien, nous rendant plus présent ce qui est à dire, dans la mesure où la « puissance des noms » est bien plutôt l'écho de leur contraste que le rapport de chacun d'eux avec une entité à laquelle il répondrait au sens du platonisme, selon une relation bi-univoque.

Si donc nous en revenons maintenant à l'adage de M. Benveniste : *Nihil est in lingua quod non prius fuerit in oratione*, comment le « trésor » qu'est pour Saussure la langue comme système aurait-il bien pu se déposer dans le grec à partir de la pratique héraclitienne de la parole ? Faudrait-il donc, comme le voulait Platon, excepter Héraclite de la communauté grecque ? Ne conviendrait-il pas plutôt de dire que la définition saussurienne de la langue n'est elle-même possible qu'à partir de Platon ? Ou avec Heidegger que la langue, telle qu'elle reçoit de la parole sa configuration, n'est pas d'abord système de signes ? Mais enfin les mots ne sont pas les choses ! Tant s'en faut. Pourtant, au niveau de la parole, ils ne « désignent » nullement les choses au nom desquelles ils parlent. Ils n'en sont pas les appellations : ils les appellent à la présence. Non pas sans doute au sens où cette table est là devant moi ainsi que, sur la table, cet encrier et ce papier que je déplie. Mais selon une tout autre présence qui est précisément à la mesure de la parole. S'inspirant de la psychologie, la linguistique a coutume de caractériser comme « image » ce que le « terme » interprété comme « signe » nous rend présent. Mais qu'entend-on au juste par image ? La prétendue image n'est-elle pas très précisément l'évocation de la chose par son nom ? Alain l'avait pressenti quand, renversant l'optique, il disait de l'imagination qu'elle avait bien plutôt pour point d'appui « ma parole surtout, haute ou seulement murmurée¹⁹ ». Mais la parole, « haute ou seulement murmurée », n'était pour lui que ce qui se produit quand, disait Descartes, « un homme ouvre la bouche, remue la langue, pousse son haleine²⁰ », autrement dit un simple bruit, *flatus vocis*, qui s'explique à partir du corps. Car Alain comme Descartes voulait faire au matérialisme sa part. Restait à franchir le passage du matériel au spirituel, c'est-à-dire aux idées, ce qui revenait à en

19. *Système des beaux-arts* (Gallimard, 1926), p. 20.

20. *Le Monde*, A. T., XI, 5.

appeler à l'autre face de l' « entité à double face » du signe linguistique.

La parole cependant rend présente la chose qu'elle nomme. Elle est même par là tout autrement présente que tout ce que nous percevons comme existant. Si le mot source et le murmure de la source nous sonnent tous deux aux oreilles, nous ne les confondons pourtant jamais l'un avec l'autre. Le premier viendrait-il doubler le second ? C'est bien plutôt à travers celui-là que celui-ci est pleinement lui-même. Nommer la source, c'est déjà *dire* son murmure qui cependant ne s'entend nulle part. Nous avons beau remonter le Danube à la recherche de sa source, ce n'est pas notre enquête mais le poème de Hölderlin qui la révèle, telle qu'un héros grec

plus volontiers partit
Droit aux sources du fleuve et jusqu'aux rives jaunes
Dont les senteurs là-haut s'exaltent, noires aussi
De la sylve des pins, là où, dans les fonds,
Un chasseur aime suivre allègrement la piste
A midi, tandis qu'audible est la croissance
Aux arbres résineux de l'Ister²¹.

Ici la parole ne désigne rien. Elle ne décrit pas davantage. Mais le poète montre sans décrire, il évoque sans désigner « selon le jeu de la parole ». Ainsi parle un autre poète qui demeure, lui aussi, encore à entendre. Il ose alors nous dire, « voix étrange » à son tour : « Je dis : une fleur ! et, hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets²². » Et Heidegger, comme en écho à Mallarmé : « Quelle présence est plus haute, celle que le nom appelle ou celle qui est devant nous²³ ? » Ainsi la parole, même réduite à un seul nom, loin d'être au service de l'information, est poème essentiellement. La linguistique ne la prend qu'au niveau de l'information. A quoi Mallarmé répondait d'avance : « Narrer, enseigner, même décrire, cela va et encore qu'à chacun suffirait peut-être pour échanger la pensée humaine, de prendre ou de mettre dans la main d'autrui en silence une pièce de monnaie, l'emploi élémentaire du discours dessert l'universel *reportage* dont, la littérature exceptée, participe tout entre les genres d'écrits contemporains. » Ce que cependant Mallarmé ne dit pas explicitement, tant son affaire est de conquérir dans la parole le niveau de la poésie, c'est que ce qu'il nomme « l'emploi

21. *Der Ister*.

22. *Divagations* (Fasquelle, 1943), p. 255 ou *Œuvres Complètes* (« Bibl. de la Pléiade »), p. 857.

23. *U. z. S.*, p. 21.

élémentaire du discours » n'est qu'un *affaissement* de la parole. Mais Heidegger nous le dit à propos de Trakl : « La parole du poète n'est pas une exaltation mélodique du parler courant. Renversons la proposition. C'est bien plutôt celui-ci qui n'est plus qu'un poème oublié, fatigué par l'usage, et d'où à peine encore se laisse entendre un appel²⁴. »

On a pu s'étonner que le voisinage de Saussure et de Bergson, de deux ans son cadet, ait pu demeurer si indifférent au second, même après la publication du *Cours de linguistique générale* (1916)²⁵. Plus étonnant encore est que le voisinage de Saussure et de Mallarmé, de quinze ans son aîné, soit resté absent à Saussure, bien que tous les deux n'aient jamais regardé chacun à sa guise qu'à la même énigme. Dans le domaine de la langue le poète serait-il donc un intrus ? Ou au contraire la création poétique d'une « langue dans la langue » qu'est, selon Valéry, le poème, aurait-elle le sens non d'une adjonction après coup, mais d'une herméneutique de la langue elle-même ? Comme l'*Apparition de Combourg*, au « son magique » que fut le « gazouillement d'une grive perchée sur la plus haute branche d'un bouleau », en conjure l'absence plus que toute visite à Combourg, la langue serait-elle en elle-même ce « remueur magique » que Schelling opposait à « ce qui n'est encore que savoir²⁶ » ? Pensée à partir de la parole, celle-ci pensée à son tour à partir de la parole poétique, la langue serait alors, disait Nietzsche, « poème primordial²⁷ » et non codage sous-jacent. Même la prose la plus humble recèle en elle cette source secrète. Quand M. Jourdain dit : « Nicole, apportez-moi mes pantoufles et me donnez mon bonnet de nuit », cette prose à coup sûr ne dépasse pas le terre-à-terre. En elle cependant c'est le français qui parle, comme il parle déjà quand le poète dit en vol non moins rasant :

Beaux enfants vous perdez la plus
Belle rose de vos chapeaux.

On peut dire avec du Bellay que là où parle M. Jourdain la langue n'ayant « point encore fleuri, tant se faut qu'elle ait apporté tout le fruit qu'elle pourrait bien produire ». Dans la parole de Villon au contraire, la langue, n'en déplaît à du Bellay, a pleinement fleuri et apporté son fruit. Mais là tout est de même

24. *U. z. S.*, p. 31.

25. S. Boucheron, in : *Les Langues et la pensée*, Entretiens philosophiques, Institut pédagogique national, 1968.

26. *Werke*, éd. Schröter, t. V, p. 18.

27. *Werke*, t. XII, 1^{re} partie, § 351.

racine ou si l'on veut de même source, à ceci près que le poète est plus près de la source que le bourgeois peint par Molière. Ni l'un ni l'autre cependant ne sont des « locuteurs », sauf dans une perspective où ne subsiste plus de la langue que ce que les linguistes « supposent en leur objet ». En quoi ils s'éloignent peut-être de ce qu'ils prétendent prendre en vue au sens où, dit Heidegger, on pourrait se demander si la nature, par l'objectivité que lui confère la physique mathématisée, « ne se retire pas plutôt qu'elle ne se découvre à la pleine mesure de sa richesse secrète²⁸ ».

Par là Heidegger ne récusé pas plus la linguistique qu'il ne dénigre la physique comme développement de ce que les physiciens eux aussi « supposent en leur objet ». Il ne s'agit pas ici de leurs *hypothèses* au sens de Riemann, mais bien plutôt au sens de Platon. Dans l'optique de Riemann, la géométrie avec ses problèmes apparaît comme ce qu'Alain nommait dans l'un de ses bons jours une collection d' « énigmes claires (...), c'est-à-dire mathématiciennes (...), difficiles seulement par notre paresse²⁹ ». Avec Platon son séjour le plus propre est bien plutôt ce que les Allemands nomment *Dämmerung* — disons : clair-obscur. Mais le séjour de Platon, comme de toute philosophie, est par lui-même un tel clair-obscur. Car d'où lui viennent ces *Idées* dont il faisait si résolument la « vérité des choses » ? Saint Augustin disait : « C'est Platon que l'on tient pour avoir le premier dénommé les Idées ; cependant si le nom, avant qu'il ne l'ait institué, n'existait pas, elles n'étaient pas pour autant elles aussi inexistantes les choses que ce nom désigne³⁰ ». Car, selon saint Augustin, les Idées résidaient de toute éternité dans l'entendement du Dieu de la Bible que Platon avait pressenti sans pouvoir encore le reconnaître. Mais que, depuis Platon, les choses apparaissent dans une lumière d'Idées n'est pourtant pas plus à l'origine une idée de Platon qu'il n'a enfin « découvert » les Idées, ses devanciers n'ayant fait que les « entrevoir » comme « en un rêve ». De même, s'inspirant de la Bible, saint Augustin ne « découvre » pas plus la vraie nature des Idées qu'il ne s'en fait une idée à lui. Dans l'un et l'autre cas, dit Heidegger, « le penseur n'a fait que répondre à ce qui se mandait à lui³¹ », d'autres que lui et avant lui ayant vécu sous l'énigme d'une autre dictée. Mais quelle énigme ?

Heidegger écrit à propos d'Héraclite : « L'énigme nous est

28. V. u. A., p. 63.

29. *Propos de littérature* (Hartmann, 1934), p. 21.

30. *Livre des 83 questions*, cité par Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, préface de l'auteur.

31. V. u. A., p. 25.

transmise dès longtemps dans la nomination de l'être³². » Parlant ainsi, il ne fait que parler en écho à Parménide :

Car sans l'être où il s'est déployé en un dire
Point ne trouveras le penser...

A quoi la linguistique répond qu'être est d'abord une « catégorie de langue », la langue étant ce avant l'apparition de quoi « rien n'est distinct » dans le domaine de la pensée³³. Or il est des langues sans verbe être, et peut-être sans verbe, comme les linguistes le disent du chinois, « où l'indétermination du verbe et du nom passe pour un des dogmes fondamentaux de la grammaire³⁴ ». D'où la répartition très générale des langues en langues *unidimensionnelles*, où n'apparaît aucune différence fondamentale entre la structure de la phrase et la formation ou l'arrangement des termes, et langues *bidimensionnelles*, caractérisées par la double possibilité de la phrase nominale et de la phrase verbale. Mais, là, deux possibilités sont encore à noter, qu'illustre en particulier la différence entre les langues sémitiques et les langues indo-européennes. Dans les premières la phrase nominale et la phrase verbale sont simplement juxtaposées. Dans les secondes les deux ont tendance à se fondre avec l'apparition d'un troisième type de phrase, à savoir la « phrase à verbe être » en laquelle se développe logiquement toute phrase nominale, à laquelle est logiquement réductible toute phrase verbale³⁵. Mais pourquoi *être* est-il le pivot de ces phrases de style nouveau que la logique d'Aristote tient pour véritablement canoniques ? Pour la linguistique il n'y a là qu'une sorte d'accident, « être » se réduisant dans ce cas à un simple signe parmi d'autres pour dénoter par convention le rapport du sujet et du prédicat, autrement dit des termes. C'est en ce sens qu'Aristote pouvait dire : « J'appelle *termes* ce en quoi se résout la proposition, à savoir aussi bien le prédicat que ce dont il est prédicat, sous l'adjonction d'*être* ou de *n'être pas*³⁶. » Quant à *être*, Aristote en disait : « Par lui-même il n'est à la vérité rien du tout, mais il signifie au-delà de lui une certaine synthèse³⁷. » On peut s'étonner d'un tel « emploi ». Car être avait déjà un sens. N'est-il pas en effet le « verbe d'existence » ? Comment a-t-il bien pu « tomber — au

32. *Id.*, p. 229.

33. E. Benveniste, *op. cit.*, p. 51.

34. Vendryes, *Le Langage* (Albin Michel, 1939), p. 140.

35. Cf. J. Lohmann, « Ueber den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur », *Festschrift für H. G. Gadamer* (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960), pp. 181-183.

36. *Anal. Pr.*, I, 24 b 16 sqq.

37. *De Interpretatione*, 3, 16 b 23-24.

terme d'un long développement historique — au rang de copule³⁸ » ? A vrai dire, rien n'est plus grec. En grec, être n'est ni verbe d'existence ni copule de la proposition mais, dit Heidegger, répond à la dictée même de la présence dont l'existence n'est qu'une périphrase et la copule un affaissement : *Sein heisst Anwesen*³⁹. *Heisst* n'est pas ici pour *signifie* qui n'est de *heissen* qu'une acception dérivée. *Wir heissen einen Gast willkommen* ne peut pas se traduire par : nous appelons un hôte bienvenu. La locution dit bien plutôt : nous l'appelons proprement à nous comme hôte désiré⁴⁰. Etre n'est pas ainsi une simple désignation. Il est l'appel à la présence dont il fête la bienvenue dans l'émerveillement que, déjà advenue, elle ne cesse d'advenir, porteuse d'un monde dont nous sommes le *là*. Les philosophes se sont parfois étonnés que la pensée grecque ait pu rester si étrangère à l'idée biblique de la création. C'est que son partage essentiel était la présence que les Grecs saluaient dans la nomination de l'être. Quand les choses commencent à dire, comme à saint Augustin qui les entendait même le lui crier à pleine voix : *Ipse fecit nos*⁴¹, ce qui pour les Grecs fut excès, à savoir la présence, se retire déjà au profit d'autre chose dont la philosophie saura faire merveille sans que cependant jamais soit coupé, cordon ombilical, l'inexplicable lien qui rattache à l'ontologie la théologie en quoi celle-ci, par-delà la Bible, hellénise encore.

Qu'*être* soit la parole qui salue la présence et en fête la bienvenue, tel est le site originel de la pensée d'où prend naissance la philosophie, précédant même celle-ci d'un plus haut secret qui est au fleuve le secret de la source. Dans le poème de Parménide, s'il est lui-même cette source, tout fait signe invisiblement vers l'insolite $\epsilon\sigma\tau\iota\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ où, tautologie inaugurale, *être* renvoie à lui-même en se différenciant de tout : *voici que s'ouvre en un présent la clairière de l'être* où l'absence elle aussi a son lieu. C'est à cette parole encore inentendue que Heidegger fait écho quand, à propos de l'œuvre d'art, il écrit : « 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 cercle⁴². » Telle est la *sphère* de l'être, celle d' $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ aux orbes accomplies et pour tout dire le *cœur* même

38. E. Benveniste, *op. cit.*, p. 160.

39. *V. u. A.*, p. 142.

40. *W. D. ?*, p. 151.

41. *Confessions*, Livre X, VI, 9.

42. *Hzw.*, p. 41.

d'ἀλήθεια. Mais demeurer au niveau de son propre début pour l'entreprendre encore plus initialement dans la singularité qui est sienne ne fut pas le destin des hommes du début, pour qui *radicaliser* apparut aussitôt comme *poursuivre* et par là *dépasser*, au sens de l'*Iliade* où « le fils est encore plus vaillant que le père ⁴³ ». Le sens de la philosophie grecque est de trouver toujours en elle « du mouvement pour aller plus loin » et non de retourner le questionnement sur son propre point de départ. Telle fut la tâche de ceux qui, dit Aristote, « supposèrent dans l'étant, d'une part les Idées, de l'autre les participants des Idées ⁴⁴ ». Sous le joug des Idées, la vérité devint proposition, celle-ci se résolvant en termes auxquels ne fait que s'adjoindre *est* ou *n'est pas*. Ainsi le verbe des verbes, celui qui salua la présence, tombe « au rang de copule ». Non cependant qu'il soit par là coupé de lui-même et pris homonymiquement. Car la présence, tout aussi bien que celle de la chose même telle qu'elle se déclôt devant nous, est la présence du prédicat au sujet : τὸ δ'ὑπάρχειν τῷδε τῷδε ⁴⁵, une telle présence étant soit constante soit variable. Ainsi Socrate, c'est constamment comme homme qu'il est présent, mais il lui arrive d'être assis ou debout, coiffé ou tête nue, joyeux ou affligé. La merveille est que tout cela demeure le monde de la présence où il revient au sujet tout aussi bien d'être présent ou non sans plus que d'être ou non un certain quelque chose, par exemple à Homère d'être ou d'avoir été sans plus et d'être un poète ⁴⁶, étant entendu que, de ce qui n'est pas « sans plus », il n'y a pas à chercher ce qu'il est. Ainsi « être quelque chose » est bien pensé en fin de compte à partir d' « être présent sans plus ». De l'être à la copule l'extension est donc naturelle et non conventionnelle. Grâce à cette extension, la phrase nominale se verbalise, mais de telle sorte que toute phrase verbale puisse à son tour être réduite à une « phrase à verbe être », au point que la proposition existentielle en vient elle-même à n'être plus qu'un cas particulier de la phrase à verbe être, celui qui sera étudié bien plus tard sous le nom de modalité du jugement. Tel est, dit Johannes Lohmann, le « caractère paradigmatique » de la langue grecque, à la fois aboutissement et point de départ pour l'intelligence de toute langue.

C'est dire qu'aux yeux d'Aristote le *est* qui ne fait en apparence que s'adjoindre au prédicat et au sujet n'est nullement copule, c'est-à-dire simple « signe d'assertion ⁴⁷ », autrement dit

43. *Iliade*, VI, v. 479.

44. *De generatione et corruptione*, II, 9, 335 b 11-12.

45. Aristote, *Anal. Pr.*, I, 35, 49 a 6.

46. *De Int.*, 21 a 25 sqq.

47. E. Benveniste, *op. cit.*, p. 191.

« outil grammatical⁴⁸ », mais répond à l'expérience grecque de l'être comme présence. Il continue, bien qu'à sa guise, à saluer ce en quoi s'ouvre la merveille unique dont le poème de Parménide est la première célébration. En d'autres termes, même pour Aristote, le *est* de la phrase à verbe être, même si « par lui-même il n'est rien, bien qu'il signifie au-delà de lui une certaine synthèse », est beaucoup plus qu'un simple signe. Dès lors, les termes dont il accomplit la synthèse ne sont pas eux non plus de simples signes s'ils cohèrent au *est* qui n'est pas qu'un signe. Loin que le *est* leur soit tout simplement « adjoint », c'est bien plutôt de lui, à savoir du rapport essentiel d'*εἶναι* et *ἀλήθεια*, que s'ouvre dans la langue ce que *Sein und Zeit* caractérisera comme « situation herméneutique », celle dans laquelle l'*être-le-là* est lui-même ouverture au monde en tant que le monde s'ouvre à lui. Le poète est électivement, Platon lui-même le savait, l'homme d'une telle herméneutique. Écoutons-le :

Il est un champ d'éteules où tombe une pluie noire
 Il est un arbre gris debout en solitaire
 Il est un vent dont le murmure entoure des cabanes vides,
 Tristesse d'un tel soir.

Dans ces vers de Trakl⁴⁹, *il est* n'est ni verbe d'existence ni copule mais en appelle à l'apparition qu'il salue comme aussi bien la première strophe du premier des *Sonnets à Orphée* :

Alors grandit un arbre. O pure exaltation !
 Voici que chante Orphée ! O grand arbre en ouïe !
 Et tout se tut. Mais quand les voix firent silence
 Fut un autre début, signe et métamorphose.

Mais alors Aristote, dans son interprétation *apophantique* de la proposition, parlerait une langue qui ne serait pas encore étrangère au poète ? N'est-ce pas pourtant lui-même qui nous dit le contraire dès le début de l'écrit tardif qui fut bien après lui édité sous le titre de *Περὶ ἑρμηνείας* ? *Présentation de la Parole* ? Essayons de traduire une phrase de ce texte célèbre.

« Il y a, en tout ce qui diversement se trouve dans la voix, tout autant de symboles pour les états de l'âme, et l'écriture est telle pour la voix ; et tout comme l'écriture n'est pas la même pour tous, les voix non plus ne sont pas les mêmes ; tandis que ce dont les mots parlés ou écrits sont avant tout les signes, à savoir les états de l'âme, sont les mêmes, et que les choses dont

48. H. Delacroix, *op. cit.*, pp. 267-268.

49. *Die Dichtungen* (Salzbourg, 1938), *Psalm*, p. 63.

ces états constituent la figuration adéquate sont tout aussi bien mêmes⁵⁰. »

A l'identité chez tous des états de l'âme, en tant qu'ils répondent à celle des choses dont ils sont la figuration naturellement exacte, s'oppose la disparité des symboles qui, comme signes, « ne sont pas les mêmes chez tous ». Dès lors, les signes du langage se distinguent des choses dont ils sont les signes. Ils sont signes non par nature mais seulement par convention ou institution. La philosophie moderne transportera l'institution jusque dans le rapport des états de l'âme aux choses qu'ils n'annoncent déjà que par signes, de tels signes, pour être naturels, n'en ayant pas moins eux aussi la nature du signe, au point que, si nous avons en nous au lieu d'une âme un ange, là où nous entendons retentir un son, nous « concevrions » bien plutôt ce dont le son est seulement le signe, à savoir « le mouvement des parties de l'air qui tremble pour lors contre nos oreilles⁵¹ ». Aristote ne va pas jusque-là. C'est que pour lui les *états de l'âme* ne sont nullement des *états d'âme*, la ψυχή n'étant pas une âme mais la découverte immédiate de l'étant, le *là*, dira Heidegger, où nous sommes dehors auprès des choses qui apparaissent en elles-mêmes sans que rien ne nous en sépare à la manière d'une cloison. Mais, ceci admis, Aristote ne nous dit-il pas aussi crûment que Descartes que « des mots qui ne signifient rien que par l'institution des hommes suffisent pour nous faire concevoir des choses avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance⁵² » ? Il nous le dit bien en effet, mais la non-ressemblance du signe et de la chose suffit-elle à le transformer en une simple désignation de celle-ci ? Les signes au sens d'Aristote sont bien plutôt *apophantiques* que désignatifs. Leur dire, loin de se rapporter seulement aux choses en les représentant par d'autres choses, nous déplace bien plutôt vers elles, les invitant à la présence et en saluant le présent au sens où les soldats de Xénophon, parvenus au faite d'une hauteur, saluèrent la mer d'une voix unanime. La dénomination renfermerait ainsi comme une exclamation secrète. Telle fut la parole d'Héraclite célébrant le dieu comme jour-nuit et saluant à son approche aussi bien Hadès que Dionysos. Tel demeure le symbole d'Aristote s'il garde en lui sans l'annuler la même puissance d'écho. Vocatif plutôt que désignation, la parole en appelle encore à ce au nom de quoi elle parle. La συνθήκη, présente en son dire, n'est pas ce que Platon nommait « l'expédient grossier de la convention⁵³ ». Elle évoque bien plutôt à

50. *De Int.*, 16 a 3 sqq.

51. Descartes, A. T., XI, 5.

52. *Id.*, p. 4.

53. *Cratyle*, 435 c.

l'horizon même de la langue l'appartenance à la communauté dont la rumeur lointaine habite toute parole. Tandis que dans la tragédie le chœur, disait Hölderlin, « soutient ou explicite le dialogue ⁵⁴ »,

Au loin grondait, rumeur panique, l'hymne de la communauté ⁵⁵.

C'est en quoi pour les Grecs parler grec n'est pas faire usage d'une langue (*γλωσσα*), mais être pleinement eux-mêmes. A la différence des Européens d'aujourd'hui, leur langue ne leur était pas une langue mais une manière d'être. La langue ne devient une langue au sens de la future linguistique qu'avec l'apparition du polyglotte. Le « premier polyglotte conscient », nous dit, en conclusion de son étude déjà citée, Johannes Lohmann, fut le poète romain Ennius qui, « également à l'aise dans les trois langues de culture de son pays de l'Italie méridionale, à savoir le grec, l'osque et le latin, chanta la Rome des Scipions, nourrie de culture hellénique ⁵⁶ ». Mais c'est seulement à une date tardive que l'attention des Romains polyglottes va se porter encore plus consciemment sur ce que Renan nommera « la liaison du sens et du mot » telle que, « jamais nécessaire » et « jamais arbitraire » mais « toujours motivée ⁵⁷ », elle constitue l'objet même de la linguistique.

Dans une conférence prononcée en 1959 et dont le titre est *Der Weg zur Sprache*, que nous pouvons peut-être traduire par « A la rencontre de la langue », Heidegger nous dit, à propos des symboles ou des signes au sens d'Aristote : « A l'apogée de la grandeur grecque, le signe est éprouvé à partir de *montrer*, et c'est de là qu'il tient son empreinte, n'étant là que pour montrer. Ce n'est qu'aux temps hellénistiques, avec les Stoïciens, que le signe apparaît, à la faveur d'une fixation dont il tient son statut, comme instrument de désignation, ce qui suppose que soit instaurée et réglée l'optique dans laquelle un objet peut en représenter un autre. Désigner n'est plus du tout *montrer* au sens de *laisser apparaître*. La métamorphose dans le signe de la puissance de montrer en fonction de désigner a son lieu dans la mutation de l'être même de la vérité ⁵⁸. »

54. *Remarques sur Œdipe et Antigone* (« Bibliothèque 10-18 », Paris, 1965), p. 82.

55. Projet d'hymne *Versöhnender, der du nimmergeglaubt*.

56. Art. cit., p. 136.

57. Renan, *De l'origine du langage*, p. 149.

58. *U. z. S.*, p. 245 ; cf. *E. M.*, p. 131 : « Du haut de la vigueur originelle par laquelle elle est ouverture de l'être, la parole retombe à n'être plus qu'un simple signe qui, à son tour, vient s'insérer devant l'étant. »

Cette mutation de la vérité dans son être, Heidegger la voit s'accomplir dès la philosophie de Platon. La doctrine platonicienne de la vérité n'est nullement une doctrine *sur* la vérité mais un changement plus secret de la vérité elle-même en tant que le fond déterminant de celle-ci devient selon Platon la lumière fixe de l'εἶδος. Un renversement a eu lieu dans l'inapparence. Le νοεῖν et le νοῦς comme rapport à l'être acquièrent désormais un rapport essentiel à l'Idée. C'est seulement à partir de là qu'il est décidé de l'étant dans son être et que la chose nous dit son nom. Le fond de l'être n'est plus d'abord l'Oouvert entendu comme le non-retrait d'ἀλήθεια, mais l'interprétation éidétique de celle-ci, autrement dit sa subjugation par l'Idée à partir de laquelle la vérité devient essentiellement rectitude aussi bien pour la chose vue que pour le regard qui s'ouvre à elle. Dans cette *mutation* de l'être même de la vérité s'amorce d'autre part une *permutation* concernant le lieu de sa résidence essentielle. « Comme rectitude du regard, elle en vient à privilégier sur l'étant le rapport de l'homme à l'étant⁵⁹. » En ce sens Aristote pourra dire qu'« en vérité le faux et le vrai ne sont pas dans les choses elles-mêmes (...), mais dans l'entendement⁶⁰ ». Par là, la vérité se sépare de l'éclosion des choses pour en caractériser d'abord la représentation par l'entendement. C'est dans ce monde de la représentation, issu lui-même du retrait d'ἀλήθεια, que les choses, au lieu de s'ouvrir au lieu même de leur apparition, ne seront plus finalement les unes pour les autres que des signes : *si elle a du lait, c'est signe qu'elle a conçu et c'est signe aussi qu'elle va être mère*. Ainsi parlent les Stoïciens. Le signe est la partie proprement visible d'un contexte étranger où nous n'avons plus à déchiffrer que des séquences. Il se définit comme « l'énonciation qui dans une connexion valide est l'antécédent dont la fonction consiste à découvrir le conséquent⁶¹ ». La langue elle-même devient à son tour système de signes. Quand je dis *cheval*, le son du mot cheval me dispose intérieurement à me représenter tout autre chose que le son que j'entends, à savoir non un son mais un quadrupède dont ce son est le signe en tant que comme antécédent il découvre ce qu'il désigne dans une séquence valide. S'il découvre à quelqu'un non pas un cheval mais un oiseau ou une brouette, c'est que celui-ci a manqué le passage, novice qu'il est aux séquences de la sémantique.

Il peut sembler au premier abord qu'une telle interprétation soit un commentaire rigoureux du texte même d'Aristote, où

59. Heidegger, *P. L.*, p. 42.

60. *Met. E.*, 4, 1027 b 25 sq.

61. Cité par V. Brochard, *Les Sceptiques grecs* (Vrin, 1932), p. 343 n. 2.

les mots parlés ou écrits sont caractérisés comme les *symboles* des choses qui, au contraire des mots, sont les mêmes pour tous. Mais ce n'est là qu'une apparence. La pensée d'Aristote garde en effet sur celle des Stoïciens le privilège d'une merveilleuse ambiguïté. Nous avons dit comment, sur la lancée même de Platon, il a pu en venir à la thèse que le lieu de la vérité ou fausseté des choses est l'entendement. Mais il nous dit aussi inversement que vrai ou faux est l'un des sens de l'être lui-même, et même son sens le plus magistral⁶². La même ambiguïté ne règne-t-elle pas dans son interprétation comme symboles des mots écrits ou articulés ? Car symbole est lui-même un mot ambigu, disant déjà quelque chose de ce qu'aujourd'hui il se borne à dire dans l'horizon de la représentation linguistique, à savoir un signe qui, si on le prend à part, est arbitraire, mais disant aussi et inversement que ce qui d'un côté est ceci et de l'autre cela relève d'une unité plus essentielle. La *συμβολή* est l'articulation intérieure de l'épaule, du genou ou du coude et *σύμβολον* dit, dans *le Banquet* de Platon, le tout dont chacun de nous n'est qu'une moitié coupée de son autre moitié et vouée par là à la recherche de son propre « symbole⁶³ ». Toute la question reste de savoir si la symbolique des noms ne se laisse définir, comme le veut la linguistique, qu'à partir de la langue comme système de signes, ou si Aristote ne l'éprouvait pas plutôt à partir d'une tout autre vérité que la réduction de la vérité à la mesure d'un système. Plus original que le système qui n'est qu'un mode dérivé de la vérité est en effet le non-retrait de ce qui est aussi bien dans la chose que dans les paroles qui la disent et qui, sans être jamais ni seulement la chose ni seulement son nom, les porte l'une et l'autre à leur ajointement. Le fond du symbolisme comme essence du langage serait alors la « vérité » elle-même, entendue en-deçà de l'interprétation que s'en donne Platon, bien que même Platon ne la modifie qu'en en demeurant le gardien. Car même les Idées ne peuvent apparaître comme Idées que du non-retrait de l'être qu'elles prétendent pourtant déterminer au plus juste. Ainsi les Idées dont les choses reçoivent leur nom renvoient à un rapport du nom et de la chose plus secret que l'Idée elle-même. Peut-être un tel rapport est-il, au cœur même de la langue, le lieu d'où parle le poème, si la parole poétique délivre à elle-même la chose qu'elle dit sans avoir besoin de la désigner symboliquement. Désigner une chose ne devient l'affaire de la langue qu'à son plus bas degré, celui que la linguistique détermine scientifiquement par sa représentation de la langue comme système de signes. Une

62. *Met.*, Φ, 10, 1051 b 1 sq.

63. *Banquet*, 191 d.

telle représentation ne fait que porter à son comble l'interprétation hellénistique du signe que n'est pas encore, bien qu'elle la prépare, la pensée aristotélicienne du symbole.

Que la langue soit système de signes, c'est-à-dire en tout point corrélation d'un signifiant et d'un signifié, nous ne l'admettrons donc qu'en un sens relatif. Il est non moins vrai en un sens relatif que les choses sont ce que nous en dit la science, à savoir des fonctions à variables multiples. Mais répondre par là à la question *qu'est-ce qu'une chose ?* n'en est pas moins élever la « naïveté scientifique », comme la nommait Husserl⁶⁴, à la hauteur d'une institution. Il en va exactement de même quand on prétend répondre linguistiquement à la question : qu'est-ce donc que la langue elle-même ? Si motivée qu'elle soit, une telle réponse ne peut ni entrevoir ni même soupçonner ce que Heidegger nomme parfois l'*incontournable*⁶⁵ de la question. Quand au contraire il en vient à nous dire sans plus s'expliquer : l'être en tant que l'Oouvert « ne cesse partout de parler à travers toute langue⁶⁶ », il se porte d'un coup aux frontières de l'incontournable. Parlant ainsi, il ne nous donne cependant pas à entendre qu'est réductible à la problématique grecque de l'être tout ce qui, en d'autres langues que le grec, est advenu ou adviendra à la parole, mais que, partout où il y a langue, s'ouvre la possibilité de plus en plus inévitable du dialogue dont la condition est, de notre part, que nous tentions de remonter jusqu'au secret de la parole grecque qui nous est un début beaucoup plus décisif que tout ce qui dans notre histoire prétend lui fixer son début. Le secret de la parole grecque, ce n'est pas cependant à partir des théories philosophiques auxquelles elle a pu donner lieu que nous pouvons le pressentir, encore moins en prenant appui sur la science qui n'en est à son tour qu'une version tardive et endettée. Mais c'est à lui que se rattache le passage jusqu'ici inapparent de *montrer* à *désigner*, autrement dit du λόγος au langage. Le parler courant flotte entre les deux. « Serait-il temps enfin qu'il cesse de tenir en lisières la langue, la laissant s'accorder à son dire le plus haut, sans cependant qu'il soit, comme parler courant, frappé de déchéance⁶⁷ ? » A la question ainsi posée dès *Sein und Zeit* ne peut répondre qu'une mise en route. C'est à cette mise en route que nous invite depuis quinze ans déjà le titre d'un livre encore non traduit de Heidegger : *Unterwegs zur Sprache*. A nous donc de le suivre ou non sur son chemin encore solitaire et jusqu'aux confins de la poésie et de la pensée,

64. *Méditations cartésiennes*, § 64 ; cf. *Die Krisis...*, p. 60.

65. *V. u. A.*, p. 62.

66. *Hzw.*, p. 338.

67. *W. D. ?*, p. 169.

c'est-à-dire jusque-là où chacune des deux ne s'éloigne de l'autre que pour chercher peut-être en elle son écho.

Un tel écho fonde et maintient entre elles la possibilité encore secrète d'un dialogue. Tenterons-nous, partant de la pensée, de trouver l'accès d'un tel dialogue ? Ce serait découvrir que la philosophie, quand elle porte au langage la parole de l'être, ne « signifie » pas seulement ce qu'elle *dit* mais, lisons-nous dans la *Lettre sur l'humanisme*, « trace dans la langue des sillons inapparents⁶⁸ » et par là transforme le monde beaucoup plus qu'elle ne l'interprète en le décodant. Elle rejoint alors bien qu'à sa façon le « métier de poète » en tant qu'il est, nous dit René Char, « métier de pointe ». Ainsi la parole pensante, qu'elle soit celle de Descartes, de Kant, de Hegel ou de Nietzsche, est elle-même poésie, réveillant dans la langue une puissance de nommer inconnue à la linguistique. Que le dernier mot revienne donc au poète, si ce qui lui est, disait Hölderlin, « service et souci », est son rapport au trésor de la langue. L'un de ceux qui, au temps même de Hölderlin, de Kleist et de Goethe, sut cependant, dans l'ombre des plus grands, dire à sa guise l'essence de la parole poétique est Eichendorff. Rappelons de lui une strophe à laquelle la mémoire des Allemands est demeurée fidèle. Qu'elle nous soit à nous aussi, à l'époque du manque, peut-être un viatique :

*Schläft ein Lied in allen Dingen
Die da träumen fort und fort
Und die Welt hebt an zu singen
Triffst du nur das Zauberwort⁶⁹.*

68. *Brief*, p. 119.

69. Un *Lied* sommeille en toutes choses
Qui toujours plus loin vont rêvant
Et le monde se met à chanter
Sitôt trouvé le mot magique.

L'ATHEISME ET LA QUESTION DE L'ETRE

Et toi, au trait qui vient de loin, toi
Dont le temple ouvert à tous est la sonnante demeure
Qu'abritent les vallons pythiques,
La plus haute allégresse, ici même,
Tu l'as donnée à ce vainqueur. Dans les fêtes de son pays
Jusqu'au prix convoité du
Pentathle déjà tu l'avais guidé.
O maître, de mon plein gré je le proclame :
En ton accord s'ouvre à mes yeux
Pour chaque pas, si loin que j'aïlle, la route.

Qui parle ici ? Pindare ¹. Il parle en l'honneur d'Aristomène d'Egine, lutteur, qui venait à Pytho de remporter la victoire. D'où la prière à Apollon que nous venons de lire, et qui est le sommet de la *VIII^e Pythique*. La victoire d'Aristomène est, sur lui, la lumière d'Apollon, où Pindare l'exhorte à marcher selon la mesure. Car le dieu dont il est l'homme est avant tout celui dont la parole, à la fin de *l'Iliade*, avait persuadé les dieux de mettre fin à la démesure d'Achille qui, depuis douze jours, outrageait le cadavre d'Hector. Zeus aussitôt envoie à Achille, pour l'apaiser, sa mère, et au père d'Hector un autre dieu qui le conduira jusqu'à la tente d'Achille, où Priam et Achille pleureront ensemble et la mort de Patrocle et celle d'Hector.

1. *VIII^e Pythique, pour Aristomène d'Egine, lutteur*. Notre traduction, transmise à Picasso, lui fut le prétexte de quatre gravures en l'honneur de Pindare. A la demande de quelques amis, nous la reproduisons ci-après, telle qu'elle figure, sauf des corrections de détail, dans le livre édité en décembre 1960 à Alès par Pierre-André Benoit, sous le titre : *Pindare-VIII^e Pythique-Picasso*, et qui fut tiré à cinquante exemplaires.

Nous voici dans un monde qui est celui des dieux aussi bien que des hommes. C'est, en effet, dans leur rapport au divin et aux dieux que les hommes entre eux sont en paix ou en guerre, qu'ils travaillent et qu'ils se reposent d'avoir travaillé, qu'ils existent les uns pour les autres dans leur vie privée ou publique. Mais pourquoi ? Les hommes ont-ils vraiment besoin du divin, des dieux, ou d'un Dieu pour être vraiment hommes ? Ne leur suffit-il pas de compter sur eux-mêmes ? Le rapport de l'homme au divin n'a-t-il pas le sens d'une mystification ? Et d'une mystification encombrante, obsédante, peut-être funeste, en tout cas ridicule ?

Le plus étonnant dans ce plus qu'animal qu'est l'homme est bien en effet que le plus haut déploiement de son être fut initialement porté par son propre rapport au divin. C'est ainsi que l'homme grec, dit un fragment d'Hésiode, est celui « à qui les Immortels furent dans leur jour antiphaniquement présents ». Mais d'où les dieux ont-ils ainsi fait face aux hommes ? Des quatre coins de ce qui est, l'homme y étant lui-même, ou plutôt étant dans son être qu'un monde entier soit là. Ce là qui est le fond du proche et du lointain, comme aussi bien de tout jusqu'ici et de tout pas encore, c'est s'y trouvant déjà que l'homme en est saisi, qu'il y est frappé d'ouverture pour ce qui s'ouvre à lui à la mesure d'un monde où, à perte de vue, tout est présence et visage, offrande ou retrait, chose ou signe. Telle nous est au plus proche la contrée de l'être dont la philosophie entreprendra l'étude dans un revirement jusqu'à l'être du regard d'abord fixé sur l'étant. L'homme, en tant que l'étant dont le caractère est d'être-le-là, « a un rapport — voire un rapport privilégié — à la question même de l'être² », car « il se tient en ek-sistant dans l'Ouvert même de l'être tandis qu'il en soutient l'épreuve³ ». Mais l'être, si par là il nous est plus secrètement proche que tout étant, n'est au grand jamais rien d'étant. C'est avec lui un *rien* qui nous visite. Le français nomme l'être en disant : *il y a*. Il y a par exemple une maison dans la prairie, un astre dans la nuit. Mais *il y a* n'est en lui-même ni maison, ni prairie, ni astre dans la nuit, ni rien d'autre de tel. *Que l'étant soit* n'en est pas moins, dira Heidegger, *la merveille des merveilles*. La pensée courante s'intéresse à ce qu'il y a sans jamais être en souci d'*il y a*. La philosophie grecque au contraire renverse la pensée courante en s'exerçant à méditer, dans tout ce qu'il y a, ceci uniquement, éclair de l'être : *il y a*.

Toutefois, la philosophie grecque fait suite à un parole antérieure sur laquelle elle paraît trancher et contre laquelle il lui

2. S. Z., p. 8.

3. W. M. ?, p. 14.

arrive parfois de s'élever. Cette parole plus matinale est celle des poètes qui sont, disait Platon, les « exégètes des dieux ». D'un côté les poètes ne font que raconter de très vieilles histoires comme on les raconte aux enfants. Leur parole d'autre part est si présente qu'elle nous porte jusqu'à ce qu'elle dit. Mais quel est donc son singulier pouvoir, sinon d'éveiller, dans la chose dite, une présence dont toute parole ne garde plus que l'écho affaibli ? La poésie serait ainsi l'évocation directe de ce que la philosophie s'attachera à méditer. Nous sommes aujourd'hui aisément convaincus que la naissance de la philosophie est l'avènement d'un λόγος dont la fonction aurait été de faire justice du *mythe* dont les poètes seraient restés les prisonniers. La dernière trouvaille de la pensée moderne est même d'étudier à la lumière de son λόγος, qui est celui de la science, tous les mythes, en vue, comme on dit, d'en « décoder » le message. Dans ce domaine, l'ancien *comparatisme* est aujourd'hui plus que largement dépassé par le nouveau *structuralisme* auquel vraiment plus rien ne résiste. Toute la question serait cependant de savoir si le prétendu décodage des mythes, tel qu'il aboutit le plus ingénieusement du monde à tant de lalalissades, n'est pas la démolition pure et simple de ce qu'il prétend interpréter. En d'autres termes, peut-être faudrait-il enfin prendre au sérieux ces quelques lignes de Heidegger, dans la première leçon d'un cours qu'il fit voilà quinze ans sous le titre : *Que signifie penser ?* « Μῦθος et λόγος ne sont nullement embarqués, comme se le figure naïvement le tout-venant de l'histoire de la philosophie, dans une opposition qui serait due à la philosophie elle-même. Tout au contraire, les premiers penseurs grecs emploient précisément μῦθος et λόγος au même sens ; ils ne s'écartent l'un de l'autre pour s'opposer que là où ni l'un ni l'autre n'ont pu garder leur portée initiale, ce qui était déjà avec Platon chose faite. C'est un préjugé de l'histoire et de la philologie, préjugé hérité, sur fond de platonisme, du rationalisme moderne, que de se figurer que le mythe ait été détruit par le λόγος. Le rapport au divin n'est jamais détruit par la logique, mais par ceci, uniquement, que le dieu se retire⁴. »

C'est un fait cependant que l'homme grec, tel que l'évoque le mythe grec, n'apparaît que dans la lumière du divin. Nous connaissons les noms de ses dieux dont la mythologie a dressé la liste, mais nous ne savons absolument plus à quelle expérience ils répondent. Pendant longtemps, on a fait des dieux grecs autant de personnifications de forces naturelles ou de facultés humaines. À peine commence-t-on à entrevoir qu'ils ne sont rien

4. W. D. ? , p. 7.

de tel. Hermès, par exemple, nous dit Walter F. Otto⁵, « représente » bien moins une puissance particulière qu'il n'est le monde entier en un certain sens. « Ainsi nous comprenons que l'amour, par exemple, est aussi bien chez lui dans le royaume d'Hermès que dans celui d'Aphrodite, d'Héra et d'autres divinités. Mais il a, à chaque fois, une signification toute nouvelle. Dans le royaume d'Hermès, il se montre sous le jour de la réussite, de la bonne rencontre, de la trouvaille ou du rapt ; et ainsi même la fécondité animale, telle que la prodigue Hermès, appartient à ce monde de la surprise et de la chance dont chacun s'émerveille. » Autre est le monde dans la lumière d'Apollon l'inapprochable et dont le trait apporte de loin douceur ou amertume à ceux qu'il protège ou qu'il pourchasse. Autre encore le monde d'Athéna, celui qui, pour Ulysse, est finalement le retour à son île natale, et pour Ajax, la perte de tout. Ainsi, sans jamais rien personifier, les dieux sont diversement la présence d'un monde, à l'extrême splendeur de son rayonnement. C'est pourquoi, même à l'époque tardive de la philosophie, Socrate ne quitte vers le soir le platane à l'ombre duquel il s'entretenait avec Phèdre qu'après une prière à tous les dieux dont ils furent les hôtes. La prière de Socrate n'est nullement un ornement littéraire. C'est de tout cœur qu'il parle aux dieux qui lui sont chers, puisqu'il leur doit et son démon et d'avoir entendu la parole delphique qui donnera sens à toute sa vie. « Décoder » le mythe de Socrate priant n'est qu'un enfantillage scientifique. Socrate est trop de la race de ceux à qui les dieux, disait Hésiode, « ont fait face en pleine lumière », pour être un tel simulateur. Plus que de ceux dont le pédantisme aujourd'hui se réclame de lui, c'est du Télémaque d'Homère que Socrate est proche. A peine disparu l'étranger qui venait de lui rendre si insolitement présente la pensée de son père, voilà, dit le poète de son jeune héros,

qu'ayant vu en lui-même,
il s'émerveilla dans son cœur ; il savait maintenant que
c'était un dieu⁶

L'événement qui porte l'opposition aujourd'hui si courante du λόγος et du mythe, c'est, dit Heidegger, le retrait du divin. Mais le divin au sens grec n'est pas un astre au-delà du monde qui viendrait parfois éclairer ce monde ou qui pourrait s'en écarter. Il n'y a, en effet, pour les Grecs qu'un seul monde. Le retrait du divin est donc le retrait de ce monde. Mais un monde ne se retire que dans l'apparition d'un autre monde qui demeure dès lors secrètement porté par le retrait en lui de ce qui, avec lui,

5. *Die Gestalt und das Sein* (Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1955), p. 129.

6. *Odyssée*, I, 322-323.

semble disparaître. Le retrait du divin est donc le retrait même d'un certain monde dont pourtant la parole d'Homère, mais tout aussi bien celle de Pindare ou encore des poètes tragiques, gardent jusqu'à nous la mémoire. Aujourd'hui, nous restons encore détenteurs et même conservateurs des épaves d'un monde devenu presque inaccessible et dont notre partage est peut-être de vivre l'absence, comme l'éprouva, si proche de nous, Hölderlin. S'il en est ainsi, peut-être est-ce dans l'avènement du Nouveau Monde, celui de la parole philosophique, qu'il nous serait donné d'éprouver le retrait d'un monde antérieur qui fut celui des poètes. L'apparition de la philosophie, on le sait, est le soir du monde grec. Mais ce soir est aussi le levant d'une tout autre clarté, dont l'histoire viendra couvrir deux millénaires. La philosophie serait donc non pas une nécessité éternellement inscrite dans la carte des astres, mais le visage offert d'une mutation secrète et, pour ainsi dire, l'avènement d'un retrait. L'un des précurseurs du Nouveau Monde nous a laissé à méditer, peu avant la naissance de Socrate, une étrange parole : φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ : *l'éclosion aime le retrait*. Cette parole d'Héraclite signifie-t-elle tout simplement que, comme dira, vingt siècles plus tard, Pascal, « les secrets de la nature sont cachés » ? Ou plutôt, toute interprétation pascalienne d'Héraclite étant tenue pour anachronique, faudrait-il penser que la parole d'Héraclite, celle qui dit la φύσις dans l'éclat radieux de ses plus extrêmes contrastes, pressent en même temps que rien n'appartient plus à l'éclosion que son propre retrait ? Que partout donc où advient l'éclosion se prépare en secret un autre avènement dont le destin serait bien plutôt de reprendre, en la préservant en lui et à son insu, une éclaircie plus matinale, que de briller plus authentiquement que jamais ne brilla le matin dont il est le jour ? En ce sens et malgré Platon, Héraclite en retrait et non moins Parménide demeurerait cryptiques au monde de Platon.

Dans ce retrait d'un monde au sein d'un autre monde, ce n'est nullement d'ailleurs à une abolition du divin que nous assistons, mais bien plutôt à sa migration. Le pays du divin fut d'abord la parole mythique. C'est au pays du mythe que « les dieux nous ont fait face en pleine lumière ». Mais la première grande aventure *occidentale* du divin fut son entrée dans la philosophie — en attendant une seconde aventure, non sans rapport avec la première, et dont nous parlerons plus tard. On s'imagine souvent et depuis longtemps que la philosophie est la plus extrême profondeur de la pensée et que, quand une réponse philosophique a pu être donnée à une question, tout est dit. Marx lui-même rappelle dans une lettre de sa jeunesse comment très tôt il lui devint clair que, « sans philosophie, aucun aboutissement ne serait possible ». En réalité, pensée et philosophie font deux.

Une histoire contée au temps de Platon par Tchouang-tseu peut être profondément pensée sans rien avoir de philosophique, ce qui n'empêche nullement les étourdis de parler de *philosophie chinoise*. A vrai dire la philosophie n'est, enseignait Hegel, qu'« un mode tout à fait particulier de la pensée », celui que Platon caractérise parfois comme *ὁρέγεσθαι τοῦ ὄντος* : être en désir ou en quête de l'être. Entré dans la philosophie, c'est donc de la pensée de l'être que le divin va désormais recevoir sa détermination. La pensée de l'être comme tel est *θεωρία*. La philosophie aura donc pour tâche d'établir et de démontrer le théorème onto-logique du divin. La difficulté sera principalement de le situer « quelque part », dit Aristote, dans le monde de l'être qui est le Nouveau Monde. Mais où ? La réponse la plus naturelle sera : *au sommet* ou *au premier rang*. L'être, bien sûr, n'est pas que le divin, vu qu'il est tout autant ce que l'on peut dire le plus communément de n'importe quoi. Mais le divin ne pourrait-il pas constituer la plus haute culmination de l'être, autrement dit son superlatif ? Ce superlatif, on le nommera l'être, aussi bien que l'on nomme ainsi ce qu'il y a de plus commun. Tel est l'étrange dédoublement que souffre, dès le départ, la pensée philosophique de l'être ou, comme on dira plus tard, la métaphysique, dédoublement dont la *Métaphysique* d'Aristote est initialement le document le plus décisif. Héraclite disait : *l'Un, l'avisé, lui seul ne se prête pas et s'apprête à se laisser dire du nom de Zeus*. Avec Aristote, la partie affirmative de cette parole l'emporte sur sa partie négative à laquelle Héraclite donnait pourtant la préséance. Dans le monde de l'être, il y a du *premier*, et c'est dans ce *premier* que place est faite pour le théorème du divin.

La *Métaphysique* d'Aristote est, dès lors, doublement métaphysique. Elle l'est par la transition de l'étant vers son être, l'être de l'étant se laissant à son tour déterminer selon des figures multiples. Elle l'est non moins par le dépassement de ce mode d'être de l'étant qu'est la *φύσις*, dont l'essence est le mouvement, lui-même assignable en figures multiples, vers la détermination d'un mode d'être à la fois supérieur au mouvement et responsable du mouvement lui-même. Ainsi, dira bien plus tard Hegel, répétant à sa façon Aristote, le « tumulte bachique », dont tous les éléments sont ivres, a pour fond le « repos translucide et simple », celui dont l'omniprésence n'est « ni troublée ni interrompue par aucune différence », vu qu'il *est* en lui-même toutes les différences qu'il résout en lui en les dépassant : « Cœur qui ne cesse de battre sans se mouvoir, et de frémir en lui-même, sans cependant être inquiet⁷. » Telle est la description

7. *Phänomenologie des Geistes*, éd. Hoffmeister, p. 125.

hégélienne de la διαγωγή, disait Aristote, qui appartient en propre au mode d'être dont tous les autres sont issus, jusqu'au voisinage du non-être où même le hasard se souvient encore, bien que de très loin, de quelque origine divine. Dans l'optique de ce dépassement, le nom le plus propre de la méta-physique devient théologie.

Et ici Aristote, se remémorant sa propre ascendance, conclut en ces termes : « Une tradition, venue du fond des âges et transmise dans la figure du mythe aux générations ultérieures, enseigne que ceux dont j'ai parlé sont des dieux, et que le divin embrasse la nature entière. Le reste est venu plus tard, lui aussi comme un mythe, pour que les plus nombreux, dans son accord, soient portés à obéir aux lois en suivant l'intérêt commun. On dit que les dieux sont de forme humaine ou qu'ils sont semblables à certains animaux, et on y ajoute bien d'autres précisions de ce genre. Mais si de tout cela on met à part seulement ceci : la pensée que, dans l'être, ceux qui viennent en tête sont des dieux, alors voilà une pensée vraiment divine. Et tandis que, selon toute vraisemblance, les différents arts et les connaissances diverses ont été, à diverses reprises, poussés aussi loin que possible et à chaque fois perdus, ces paroles des Anciens, comme autant de reliques, ont été sauvées jusqu'au temps présent. La sagesse de nos pères et de nos plus anciens devanciers, qu'elle nous soit lumière, mais seulement jusque-là⁸. »

Ainsi le λόγος, loin de réfuter le mythe, le réduit à sa teneur en vérité. Nous retrouvons ici ce qu'Aristote disait au livre A de la *Métaphysique* : que le φιλόμυθος est φιλόσοφος πως⁹. Le goût du mythe est déjà philosophique. Le mythe et la philosophie ont en effet la même origine : θαυμάζειν — s'émerveiller. La différence est que le mythe s'installe dans l'émerveillement et le cultive, tandis que la philosophie ne s'émerveillerait que si les choses étaient autres qu'elle ne les voit. S'il est indispensable de s'émerveiller au départ, « nous devons finir par l'émerveillement contraire ». La philosophie, dit déjà Aristote, c'est le monde à l'envers. Cette mise à l'envers du monde n'en établit pas moins le primat, dans l'être, du divin. Seulement le divin, devenu philosophème, est embarqué dans une aventure millénaire, celle de la philosophie. Mais voilà que cette aventure va se compliquer d'une rencontre qu'à coup sûr Aristote n'avait nullement prévue, à savoir la rencontre d'une parole dont l'origine n'est nullement grecque — celle de l'Écriture, dont la première apparition dans le monde grec est antérieure à l'Évangile — bien que ce soit seulement à travers le christianisme que la parole biblique s'en

8. *Métaphysique*, A, 8, 1074 a 38-1074 b 14.

9. *Id.*, A, 2, 982 b 18.

ira conquérir le monde qui était depuis déjà des siècles celui de la philosophie. Il y a là, dit Heidegger, un événement dont on ne saurait avec assez d'ampleur se représenter l'énormité. Dans le monde grec, la parole mythique s'était pour ainsi dire retirée dans l'éclosion de la parole philosophique, mais de telle sorte que la parole seconde naquît du même fond que la première : l'étonnement, ou plutôt l'émerveillement de l'homme devant l'étant, et avant tout devant la merveille qu'il soit. Dans un tel émerveillement, l'homme s'efface en un retrait devant l'étant, non sans doute pour lui échapper, mais pour que lui, l'étant, en ce qu'il est et comme il est, se manifeste de lui-même, et que vienne de lui, non d'ailleurs, toute injonction à lui répondre en se maintenant en correspondance avec lui. L'émerveillement, dit Platon, est, dans l'homme, *πάθος*. Non pas affection ou émotion ou, comme on dit en allemand d'un mot si cher encore à Husserl, *Erlebnis* — Nietzsche, au contraire, disait de l'*Erlebnis*, que, « comme le ferait une mouche, il picote l'épiderme tout en laissant le cœur vacant ^{9 bis} » —, mais ouverture à ce qui s'ouvre devant nous, et avec quoi dès lors, selon le mot d'Aristote, nous « sympathisons ». Quelque terrible ou apaisant que soit ce qui fait face, l'essentiel est alors de le dire tel qu'il est rencontré ; *θυγεῖν καὶ φάναι*, être au contact et dire, voilà, pour Aristote, la tâche de la pensée. Goethe l'avait bien compris quand il se disait à lui-même : « Les Grecs, dans leurs descriptions ou dans leurs récits, ne parlent pas plus de causes que d'effets, mais ils exposent, dans l'extériorité de sa présence, l'apparition ^{9 ter}. » On ne peut mieux dire que les Grecs étaient par nature ce qu'un philosophe singulier, bien plus tard, prétendra devenir : les *phénoménologues* de l'histoire du monde. Heidegger me dit un jour de ce que l'on nomme traditionnellement la *Métaphysique* d'Aristote : « Cette métaphysique n'a rien d'une métaphysique — elle est phénoménologie de la présence des choses. »

Rien n'est plus loin de cet émerveillement « sympathique », au sens du *πάθος* grec, dont la philosophie d'Aristote, et, bien avant elle, la parole d'Homère ou des chœurs tragiques sont les documents exemplaires, que l'enseignement que dispense l'Écriture. Ce ne sont, sans doute, pas les concordances qui manquent, mais elles ne sont que doxographiques. Les Grecs, par exemple, avaient bien pensé l'unité comme le fond secret de ce qu'il y a de divers dans le phénomène. Mais rien ne les porta jamais à identifier cette unité avec un Dieu unique qui serait le Créateur du monde. Entre l'Un-Tout d'Héraclite et le premier verset de la Genèse, la distance reste infranchissable. D'un côté,

^{9 bis}. XII, 2^e partie, § 621.

^{9 ter}. *Maximen und Reflexionen*, Ed. Kröner, p. 181.

c'est le monde de la *manifestation*, où l'homme est convoqué à σφῆζειν τὰ φαίνόμενα, à garder sauve l'apparition, de l'autre le monde de la *révélation*, dont le fidèle a d'abord à « garder le dépôt ». Comment τ'ἀλήθεια grecque, présence à découvert qu'il nous revient pourtant de découvrir, a-t-elle bien pu revêtir la figure si peu grecque d'un dépôt à garder ? Comment le rapport à l'étant a-t-il bien pu prendre la forme singulière de la foi, alors que pour Platon et pour Aristote la foi n'était qu'une ébauche lointaine du savoir ? Serait-ce que, dans l'effondrement hellénistique du monde grec, la source ἀλήθεια aurait cessé d'être donnante ? Il y a, dit Nietzsche, « des possibilités que les Grecs avaient *découvertes*, et qu'ils ont à nouveau *recouvertes* ». Le stoïcisme n'est-il pas le meilleur témoin que l'on puisse produire à l'appui de cette parole de Nietzsche ? Peut-être, en effet, les Grecs étaient-ils mûrs pour la foi dès le jour où Chrysippe a pu dire à Cléanthe : « Donne-moi les dogmes ; pour ce qui est des démonstrations, je les trouverai bien tout seul. » Dans l'esprit de Chrysippe, Cléanthe est déjà le gardien d'un précieux dépôt dont l'essentiel est qu'il soit transmis. Chrysippe ne renonce pas pour autant à être philosophe. Au fond, que le dépôt précède la démonstration, c'est étonnant, sans plus. Les mathématiciens, depuis plus de trois siècles, ont bien en dépôt — saluons ici Toulouse — ce qu'ils appellent le « dernier théorème de Fermat », celui dont, dans les marges d'un livre qu'il annotait, il disait avoir trouvé une démonstration générale, mais, ajoutait-il, « cette marge est trop exigüe pour la contenir ». Depuis 1637, on cherche encore la *demonstrationem mirabilem sane* que Fermat aurait découverte. Ne pourrait-on pas dire analogiquement que le dépôt qu'est la foi chrétienne ait été, lui aussi, en avance sur la philosophie, et qu'il l'aurait même stimulée à des découvertes qu'elle n'aurait pas pu faire sans lui ? Ainsi pensait Kant, du moins en ce qui concerne la morale. Ainsi pensera Hegel. Ce n'est plus, comme pour le scolastique *fides quaerens intellectum*, mais plutôt : *intellectus interrogans fidem*. « Il me fallut, dit Kant, soulever la question du savoir, afin de trouver de la place pour la foi. » *Glauben und Wissen*, dira, en écho, Hegel.

Il se pourrait pourtant que la tentative d'accorder ensemble les deux mondes de la philosophie et de la foi fût encore bien plus insolite que Kant et que Hegel ne l'avaient pensé. Là où ils voient une unité possible, peut-être est-ce le règne de la plus extrême distension. C'est un fait que la scolastique a rassemblé toute la philosophie grecque au service de la foi chrétienne, et que la philosophie moderne a pu saluer dans la foi comme une avance d'hoirie sur un bien qu'elle serait appelée à détenir en propre. Mais peut-être l'expérience de la foi, l'ampleur et la profondeur du monde dont elle s'assure, avait-elle éclipsé le sens proprement

grec de l'entreprise philosophique, bien que la philosophie, dans son fond, n'ait jamais cessé de demeurer secrètement fidèle à son origine grecque ou, si l'on veut, à ce « coup d'envoi grec » d'où lui vient, dit Heidegger, d'un bout à l'autre de son histoire peut-être révolue, le mouvement qui lui donne vie. L'entreprise initiée par les Grecs est, pourrions-nous dire en utilisant prudemment un mot aujourd'hui à la mode, essentiellement *ontologique*. Sa tâche est essentiellement de prendre en vue l'étant *par où* il est : τὸ ὄν ἢ ὄν. Le propre de la pensée grecque, Heidegger le répète souvent, est de laisser advenir un *par où*, en grec ἢ, en relation avec la prise en vue de l'étant¹⁰. Dès lors, un pivotement se produit. Rien n'est plus grec que cette manière de s'y prendre. C'est, dirait Nietzsche, l'*ipsissimum* de l'esprit grec. Et, là, les philosophes sont, de loin, devancés par les poètes. Ainsi dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, à peine la flamme annonciatrice de la prise de Troie a-t-elle troué la nuit, qu'aussitôt le chœur « sympathisant » proclame :

C'est par où maintenant c'est ; mais tout s'achève
 En ce qui lui revient ; ni chauffant dessous
 Ni versant dessus, des offrandes dont le feu ne veut pas,
 Tu ne saurais calmer les invincibles colères.

Le *par où*, qui est le sens le plus propre de l'être, est ainsi plus fort que tout *par en haut* et que tout *par en bas*. Ni infrastructure, ni superstructure, mais d'abord autre chose qui est plus essentiel pour les hommes du *par où*. Si les Grecs — Platon ou Aristote — sont cependant aussi des hommes du *par en haut*, c'est parce que, dans leur pensée, le *par en haut* lui-même est une forme privilégiée du *par où*. Dans la philosophie d'Aristote, le *par en haut* ne passe par aucune personne divine, par aucun étant qui dominerait les autres, mais par un mode d'être de l'étant dont la *neutralité*, en ce qui concerne la présence de quelque étant que ce soit, est précisément attestée par le fait que ce mode d'être se dit au *neutre* : τὸ θεῖον. La forme extrême du *par où* qu'est le θεῖον aristotélicien est aussi neutre par rapport à la réduction arithmétique que suppose le monothéisme biblique que par rapport au nombre des dieux : « Qu'ils soient 55 ou plutôt 47, je laisse à de plus savants que moi le soin de le déterminer. » Aussi neutre que la φύσις est indifférente au nombre des φύσει ὄντα. En d'autres termes, s'il y a autant de *Très-Haut*, et par conséquent, dirait Valéry, de « diminution divine », dans la philosophie d'Aristote que dans la *Somme* de saint Thomas, la piété d'Aristote, piété ontologique, est aussi loin que possible de toute dévotion seulement ontique.

10. Hzw., p. 174.

Si toute la pensée grecque est ainsi à l'écoute du jeu de l'être partout où il y a de l'étant, si donc son entreprise est résolument ontologique, la dogmatique de l'Écriture — et il ne s'agit nullement ici de la parole évangélique — a au contraire pour caractère de dispenser des vérités massivement ontiques, qu'elles soient là pour rallonger par exemple d'une transcendance causale l'étant immédiatement donné, ou la vie de l'homme d'une autre vie dans l'au-delà. Cette dispensation de vérités ontiques est certainement aussi consolante que salutaire pour l'humanité vouée à la tribulation. Mais il se pourrait que dans un tel contexte nous nous trouvions aux antipodes de la philosophie, si du moins la philosophie est la pensée de l'étant *par où* il est. C'est bien pourquoi, sans doute, saint Paul n'est pas tendre pour elle. Elle ne répond, en effet — *fascinatio nugacitatis* — à aucune des questions dont une armée de louveteaux déjà poursuivait, ultime épreuve, Socrate jusqu'au quart d'heure qui précéda sa mort. A Socrate essayant une dernière fois de les faire se ressouvenir de la permanence de l'εἶδος, qui est, selon Platon, *par où* l'étant est : « Et moi, rétorquaient-ils, ne suis-je pas aussi permanent, indestructible et immortel ? » Socrate dut penser : « Ils sont vraiment incurables ! » Mais, comme il les aimait bien, il préféra ne pas les contrarier, sans cependant leur avoir dit beaucoup plus que ce qu'ils auraient pu lire dans Homère. Peut-être, analogiquement, christianisme et philosophie ne peuvent-ils, quand ils tentent dénaturément de s'unir comme ils l'ont fait pourtant pendant des siècles, qu'engendrer des monstres bâtards qui font injure à l'un aussi bien qu'à l'autre. Le christianisme, dit parfois Heidegger, s'il est de foi, n'a nul besoin de la philosophie. Et la philosophie de son côté, si elle a été séculièrement en débat avec le christianisme, l'origine de son mouvement lui vient non pas de ce débat, mais bien d'une autre source, à savoir de cette question proprement grecque d'un *par où*, transitif à l'étant, et qui l'entreprend de telle sorte que c'est cette entreprise qui porte finalement toute l'histoire de la philosophie — cette « histoire secrète » que pressentait Nietzsche et tout au long de laquelle c'est à pas de colombe qu'arrivent les pensées qui gouvernent le monde, porteuses du divin et de l'absence du divin.

Dégager enfin de ses revêtements postiches et déployer jusqu'à son implicite la question fondamentale de la pensée quand, avec Platon et Aristote, elle devint en Grèce, là seulement et non ailleurs, philosophie, telle fut, il y a déjà presque cinquante ans, l'ambition singulière de *Sein und Zeit*. Sitôt publié, le livre de Heidegger parut énigmatique. Était-il de gauche ou de droite ? En rapport ou non avec le marxisme ? — Les avis furent partagés. Ils le sont encore. Mais d'autre part : rendait-il possible une théologie ? Aboutissait-il plutôt à l'athéisme ? On ne savait trop

que dire, tant la question était axée sur l'essentiel. Dans les années qui suivent *Sein und Zeit*, une pensée commence cependant à percer qui, avec *Sein und Zeit*, n'était pas encore « temporalisée » — ainsi traduit-on parfois un peu naïvement un mot allemand qui signifie qu'elle n'était pas encore mûre —, à savoir la pensée que le *par où* de l'étant, son être, est essentiellement histoire. Histoire, cela évoque naturellement Hegel. Mais tandis que Hegel pensait l'histoire dans l'optique d'un certain *par où* qui était, à son heure, l'interprétation dialectique de l'étant, Heidegger s'attache plutôt à méditer la venue à maturité de la dialectique elle-même. D'où la question qu'il posa un soir de juin 1957 à ses anciens élèves devenus professeurs et qu'il avait réunis encore une fois en séminaire pour commémorer avec eux le V^e centenaire de l'Université frédéricienne où il continuait d'enseigner : « Que signifie *Sein* dans *Sein und Zeit* ? » La réponse fut — il la donna lui-même : « Toutes les interprétations philosophiques de l'être jusqu'à Hegel et Nietzsche y compris. » Le temps de l'être est donc celui d'un tel *avent où* c'est la lumière même qui change, loin qu'aucune lumière fixe soit jamais là pour éclairer un spectacle changeant. Mais si la question fondamentale de la philosophie est, en ce sens très singulier, une question grosse d'histoire, est-elle une question vraiment originelle ?

Nous l'avons dit et ce n'est pas une nouveauté : c'est au soir du monde grec qu'apparaît la philosophie. Mais le monde grec est aussi un matin qui fut celui d'une tout autre percée que la percée philosophique avec sa question de l'étant *par où* il est, autrement dit de l'être de l'étant. Bien avant la philosophie qui est déjà, pour ainsi dire, le mot de la fin, les Grecs surent s'ouvrir à une autre manifestation de l'étant, dans laquelle il s'ouvrirait lui-même devant eux, avec encore plus de présence et d'ampleur qu'à la parole du philosophe. Cette naissance de leur monde, les Grecs de tous les temps l'ont saluée, dans la parole des poètes, comme leur propre aurore. Plus encore qu'à travers la philosophie, c'est à travers la poésie que leur regard devint ce *regard athlétique*, dont, dans l'hymne *Patmos*^{10 bis}, s'émerveille Hülderlin, et qu'il nomma ainsi parce qu'un tel regard fut destiné à soutenir jusqu'à l'antiphonie du divin et des dieux. Aujourd'hui où la poésie n'est plus que littérature, il lui arrive encore de puiser parfois dans l'antique parole qui continue à traverser les siècles. Mais nul de nous ne peut plus l'entendre telle qu'elle fut dite et entendue.

C'est pourquoi le plus simple est de la tenir pour naïve, pour enfantine, et même, dans son contenu, non pas pour *athlétique*,

10 bis. Variante pour la strophe 5.

mais au contraire pour compensatrice d'une infirmité à laquelle le progrès millénaire des sciences et des techniques aurait heureusement remédié.

Ainsi raisonnait, peu après le passage de Hegel, Feuerbach, l'homme dont le nom signifiait « ruisseau de feu », ruisseau où le jeune Marx se plongea non sans délice au cours de ses années d'apprentissage. C'est de Feuerbach que vient l'idée chère à Engels que le rapport de l'homme au divin « n'a pour la plus grande part qu'un fondement économique négatif ». C'est là une interprétation à laquelle il est téméraire de souscrire. Les Grecs n'avaient pas du tout, face au monde, ce sentiment ou, comme on dit aujourd'hui dans un langage prétendument plus scientifique, ce *complexe* d'infériorité, qu'aurait dû engendrer chez eux leur infériorité économique. Sans doute ne possédaient-ils ni avions, ni chemins de fer, ni autoroutes, et aucun cosmonaute jamais ne fut des leurs. Mais ils avaient une navigation, une agriculture, une industrie, une médecine, une politique, et même un art de passer outre aux lois qui leur donnait le sentiment d'être forts et non point désarmés dans le monde. Un chœur d'*Antigone* proclame même que si « multiple est l'étonnant, rien de plus étonnant que l'homme ne se dresse ». Seulement les Grecs n'ont jamais pensé que ce qui, dans le monde, était maîtrisable par l'homme constituait pour autant le sel de la terre. Quelque puissant que devienne l'homme, la terre n'en reste pas moins divinement celle qu'elle est. Mais qui ? Celle que fatiguent sans jamais l'épuiser les travaux paysans, mais aussi celle à qui ne cesse de répondre le pas du marcheur, du coureur, du danseur.

... nunc pede libero
Pulsanda tellus...

dira encore Horace, et bien plus tard, du Bartas, retrouvant le souffle et l'étonnement de la poésie antique :

Je te salue, ô terre, ô terre porte-grains,
Porte-or, porte-santé, porte-habit, porte-humains,
Porte-fruits, porte-tours, alme, belle, immobile...

Ce n'est, pourrait-on dire, qu'un poète qui parle. Mais, parlant ainsi, peut-être répond-il à la terre aussi profondément que le soc même de la charrue. En tant que poète, il salue la terre. Que veut dire ici : saluer ? Qu'il me soit permis de citer, en réponse à cette question, quelques lignes encore de Heidegger : « Dans le salut, celui qui salue se nomme bien lui-même, mais seulement pour dire que, loin d'exiger quelque chose pour lui, il remet au contraire à celui qu'il salue tout ce qui lui revient. Le vrai salut

reconnaît celui qu'il salue dans son être et s'ajoute à ce qui, n'étant pas lui, reste à distance. Le salut déploie la distance entre l'un et l'autre, afin que, dans une telle distance, s'établisse une proximité qui n'a pas besoin d'être familière. » Ainsi la terre saluée n'est plus la terre familière, cultivable, colonisable, utilisable, exploitable, mais celle qui, dit Hölderlin, ne cesse de sourire d'apparaître ainsi in *Knechtsgestalt*, en figure de servitude. Un paysan qui ne sait plus saluer la terre n'est plus un paysan, mais un exploitant. Marx déduit la paysannerie des modalités de l'exploitation du sol. Plus originaire que l'exploitation du sol est pourtant la salutation paysanne de la terre, de ce sourire de la terre que les Grecs savaient reconnaître quand ils invoquaient Déméter ou, d'une humeur plus enjouée, en célébrant l'arrivée panique du « dieu bruissant » dont la flûte naïve surpasse tous les chants d'oiseaux.

Tout cela pour dire que le sens grec du divin et des dieux n'avait rigoureusement rien à voir avec ce « négatif » qu'aurait été l'infirmité économique du monde grec, mais qu'en un sens très positif il était l'émerveillement d'être au monde dans l'expérience incontournable d'un mode d'être qui dépasse les possibilités de la création humaine.

Plein de mérites, l'homme, mais poésie pourtant
Est son séjour sur cette terre.

Cette parole du poète, lisons-nous dans *Approche de Hölderlin*, « contient une restriction de ce qu'elle reconnaît d'abord. Plein de mérites assurément est l'homme, une fois qu'il est à l'œuvre. A l'infini s'étend tout ce qu'il accomplit pour s'installer sur la terre qu'il travaille, fatigue et exploite, en vue de se protéger lui-même, promouvant son pouvoir, le garnissant de sûreté. Mais pourtant est-ce là déjà sa demeure, est-ce le pays d'une vérité à laquelle il se puisse tenir ? Travail et rendement, exploitation et entretien, tout cela n'est encore que culture. Mais culture il ne peut y avoir que là où d'abord il y a séjour. Or le séjour est poésie ».

Il serait évidemment saugrenu de se représenter l'avènement de la philosophie grecque, avec l'entrée en elle du divin, comme déclinant de la poésie au sens exactement où la philosophie moderne peut être pensée comme le retrait, en elle abrité, de ce qui fut la philosophie grecque. Le rapport de la parole philosophique à la parole poétique est plus coupure que continuité. Les Grecs furent les hommes d'une telle scission de la parole qui est peut-être unique au monde. Mais ce qui, dans leur monde, est originellement fondatif, c'est bien plutôt ce qu'institua la parole poétique, telle qu'avant même la philosophie elle prit

naissance de l'émerveillement. La philosophie, comme ontothéologie, n'est que fondation seconde. Et c'est peut-être en quoi commence l'étouffement de l'initial. Nietzsche, qui annonce la mort de Dieu, dit aussi que c'est de théologie que Dieu meurt étouffé. *Gott erstickte an der Theologie*. Peut-il renaître dans la foi ? Ou faudrait-il interpréter même ce sommet de l'homme qu'est pourtant la foi comme l'un des aspects d'un destin « malicieux » ou, dit aussi Heidegger, d'un « courroux de l'être¹¹ », dont l'autre aspect fut la mutation de la pensée en philosophie et le passage de la philosophie au nivellement scientifique ? Cela ne veut nullement dire que la tâche présente serait de renouveler de l'antique le mythe grec, dans l'édification anachronique d'un néo-paganisme, mais que, plus loin derrière nous que la foi et que même la philosophie, c'est peut-être la lumière oubliée de ce mythe qui, dès l'origine, prépare secrètement un virage encore indéterminé, ce « virage du temps » que nommait Hölderlin, et qui, ajoutait-il, s'il advient, adviendra *in richtiger Zeit*, quand les temps seront mûrs.

Dans l'intervalle, ou si l'on veut dans l'Interrègne, nous sommes tous athées. Non pas au sens où l'athéisme pourrait être une option sur la base d'un déclin de la foi ou d'un progrès scientifique qui rivaliserait victorieusement avec elle, Mais au sens où le fut, selon le mythe grec, Œdipe, c'est-à-dire déserté par le divin et par les dieux. Sans doute est-ce la raison qui faisait Hölderlin interpréter l'Œdipe de Sophocle comme l'œuvre la plus « excentrique » du monde grec, et comme le prototype de la « vraie tragédie moderne ». "Ἐρπει δὲ τὰ θεῶα. *Voilà qu'il se traîne, le divin*. Cette dernière parole du chœur qui précède, dans la tragédie de Sophocle, l'arrivée du Messager, dit la déroute d'un monde. Tel est aujourd'hui, sûr de lui, notre monde, où le dévot le plus irréprochable n'est, dans le fond, pas moins athée que le marxiste le plus zélé. Ainsi en sera-t-il sans doute aussi longtemps que toute pensée se tiendra à l'abri du risque de s'ouvrir à la méditation de l'être en son retrait comme énigme de la vérité elle-même. Mais, au plus profond de l'époque — appelons de ce nom, comme il nous l'est proposé dans *Holzwege*, le retrait de l'être dans la manifestation de l'étant —, c'est quand même d'avenir que nous manquons le moins. Car la tragédie n'est jamais nuit obscure. Elle reste le pays des signes, qui sont, dit encore Hölderlin, « du fond des temps le langage des dieux ». C'est seulement au pays des signes, mais c'est aussi avec le méditant qui ne nous déconcerte que dans la mesure où il nous est proche, qu'un jour peut-être il nous sera donné, revenant à

11. *Hzw.*, p. 325 et *Brief...*, p. 112.

nous-mêmes, de nous demander à notre tour jusqu'au silence, non pas si quelque Dieu est bien capable d'être, mais « si l'être, encore une fois, sera capable d'un Dieu ¹² ».

APPENDICE

Pindare : *VIII^e Pythique*
Pour Aristomène d'Egine, lutteur

I

Quiétude amie, fille de Dikè,
 O toi par qui croissent les villes,
 Toi qui détiens les clefs souveraines
 et du conseil et des combats,
 Reçois le chant pythique dû au vainqueur Aristomène.
 L'action sans heurt et la
 Patience tu les sais
 L'une et l'autre en leur juste saison.

Mais quand l'un au fond de son cœur
 Plante l'amer ressentiment,
 Sans merci pour les malveillants,
 Tu en affrontes la menace et maintiens
 L'insolence dans les bas-fonds. Porphyryon ne vit pas
 Que t'irriter sortait du partage.
 Le bien le plus cher on l'emporte
 De la maison de qui consent.

C'est par violence que le vantard
 Perd pied quand son heure est venue.
 Typhon, Cilicien aux
 Cent têtes n'a pas échappé,
 Ni même le roi des Géants,
 Matés qu'ils furent par la foudre
 Et par les flèches d'Apollon, lui qui, d'un œil ami,
 T'as reçu, fils de Xénarcès
 Rentrant de Kirra, couronné
 Par la verdure du Parnasse, par le cercle du chœur dorien.

II

Elle n'est pas tombée loin des Grâces
 Egine où fleurit la justice,
 Elle a connu l'éclat des fils d'Eaque,
 Cette île. Rien ne manquait
 Dès l'origine à sa splendeur. On la chante
 Pour tant de vainqueurs athlétiques
 Qu'elle a nourris et pour tant de héros
 Imbattables dans l'agilité des combats ;

12. *Hzw.*, p. 103.

Même aujourd'hui elle brille par ses hommes.
 Je n'en finirais pas de confier
 Un trop plein de discours
 A la lyre et aux voix aimables des chanteurs
 Sans que survienne, irritante, la satiété, mais ce que j'ai à dire,
 Que son vol soit léger, car il t'est dû, ô fils,
 Qu'à la plus jeune de tes victoires
 Donne des ailes mon ouvrage.

Dans les manœuvres de la lutte,
 Sur la trace avant toi des frères de ta mère,
 Vainqueur à Olympie, Théognète,
 Tu ne l'as pas désavoué,
 Ni Clitomaque, vainqueur
 A l'Isthme, corps hardi.
 Honneur de tous les tiens tu remplis la parole,
 Celle autrefois du fils d'Oiclès
 Qui vit, devant Thèbes aux sept portes,
 Sept fils de pied ferme au combat.

III

C'était quand partirent d'Argos,
 Seconde marche, les Epigones.
 Il dit en les voyant se battre :
 « Voici que ressort chez les fils
 L'ardeur qu'ils tiennent de leurs pères. Je vois, c'est clair,
 Bouger le dragon dont les couleurs
 Brillent sur le bouclier d'Alcméon,
 Il est premier aux portes de Cadmos.

Et l'autre, qui plia sous une première épreuve,
 Le voilà maintenant touché
 Par la venue d'un meilleur présage,
 Adraste le héros ; mais c'est dans sa maison
 Que va œuvrer l'adversité. Seul de l'armée danaenne
 Ayant dû recueillir les restes d'un fils mort,
 Par un sort qui lui vient des dieux,
 Il rentrera avec sa troupe indemne

Dans la ville d'Abas aux larges
 Avenues ». Telles furent alors les paroles
 Que fit entendre Amphiaraios.
 Et moi aussi, joyeusement,
 Je jette à Alcméon des couronnes
 Et je répands sur lui mes chants,
 Lui mon voisin, gardien de ce que j'ai,
 Il est venu à moi tandis que je marchais
 Vers le nombril unique de la terre,
 Prodiguant les oracles dont l'art est le partage des siens.

IV

Et toi, au trait qui vient de loin, toi
 Dont le temple ouvert à tous est la sonnante demeure
 Qu'abritent les vallons pythiques,

La plus haute allégresse ici-même
 Tu l'as donnée à ce vainqueur ; dans les fêtes de son pays
 Jusqu'au prix convoité du
 Pentathle déjà tu l'avais guidé.
 O maître, de mon plein gré je le proclame :

En ton accord s'ouvre à mes yeux
 Pour chaque pas, si loin que j'aïlle, la route.
 A la musique de nos fêtes
 Dikè aujourd'hui est présente. Des dieux, sur vos fortunes
 J'appelle, ô Xénarcès, un regard sans déclin.
 Si l'un de nous a fait ses preuves
 Sans dépenser trop de peine,
 Il brille aux yeux des foules, avisé parmi les sans têtes,

Pour avoir su armer sa vie
 Des moyens que donne le sens droit.
 Mais ce n'est pas des hommes que relève
 Ce qui est. Un dieu le donne,
 Lançant l'un, une fois, tout en haut,
 Tandis que l'autre reste sous sa main.
 Avance selon le mètre. A Mégare tu as la couronne,
 Tu l'as dans la plaine de Marathon ;
 Aux luttes en l'honneur d'Héra,
 Trois victoires, meilleur de tous, ont fait prévaloir ton ouvrage ;

V

Et sur quatre corps, d'en haut, tu t'es abattu,
 Méditant leur désastre.
 Pour eux aucun retour pareil au tien,
 Aucun joyeux retour ne fut décidé à Pytho.
 Ils repartent près de leur mère ; alentour la douceur du rire
 Ne fait lever aucune grâce ; dans le creux des venelles
 Pour fuir les regards odieux,
 Ils se terrent, brisés par l'échec.

Mais un à qui échoit la splendeur d'être en sa fraîcheur,
 C'est à l'extrême de la floraison
 Qu'il prend son vol, plein d'espérance,
 Sur les ailes de viriles fiertés. Car plus haut
 Que la richesse monte son souci. Mais peu de temps
 Pour les mortels le plaisant s'exalte,
 Aussitôt il retombe au sol,
 Ebranlé par le dévoiement du sens.

Ephémères ; qu'est-il donc ?
 Que n'est-il ? Rêve d'une ombre
 L'homme, mais quand la
 Gloire, présent des dieux, survient,
 Une lumière brille sur les virils
 Et douceur de miel est la vie.
 Egine, mère chérie, que soit de libre course
 Cette ville. Prends soin d'elle avec Zeus
 Et aussi le puissant Eaque,
 Avec Pélée et le vaillant Télamon, avec Achille.

HUSSERL ET HEIDEGGER

*So wäre denn der höchste Dank
vermutlich das Denken ?*

(W. D. ?, p. 94.)

Un trait caractéristique de l'histoire de la pensée est que les grands philosophes ont d'autant plus parlé les uns des autres qu'ils se sont moins connus entre eux. Ils se sont d'ailleurs rarement connus, étant au total, dans l'espace de plus de deux millénaires, une bonne douzaine. A la mort de Descartes, Leibniz n'est qu'un enfant et il meurt dix ans avant la naissance de Kant à qui Fichte s'est bien présenté « comme à la raison pure incarnée en un homme¹ », puis lui a maintes fois écrit, mais sans obtenir beaucoup plus de sa part qu'une défiance croissante. Schelling et Hegel, bien que leurs premières publications aient eu lieu du vivant de Kant, paraissent le considérer comme d'une autre époque et ne sont même plus en rapports directs avec Fichte. Ils ne se sentent liés à eux que par l'histoire, comme à Leibniz, Descartes, Aristote et Platon. Nietzsche enfin, c'est bien après Hegel et même Schelling qu'il paraît sur la scène du monde. Tout commence cependant par le long « scolasticat » d'Aristote auprès de Platon, qui lui-même a vécu dix ans auprès de Socrate. Mais Aristote, s'il parle de Platon, c'est sans dire ce que furent au juste pour lui les dix-huit ans qu'il passa auprès de son maître dont il était, dit-on, le préféré. Platon et Aristote, le lien qui les rassemble nous demeure une énigme. Non moins énigmatique

1. Fichte, Lettre à Kant du 18 août 1791 ; éd. Cassirer des *Œuvres* de Kant, t. X, p. 86.

nous est le rapport de Heidegger à Husserl qui cependant vécurent en dialogue des années durant, comme sans doute vécurent Aristote et Platon.

La rencontre avec la pensée de Husserl est, pour Heidegger, bien antérieure à la venue de Husserl en fin 1915 à l'université de Fribourg où Heidegger venait d'être habilité par Rickert, sur la base d'un essai dans lequel il est bien souvent question de Husserl. C'est six ans plus tôt qu'elle eut lieu, à l'occasion d'une méprise ou d'une équivoque qui se révéla féconde. Heidegger nous raconte en effet comment, encore élève au lycée de Fribourg, il avait eu la révélation de la philosophie par un livre que lui avait donné, au cours des vacances d'été de 1907, un « ami paternel », Conrad Gröber, le futur archevêque de Fribourg, qui était alors curé à Constance. C'était la dissertation de Franz Brentano, présentée à Berlin et éditée à Fribourg en 1862, dont le sujet était *la diversité des acceptions de l'être chez Aristote*. Il ne s'agissait pas, comme on voit, d'une dernière nouveauté, mais de la monographie scrupuleuse d'une énigme philosophique de première grandeur. La question que provoqua, de la part de Heidegger, la lecture de Brentano fut alors : si *étant* se dit en guises *diverses*, quel est donc l'un de ce divers ? Est-ce l'une des acceptions de l'être, à savoir, comme le pensait Brentano, son acception catégoriale, ou peut-être aucune d'entre elles ? Telle fut, dit Heidegger, l'unique question qui, « à travers des revirements, divagations et perplexités sans nombre, me demeura sans cesse un stimulant pour le travail qui vit le jour vingt ans plus tard sous le titre de *Sein und Zeit* ». C'est ainsi éveillé à la philosophie que deux ans plus tard, devenu étudiant en théologie, il apprend que, dans les *Recherches logiques* de Husserl, publiées en 1900, hommage était rendu à Brentano. Son désir de savoir se tourne alors de ce côté : « Des *Recherches logiques* de Husserl, j'attendais un secours décisif pour avancer dans l'intelligence des questions soulevées par la dissertation de Brentano. Toutefois j'y perdais ma peine parce que — chose que je ne devais apprendre que bien plus tard — je ne savais pas encore mener ma recherche comme il aurait fallu. Je me sentais cependant si concerné par le livre de Husserl que, dans les années qui suivirent, j'en fis ma lecture incessante, sans pénétrer à suffisance dans le domaine qui me retenait captif². » Ce qu'à l'époque le jeune apprenti ne pouvait savoir, c'est que, si le Brentano auquel Husserl rend hommage dans les *Recherches logiques* et le Brentano de la dissertation sur Aristote sont bien le même homme, c'est à deux époques de sa vie séparées par un intervalle de douze années. Husserl ne s'intéresse pas à l'auteur de la disser-

2. Z. S. D., p. 82. ,

tation de 1862. Celui dont il parle, c'est l'auteur plus tardif de la *Psychologie du point de vue empirique* (1874), le professeur qu'il avait entendu et fréquenté à Vienne et qui, à ses yeux, avait renouvelé la psychologie en redécouvrant « comme particularité distinctive de tous les phénomènes psychiques l'in-existence intentionnelle, le rapport à quelque chose à titre d'objet³ ». Ce Brentano, Heidegger au contraire l'ignore, ne connaissant de Brentano que sa dissertation. Tout repose, on le voit, sur une équivoque. Mais, dit Valéry : « Une consonance parfois fait un mythe. De grands dieux naquirent d'un calembour qui est une espèce d'adultère⁴. »

Il n'en reste pas moins que, tandis que Heidegger s'achemine vers Husserl, captivé, dit-il, par le « charme magique » émanant de son livre, ils sont déjà séparés l'un de l'autre par une *provenance* qui, dira bien plus tard Heidegger, « est toujours avenir » : *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*⁵. Husserl provient de la psychologie. Sans doute a-t-il commencé en mathématicien, ayant suivi en particulier l'enseignement de Weierstrass qui, jusqu'à sa mort, le retient dans son équipe. Mais la rencontre avec Brentano l'emporte, et c'est sous la direction de Stumpf, un psychologue ouvert à la philosophie, qu'il écrit son travail d'habilitation sur le concept de nombre. Le livre qui, quatre ans plus tard, lui fait suite, *Philosophie de l'arithmétique*, porte le sous-titre significatif de *Recherches psychologiques et logiques*. Il faudra attendre encore près de dix ans pour que ce sous-titre donne lui-même un titre dans lequel le mot « psychologique » a disparu. Ainsi paraissent en 1900 les *Recherches logiques*. Le premier tome des *Recherches*, lui-même sous-titré comme *Prolégomènes à la logique en tant que pure*, prend vigoureusement parti contre le *psychologisme* qui, selon Husserl, subsistait encore dans sa propre *Philosophie de l'arithmétique*⁶. Est-ce à dire que dorénavant la logique en tant que pure n'apparaît qu'en éloignant d'elle le rapport au sujet que la psychologie prenait comme thème ? Nullement. Il faut comprendre que le rapport au sujet qu'implique à la base la logique pure elle-même n'est pas qu'affaire de psychologie. Il est l'intentionnalité de la conscience telle que l'avait entrevue Brentano sans encore lui donner sa portée radicale. C'est seulement à partir d'une radicalisation transpsychologique de l'intentionnalité que deviendra clair *comment il est à com-*

3. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, tr. fr. de M. de Gandillac (Aubier, Paris, 1944), p. 110.

4. *Variété I* (Gallimard, 1924), p. 53.

5. *U. z. S.*, p. 96.

6. *Logische Untersuchungen (L. U.)*, 4^e éd., 1928, t. I (*Prolégomènes*), p. 212, note.

prendre que l' « en soi » de l'objectivité parvient à la « représentation », et ainsi redevienne pour ainsi dire subjectif⁷. Tel est le programme d'une science nouvelle, que Husserl nomme d'un nom auquel il donne un sens nouveau : la *phénoménologie*. Le nom, en effet, n'a rien de nouveau. Kant et Hegel l'ont déjà employé. Ce qui est nouveau, c'est bien plutôt le sens que Husserl donne à un nom ancien, pour dire que ce qui, d'un bout à l'autre de la philosophie, est en question, c'est seulement en allant « droit à la question » qu'il convient de lui faire face au lieu de s'abriter craintivement de l'évidence qu'il propose. Mais la maxime : *droit à la question*, qui franchit même le barrage de la psychologie et ainsi la relègue à son rang qui est second et non premier, n'en réserve pas moins à la psychologie une place de choix parmi les autres sciences. Elle est en effet la première réfraction de la vérité des choses, s'il est vrai qu'elles demeurent partout objets de *représentation*, celle-ci constituant « le soubassement nécessaire de tous les autres vécus intentionnels⁸ ». La représentation ne se dirige jusqu'à son objet que revenant du même coup au *je* comme point de départ, et si elle ne résorbe pas en un « état d'âme » l'objet qu'elle atteint, elle n'en reste pas moins dans son fond un « comportement égoïque » (*ichliches Verhalten*)⁹. Par là il y a beaucoup plus d'affinité entre la phénoménologie et la psychologie, qui est pour ainsi dire une phénoménologie naïve, qu'entre celle-ci et les sciences de la nature physique. Partout, et non pas seulement dans certains domaines, la psychologie constitue, pour la phénoménologie, une « parallèle rigoureuse¹⁰ ».

Le dépassement du psychologisme grâce à une « réduction phénoménologique », à laquelle pourtant la psychologie demeure point par point équidistante, nous ouvre le pays de la vérité philosophique. Il est le pays de l'objectivité, enfin sauvée de l'impasse du réalisme, *parce qu'il* est celui de la subjectivité entendue comme intentionalité de la conscience. Ainsi la phénoménologie au sens de Husserl répond à « l'aspiration secrète de toute la philosophie moderne¹¹ ». Par philosophie moderne, il entend celle qui ne commence qu'avec Descartes pour qui rien n'est plus propre à l'être même des choses que leur rapport à l'immanence de la pensée. Toutefois, si Descartes a bien découvert dans la chose la dimension immanente de l'*Erlebnis* ou du « vécu »

7. *L. U.*, t. II, p. 8 (texte de la 1^{re} édition).

8. *Ideen I* (1913), pp. 213-214.

9. *Méditations cartésiennes*, § 20.

10. *Id.*, § 14, etc.

11. *Ideen I*, p. 118.

comme « retour de l'objet au sujet dont il est l'objet¹² », reste que « le *cogito* de Descartes doit à son tour être élargi d'un cran¹³ ». Dès lors la représentation n'est plus dans la pensée le redoublement et comme la redondance de ce qui lui serait extérieur. Se représenter quelque chose ne se réduit pas à lui substituer un simple représentant psychique, c'est le rendre présent à. Mais à qui ? À celui qui, plus originellement présent à lui-même, est déjà là pour que devant lui comparaisse ce qu'il n'est pas, disposant du pouvoir de *se* le déférer en toute compétence. Le nom que lui donne Descartes est : *ego cogito*. Dès lors les choses sont les représentations d'un *je* qui, comme *je pense*, les accueille en sa compagnie, ou, dira Kant, les accompagne toutes, sans avoir nul besoin d'être à son tour accompagné. Un tel *je*, Kant le nomme « l'unité transcendante de la conscience de soi » pour le distinguer du *je* de la psychologie, celle-ci, à son époque, commençant à poindre comme une science positive qui, plus développée, deviendra « le pendant de la physique empirique¹⁴ ». Que, dans l'histoire, la psychologie comme science empirique se soit crue en état d'absorber toutes les autres sciences, y compris celle que Kant développe sous le titre de *Critique de la raison pure* est un événement qui contraint Husserl à reconquérir, contre le « psychologisme », le sol perdu de la philosophie moderne, à savoir le niveau de la conscience de soi, comme ayant « la priorité absolue, relativement à laquelle tous les modes de l'être sont *l'a posteriori*¹⁵ ». En quoi Husserl, prenant modèle, à travers Kant, sur Descartes, purifie les *Méditations* cartésiennes des bévues de Descartes, cette purification étant aussi un *élargissement* de l'*ego cogito* qui, loin d'enclorre en lui ses *cogitata*, leur est foyer vivant d'intentionnalité.

Cette radicalisation du cartésianisme rejette impitoyablement hors de la philosophie la totalité du domaine à l'intérieur duquel le jeune Heidegger procède à ses premiers essais, et qui est celui de la philosophie grecque. Que, dans un tel domaine, un débutant ait peine à s'orienter n'entraîne pas que son exploration n'aboutisse qu'à des impasses. Mais ici ce n'est pas tant l'épuration husserlienne des *Méditations* cartésiennes que l'*élargissement* du *cogito*, qui, tandis que Heidegger lit, dès 1909, Husserl, va lui être de bon secours. L'idée d'intentionnalité, telle qu'elle vient à Husserl de ce même Brentano à qui Heidegger devait sa première initiation à la philosophie, allait être pour lui une stimulation essentielle. Mais ce à quoi Husserl demandait un élargissement

12. Heidegger, *U. z. S.*, pp. 129-130.

13. *Méditations cartésiennes*, § 14.

14. *Kritik der reinen Vernunft*, A 849, B 877 ; T. P., p. 567.

15. *Ideen III* (La Haye, M. Nijhoff, 1952), p. 75.

du *cogito* devient pour Heidegger illumination du domaine grec, tenu jusqu'ici, et même par Husserl, pour celui d'un *réalisme naïf* d'après lequel la connaissance serait l'empreinte sur la pensée des choses extérieures. Aristote ne dit-il pas plutôt que, dans la sensation, le sentant est *auprès* du senti qui s'offre à lui dans sa présence, au point que la couleur est vue *sur le visible*¹⁶, donc le vert de la feuille *sur* la feuille verte elle-même, sans jamais être une simple impression en nous ? Mais d'autre part le vert ne peut être vu « sur le visible », c'est-à-dire sur la feuille, que s'il s'y montre, et non parce qu'un sujet se comporterait représentativement à l'égard d'un certain « point de mire » qu'il se représenterait derechef comme objet, autrement dit comme le corrélat de son propre *je pense*. Le langage de la représentation qui nous est devenu habituel suppose en réalité un tout autre discours qui est celui même d'Aristote quand il traite de la sensation, de la mémoire, de ce qu'il nomme « fantaisie », comme aussi bien de l'intellect, la présence des choses nous étant non seulement esthétique mais fantastique, anamnétique et même noématique. Aristote cependant n'est pas plus un naïf que ne furent naïfs ceux que déjà il croyait tels. La naïveté est bien plutôt de le croire naïf, ce qui est professer avec Hamelin qu'il n'avait su apercevoir que la « face objective » des choses sans s'aviser encore « qu'il n'y a pas de pensée sans sujet », au point de n'avoir même pas, pour la conscience, de « mot technique »¹⁷. Si Aristote n'est pas un philosophe transcendantal au sens de Kant et de Husserl, si la conscience n'est pas pour lui « la priorité absolue » mais n'intervient que marginalement, ce n'est peut-être pas par défaut de radicalité mais parce qu'il est plus radical que ceux qu'il dépasse initialement d'un tel bond en avant que non seulement nul d'eux jamais n'a pu le rejoindre, mais pas même mesurer l'ampleur d'un tel devancement. Car l'être tel qu'il vient au centre du questionnement n'est pas, comme on le croit, la substance, mais la manifesteté de l'étant dont nous sommes saisis au point que c'est de s'en émerveiller que les hommes « furent induits à philosopher »¹⁸. Une telle manifesteté ou présenteté de l'étant, voilà ce que nous sommes au plus intime de notre être, donc qu'il nous revient avant tout de *tenir*. Être initialement ouverts à ce dont l'être même est de paraître à découvert en un non-retrait dans lequel seulement tout retrait a son site, Heidegger le nomme, à partir du grec, *ek-stase*, déterminant par là et non par la conscience la radicalité de la pensée

16. *De Anima*, II, 7, 418 a 29-30.

17. Hamelin, *Le Système d'Aristote* (Alcan, 1931), pp. 371 et 381.

18. Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982 b 13.

d'où prend naissance la philosophie. L'ek-stase n'est pas pour lui un ravissement qui nous transporterait hors du monde mais le plus propre du phénomène d'être-au-monde. « Tout ce qui est dedans est aussi dehors¹⁹ », disait Goethe. Et Heidegger : « A la différence de la monade de Leibniz qui n'a pas besoin de fenêtre parce que, contenant tout en elle, qu'aurait-elle à voir au dehors ? — l'homme du là, le *Da-sein*, s'il n'a pas non plus de fenêtres, c'est parce que, du plus intime de lui-même, il est avant tout 'hors de soi'²⁰. » Non pas sans doute au sens où le chien est hors de sa niche ou l'oiseau hors du nid, car encore peuvent-ils y rentrer. Rentrer en soi-même est au contraire une locution trompeuse. Qui rentre en soi ne cesse pas d'être dehors, auprès des choses, là où s'étend le monde, comme quand le poète, de retour en lui-même, n'y est pas moins *Aux sources du Danube*,

là où, dans les fonds,
Un chasseur aime suivre allègrement la piste
A midi, tandis qu'audible est la croissance
Aux arbres résineux de l'Ister²¹.

Ainsi l'homme du là dont nous sommes les hommes n'est pas celui à qui la conscience demeure « la priorité absolue ». Le poète ne prend pas conscience du paysage que sa parole découvre, il est déjà dehors en lui. Même le mot *intentionnalité* demeure trop court pour nommer l'ouverture du monde où nous sommes, non l'inverse. Heidegger disait en 1947 : « Vers quoi et à partir d'où et dans quelle libre dimension l'intentionnalité de la conscience trouverait-elle à se mouvoir, si l'homme ne se tenait déjà ek-statiquement ouvert à l'Oouvert de l'être²² ? » et en 1973, à propos de son propre rapport à Husserl : « Ce n'est pas moi qui délègue la conscience dans le *Da-sein*, mais la philosophie qui a délègué les choses dans la subjectivité de la conscience²³. » Selon Husserl, la transcendance de la chose ne « se constitue » que dans le « prodigieux être-pour-soi-même de l'ego²⁴ ». Quand par exemple je perçois un arbre, le perçu est *nur zum Ich (und vom*

19. Cité par W. F. Otto, *Mythos und Welt* (Stuttgart, 1962), p. 73, n. 3.

20. Cours inédit : *Grundprobleme der Phänomenologie*, semestre d'été 1927 ; cf. *S. Z.*, pp. 62, 144, 162, 329.

21. Hölderlin, *Der Ister*.

22. *W. M.*, 5^e éd. (Francfort, 1949), p. 15 ; nous citons ici la première version de ce texte, traduite par J. Rován et publiée dans le n° 58 (1946-47) de la revue *Fontaine* (p. 894).

23. *Séminaire de Fribourg*, septembre 1973 (à paraître dans *Questions IV* aux éditions Gallimard).

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

*ihm selbst) in Beziehung gesetzt*²⁵. Il y a cependant, pense Heidegger, un *il y a* de l'arbre qui rend d'abord possible sa perception et nous met devant lui plus originellement qu'il n'est mis par le *je* dans une relation exclusive avec celui-ci. Je suis à lui, l'arbre, plus radicalement qu'il n'est à moi, et c'est ainsi que je le vois non pas en moi mais dans le monde. Tel est le point, disait encore Heidegger, « que nous avons, Husserl et moi, bien souvent débattu, sans jamais arriver à nous entendre²⁶ ». Sans doute l'intentionnalité s'en approche à sa guise, mais pour ainsi dire en s'en préservant. Car le noème, s'il n'est pas simplement « englobé » dans la conscience, demeure « inséparable » de celle-ci dont il ne constitue le « point de mire » que « sur la base » des impressions sensorielles et « grâce²⁷ » aux noèses que le *je* ne cesse d'irradier au point que c'est de ce côté, à savoir du côté des noèses et des impressions, que se dévoile pleinement ce dont l'intentionnalité n'est elle-même que l'un des côtés. Le vécu en effet est plus que ce côté de lui qu'étudie électivement les *Ideen* de 1913. Par vécu « au sens le plus large », dit Husserl, « nous entendons (...) non seulement le vécu comme intentionnel », mais aussi tout ce qui, dans le flux du vécu, intervient comme *composantes*²⁸. L'étude des composantes de la conscience et en particulier des « impressions » qui en sont le soubassement « matériel » (hylétique) ne nous ramène-t-elle pas à un enclos dont on se demande par quelle fissure l'intentionnalité peut bien encore s'en évader ? A Husserl disant : « Il n'est pas de lieu imaginable où la vie consciente serait transpercée ou à transpercer et où nous arriverions à une transcendance qui puisse avoir un autre sens que celui d'une unité intentionnelle se produisant dans la subjectivité de la conscience elle-même²⁹ », Heidegger ne cesse d'objecter : si nous n'étions dès le départ frappés d'ouverture pour la présentété même de l'étant, comment serions-nous là où nous sommes, à savoir au beau milieu de l'étant lui-même qui de toutes parts se montre à nous beaucoup plus que nous n'avons conscience de lui ? C'est là, disait-il il y a quelques mois, « ce que dans *Sein und Zeit* j'ai nommé, ne sachant comment dire, et dans une langue à coup sûr maladroite : *Da*³⁰ ».

Dasein ne signifie donc pas *être-là*, mais *être-le-là* lui-même où, du plus proche jusqu'à perte de vue, se manifeste à découvert la

25. *Ideen* I, p. 192 : « N'est posé que dans son rapport au Je, et par le Je lui-même ».

26. Séminaire de Fribourg, septembre 1973.

27. *Ideen* I, respectivement, pp. 265, 192, 204.

28. *Id.*, p. 65.

29. *Formale und transzendente Logik* (1929), p. 208.

30. Séminaire cité.

présence des choses. La conscience n'est qu'une manière d'être-le-là qu'elle présuppose alors qu'elle prétend le fonder. Cette manière de l'être ramène à un centre, pour l'examiner à partir de ce centre, tout ce qui au contraire nous établit hors de nous-mêmes excentriquement. Un tel centre n'est pas la singularité de chacun qui, au contraire, est précisément hors d'elle-même auprès du non-retrait des choses, impuissante à dominer l'Oouvert où elles se manifestent, tant il dépasse la mesure à laquelle elle nous réduit. C'est ainsi, disait Protagoras, que l'homme — et « nous sommes tels tous les deux, aussi bien toi que moi ³¹ » — est la « mesure de toutes choses ». — « Bien parlé », répondait Socrate. Mais l'homme à qui la conscience devient centre n'est plus l'« aussi bien toi que moi » de Protagoras, il est un tout autre *je*, à savoir le *je* sujet de *cogito* entendu comme, disait Valéry, « le même en tous et l'universel en chacun ³² ». Autre est le *je* de Protagoras et de Socrate, autre le centre de conscience qui, relatif à lui-même, s'abstrait de tout vis-à-vis pour le percevoir comme son objet et ainsi s'en rendre *certain*. Ce n'est plus dès lors le non-retrait de l'étant qui règne, mais une révolution du regard qui, s'il demeure regard, ramène à lui monologiquement la totalité du domaine où il continue pourtant à s'ouvrir à ce qui se découvre à lui plus originellement qu'il ne *se* le découvre en ne le mettant en rapport qu'avec lui. Telle est la révolution cartésienne qui n'est pas plus *vraie* que le passage de la peinture de Giotto au triomphe en peinture de la perspective, si tant est que ce triomphe, s'il passa en son temps pour un progrès décisif, ait peut-être voilé plutôt que libéré à sa vérité l'essence de la peinture. Mais là si les peintres, au lieu de suivre le mouvement, ont su rétrocéder de la perspective savante, les philosophes ne sont pas encore, comme on dit, « sortis de l'auberge ». C'est pourquoi ils ont peine à saisir le rapport de Heidegger à Husserl comme *rupture inaugurale*. Sans doute ne s'agit-il que d'une nuance, mais ce sont, disait Husserl, de telles nuances « négligeables en apparence, qui décident en philosophie des chemins et des non-chemins ³³ ». S'il est une leçon de Husserl à laquelle Heidegger a toujours été résolument fidèle, c'est, plus que toute autre, celle-là.

Le passage de l'intentionnalité à l'ek-stase est ainsi le sous-entendu permanent dont la prise en vue rend seule possible l'éclaircissement du rapport de Heidegger à Husserl, un tel passage

31. Platon, *Théétète*, 152 a.

32. *Variété V* (Gallimard, 1945), p. 232.

33. *Méditations cartésiennes*, § 14.

n'étant pas à son tour un simple déplacement, mais bien un saut qui d'un coup nous transporte d'un domaine dans un autre. A qui s'installe dans l'intentionnalité, l'expérience de l'ek-stase est inaccessible au sens où la physique de la relativité demeure impensable du point de vue de Newton bien que Newton se soit déjà avisé du principe auquel se réfèrera Einstein. Là non plus « pas de pont : seulement le saut³⁴ ». Qui n'a pas fait le saut ne peut comprendre. Mais à qui fait le saut de la conscience à l'être, celui-ci n'étant plus l'objet de la conscience mais la dimension même de la manifesteté de l'étant, alors l'être lui-même et non pas la conscience va devenir question fondamentale. Aristote nous dit cependant, se rappelant lui-même à sa propre question : l'étant dans son être se dit en guises multiples. C'est devant cette proposition que Heidegger se retrouve sans cesse à nouveau. L'étant dans son être : entendons la présence des choses. Les choses nous sont présentes en guises multiples. Un premier mode de cette présence, Aristote l'évoque comme catégoriale. Tel est l'être-vert de la feuille sur laquelle le vert est présent. Mais si le vert est présent sur la feuille ou le froid senti à même la neige et si devant moi j'ai un homme ou un arbre, cela n'est pourtant pas si simple. Le vert du feuillage, le feuillage lui-même, loin d'être présents comme autant de déterminations permanentes de l'étant, nous disent aussi sa mobilité. Ce qui lui est permanent est bien plutôt qu'il puisse devenir autre. Mais quoi ? Un arbre peut devenir autre en restant ce qu'il est, à savoir un arbre, ou au contraire disparaître comme arbre dans les planches qu'en tire le menuisier et dont il fait un coffre. Tel est le pays de l'être en sa diversité. Autre chose est que l'étant à chaque fois manifeste se laisse dire comme le sujet d'une proposition qui porte sur lui et lui rattache, en diverses « figures de la diction³⁵ », tous ses prédicats ; autre chose le mouvement qui porte l'étant à être celui qu'il n'était pas encore. Dans l'un et l'autre cas il y va cependant de l'être. Et non moins quand l'étant est le principal ou quand il accompagne seulement autre chose. Non moins quand il se manifeste à découvert ou se dérobe en une apparence trompeuse. Cela aussi, c'est l'être de l'étant. Mais que signifie cette diversité des « acceptations de l'être » ? Quel est l'un de ce qu'elles sont en modes multiples ? Aristote ne nous en dit rien, les nommant toutefois unitairement οὐσια. Ce terme n'est pas une invention de lui. Il dit dans la langue commune le domaine que chaque jour cultive

34. Heidegger, *V. u. A.*, p. 134.

35. *Figura dictionis* disait encore Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 499, B 528, T. P., p. 377.

un paysan et qui porte la maison qu'il habite avec tout ce qui s'y rattache, bâtiments et bétail, depuis le poulailler jusqu'à la grange. Nous parlons en français de son *bien* ou de son *avoir*. L'allemand dit ici : *Anwesen*. Le terme se rattache à *sein*, être, dont la conjugaison, remarquait Hegel, en tire encore le participie passé : *gewesen*³⁶. La préposition *an*, qui répond à son tour au grec παρά (οὐσία est en effet la contraction de παρουσία), marque la proximité de ce que caractérise le verbe être, au point que *Anwesen* donne aussitôt *Anwesenheit*, ce dernier terme se rapportant synonymiquement à *Gegenwart* qui dit le présent par opposition aussi bien au passé qu'au futur³⁷. Dès lors le grec οὐσία, ainsi éclairé par ce qui lui répond au plus proche dans une autre langue que le grec, a déjà nommé sans y prendre garde la présence *temporelle* de tout ce qui s'annonce en un présent.

Mais c'est alors tout un horizon qui soudainement s'ouvre à partir de ce qui n'était d'abord que le plus courant des vocables. Car le présent que nous dit sans cependant le dire le mot οὐσία ne tient lui-même son sens que de sa corrélation avec le passé et aussi l'avenir. Il ne surgit jamais qu'à la croisée inapparente des routes du temps. Si l'éclairement de l'οὐσία par l'allemand *Anwesen* et son dérivé immédiat *Anwesenheit* est légitime, attendons-nous donc à ce que la philosophie grecque réponde à l'audition de ce que sa propre nomination de l'être donne secrètement à entendre. Or c'est précisément tout le contraire qui a lieu³⁸. Faut-il en conclure que Heidegger, sur le chemin qui déjà le conduit de la philosophie grecque à *Sein und Zeit*, rêve les yeux ouverts et que l'οὐσία des Grecs ne nous parle pas plus du présent qu'elle ne parle au présent ? C'est là, certes, la réponse la plus expéditive à la question que pose *Sein und Zeit*. Mais non pas peut-être la plus expédiente. Il se pourrait en effet que, si les Grecs n'ont pas philosophiquement développé ce qui perce pourtant dans la parole pour laquelle la langue leur fut dès longtemps déliée, c'est parce que recouvrant, disait Nietzsche, leurs propres découvertes, ils ont élaboré leur interprétation du temps à la lumière de l'être au lieu de penser plus résolument celui-ci à la lumière du temps. A ce propos Heidegger nous dit dans son *Nietzsche* : « Devant la pensée grecque de l'être il est impossible de dire si le secret de sa grandeur, son originalité résident en ce qu'il y a d'immédiatement limpide dans le regard qu'elle pose dès le départ sur les figures essentielles de l'étant

36. Au début de la « Logique de l'essence » de la *Science de la logique*.

37. Heidegger, *V. u. A.*, pp. 142-143.

38. *S. Z.*, pp. 17-18.

ou en ce qu'elle n'ait éprouvé nul besoin de creuser plus avant la vérité qu'atteint un tel regard en retournant sur lui le questionnement³⁹. »

Mais cette nonchalance à creuser eux-mêmes leur propre question n'a pas cependant empêché les Grecs de soupçonner un autre rapport de l'être et du temps que celui que mentionnera plus tardivement leur philosophie. Quand Héraclite évoque l'*αἰών* (fr. 52) comme un « enfant qui joue à déplacer les pièces de son jeu », *αἰών* est l'un des noms qu'il donne à ce qu'il nomme aussi *φύσις*, *κόσμος*, ou *λόγος*⁴⁰. Mais *αἰών*, d'où à travers le latin *aevum* nous vient le français *âge*, est aussi l'un des noms du temps comme *océan des âges*. Le temps est ici le Même que l'être et les poètes sauront encore le saluer comme tel :

Partout le temps profond, soustrait au joug du nombre,
Déclôt l'inapparent et retire en lui l'apparu ;
Rien n'est hors de l'attente, pris de court au contraire
Le serment monstrueux et les cœurs à l'écorce durcie⁴¹.

Ainsi parle l'*Ajax* de Sophocle au virage de la tragédie. La philosophie au contraire abaissera le temps au-dessous de l'être en en faisant avec Platon « une image marchante de l'immobile éternité⁴² ». Ainsi le temps enferme-t-il déjà, comme le répètera bien plus tard Leibniz, « quelque chose d'imaginaire⁴³ ». Et si Aristote le réhabilite en quelque façon, c'est seulement à partir de ce qui en lui peut être dit à proprement parler *étant*, à savoir, entre le passé et l'avenir dont il dit, non sans raison, qu'ils ne *sont* pas, vu que l'un n'est plus, l'autre pas encore, l'instant qui passe insaisissablement. Dès lors la nature du temps est fixée pour plus de deux millénaires. Elle est essentiellement *successive*, qu'elle soit pensée comme fuite ou progression du temps.

Hâtons-nous ; le temps fuit et nous traîne après soi ;
Le moment où je parle est déjà loin de moi.

A ces vers de Boileau, dans la troisième *Épître*, répond symétriquement une phrase de Buffon qui nous dit à l'inverse : « Le grand ouvrier de la nature est le temps ; comme il marche toujours d'un pas égal, uniforme et réglé, il ne fait rien par

39. N., I, pp. 604-605.

40. S. G., p. 187.

41. Sophocle, *Ajax*, v. 646 sqq.

42. *Timée*, 37 d.

43. *Discours de métaphysique*, XII.

saut⁴⁴. » Le temps serait-il donc aussi bien fuite que progression ? Telle est en effet la durée de Bergson, à la fois « fuyante⁴⁵ » et « créatrice », mais plus encore créatrice que fuyante, car elle ne fuit que pour se ramasser en un élan dont la puissance de propulsion répond à l'ampleur du passé que le vivant contracte en lui « en avançant sur la route du temps⁴⁶ ».

Autre chose cependant, pense Heidegger, est de chercher ce qui du temps qui passe garde le caractère de l'être, fût-ce au point de déterminer celui-ci comme essentiellement mouvant, et d'inviter la philosophie à « s'installer dans le mouvant⁴⁷ », autre chose d'éprouver le temps comme le secret même de l'ek-stase qu'est, pour l'homme, être-au-monde. C'est par l'ek-stase du temps qu'en vérité nous sommes, tri-unitairement, transportés jusqu'à l'être et maintenus en lui, vivant le présent non plus à son passage mais comme la demeure qu'il est à partir du passé et de l'avenir. Pas plus que l'avenir ne se réduit à l'imprévisibilité du *pas encore*, le passé n'est du simplement révolu. « J'ai une provenance », disait Nietzsche⁴⁸, pensant comme « monumentale » et non pas seulement « antique⁴⁹ » l'histoire où Descartes avant lui se cherchait son héros. A l'Antiquité qui est le séjour des héros répond dès lors une postérité dont le *pas encore* est ainsi un *déjà*. La découverte du *déjà* pour le *pas encore* est la fondation « critique » d'un présent ailleurs que dans l'instant qui passe. Une telle fondation qu'est l'histoire, c'est à sa guise que parfois elle advient, rompant avec le *jusqu'ici* en faveur d'un *dorénavant* qui attendait déjà l'heure de sa venue. Nietzsche disait encore : « Féconder le passé en créant l'avenir, que tel soit pour moi le présent⁵⁰. » Le présent ainsi entendu, c'est de bien avant lui qu'il montre la route. Descartes l'éprouvait depuis Apollonius, le géomètre des *lieux*, qu'une traduction seulement « antique » du recueil de Pappus venait de lui rendre accessible. Mais avec Descartes l'« antique » devient soudain « monumental » et le présent « critique ». N'est-ce pas du même mouvement que, plus proche de nous, Cézanne donne à la peinture un nouveau présent ? Celui dans lequel il s'éveille se résume encore dans l'injonction impressionniste de peindre d'après nature, ce qui pour Cézanne n'est vrai que si la peinture reste

44. Cité par Littré, art. « temps ».

45. *Essai sur les données immédiates de la conscience* (éd. de 1936), p. 99.

46. *L'Evolution créatrice* (éd. de 1940), p. 2.

47. *Id.*, p. 342.

48. *Werke*, éd. Kröner, t. XII, 1^{re} partie, § 456.

49. *Considérations inactuelles*, II, § 2.

50. Ed. citée, t. XII, 2^e partie, § 83.

d'abord peinture comme le veut ce qu'elle était déjà. Ce sera donc en un retour au passé que Cézanne, s'y choisissant lui aussi son héros, corrige la maxime de l'impressionnisme, se disant à lui-même : « Faire du Poussin d'après nature. » Ainsi Cézanne féconde le passé en l'ouvrant à un autre avenir que ses contemporains et qui comprendra aussi bien les cubistes que Matisse qui jamais ne le fut. Peut-être Cézanne comme Descartes n'aurait-il pas reconnu comme sien tout l'avenir dont il découvre antérieurement à lui un matin encore inconnu. L'élément décisif reste que le présent qu'il fonde demeure provenance, n'ouvrant qu'ainsi un avenir, en sorte que le présent de la peinture est toujours cézannien comme le présent du monde technique est toujours cartésien, jusqu'à ce qu'un autre retour à la source délivre à nouveau un autre possible que celui dont vit le présent du monde à la croisée des horizons du temps.

Telle est l'interprétation ek-statique du temps par laquelle Heidegger délivre, dans *Sein und Zeit*, ce qu'il nomme le *sens* de l'être, se délivrant ainsi de la métaphysique. Mais toute métaphysique ne consiste-t-elle pas précisément à donner un sens au mot être, comme quand Platon le détermine par l'εἶδος ou quand Leibniz nous dit que le concept de force est plus que tout autre de nature à éclairer celui de substance qu'il tient pour le nom le plus propre de l'être ? Assurément. Mais la métaphysique n'aborde la question de l'être, pris lui-même comme allant de soi, qu'en vue de dégager ce qui, dans le concept de l'être, demeure encore *sous-entendu*, sans jamais s'inquiéter du *lieu* d'où il nous parle, c'est-à-dire de ce qui, dans toutes les interprétations seulement métaphysiques de l'être, est cependant *pré-entendu*. Un tel pré-entendu est à son tour qu'εἶναι et εἶόν, intérieurement à la langue même qui les nomme, ne sont pas des dénominations neutres mais, disant la présence, parlent à partir du temps que nous connaissons d'autre part le plus familièrement du monde comme le pays du présent, du passé et de l'avenir. Mais de son côté le présent ne tarde pas à se résoudre dans l'instant qui passe sans que jamais rien puisse l'arrêter. Si cependant il n'en était qu'ainsi, rien ne *serait* à proprement parler, puisque rien ne *demeurerait*. Mais nommer le présent n'est pas le réduire sans plus à la jonction incessamment mobile du passé et de l'avenir. Présent nous est plus essentiellement ce qui, au lieu de fuir, garde durablement en lui le passé qu'il ouvre à l'avenir en une pause qui se maintient aussi longtemps comme telle qu'un tout autre rapport du passé et de l'avenir ne fonde pas dans son présent une autre pause appelée elle aussi à durer. Par là le présent établit un « régime » dont l'essence est de se perpétuer. L'« ancien régime », comme on dit, fut pour la France un long présent ek-statiquement relatif à une même origine et fertile en

avènements qui furent tous de même style. Quand Mallarmé salue en un vers lui-même inoubliable

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

il n'entend pas par là l'instant qui passe, mais l'ouverture d'une possibilité nouvelle qui jusqu'ici n'avait pas encore son heure, mais qui dorénavant va se déployer en un monde nouveau. Tel fut, s'ouvrant à la parole de Platon, le monde de l'ἔϊδος, qui sera aussi la demeure d'Aristote et, au-delà de lui, de toute la philosophie occidentale, puisque même la phénoménologie de Husserl ne trouve son repos que dans la réduction eidétique du vécu que dégage comme tel la réduction phénoménologique. Ainsi *Sein und Zeit*, questionnant l'être dans l'horizon du temps, ne donne pas de l'être une nouvelle détermination métaphysique, mais transforme en une autre question la question qui tient en haleine la métaphysique elle-même. La démarche de la pensée dans ce livre sans précédent est donc de revenir de la métaphysique telle que la philosophie de Nietzsche l'avait poussée jusqu'à son ultime possibilité, autrement dit d'en rétrocéder, non sans doute pour la récuser comme non-vraie, mais pour l'éclairer à partir de son propre centre et dans sa profondeur, ce qui est rendre enfin possible la question que, deux ans plus tard, Heidegger lui-même sera le premier à poser : *qu'est-ce que la métaphysique ?*

Sein und Zeit paraît en février 1927. A cette époque Husserl n'a rien publié depuis 1913 tant il est pris, semble-t-il, par son enseignement à l'université de Fribourg. Il avait cependant dès 1916 formé le projet de compléter les *Ideen* par la publication de *Leçons professées à Göttingen en 1904-1905 sur la conscience immanente du temps*, qui devaient elles-mêmes être complétées par des notes qu'il rédigea ultérieurement jusqu'à 1910. C'est ainsi que son assistante à Fribourg, Edith Stein, avait été chargée par lui d'en établir le texte à partir de manuscrits sténographiés qui lui furent remis à déchiffrer. Elle y trouva, dit-elle en 1917 dans une lettre à Roman Ingarden, « de bien belles choses, mais non encore tout à fait mûres⁵¹ », très importantes néanmoins pour fixer la position de Husserl « par rapport à Bergson et... aussi à d'autres, par exemple à Natorp⁵² ». Edith Stein ayant cependant cessé en 1918, d'être l'assistante de Husserl, les choses traînent en longueur et c'est seulement en avril 1926 que Husserl propose à Heidegger, alors professeur à Marbourg et qui, au cours de

51. Cité par R. Boehm. Introduction à son édition des *Leçons sur la conscience immanente du temps* (La Haye, M. Nijhoff, 1966), p. 21.

52. *Id.*, p. 20.

vacances passées ensemble à Todtnauberg, venait de lui montrer le manuscrit presque terminé de *Sein und Zeit* et de lui apprendre qu'il en était le dédicataire, de relire et de publier le texte déjà établi par Edith Stein. Heidegger accepte, étant entendu qu'il ne pourrait se mettre à ce travail qu'une fois publié *Sein und Zeit* et même seulement à partir de l'automne 1927, étant dans l'intervalle requis lui aussi par son enseignement à Marbourg. Tel est le lien circonstanciel qui rattache historiquement à *Sein und Zeit* la publication par les soins de Heidegger des *Leçons* de Husserl sur le temps⁵³.

Mais pourquoi ce retour de Husserl à des travaux antérieurs aux *Ideen* et qui, au jugement d'Edith Stein, n'étaient quand même « pas encore tout à fait mûrs » ? Parce que, dans les *Ideen*, la question principalement traitée était seulement celle du vécu comme rapport à l'objet. Or un tel rapport, autrement dit l'intentionnalité de la conscience, n'est que l'un des côtés du « prodigieux être-pour-soi-même de l'ego ». Plus essentiel est de creuser l'ego lui-même jusqu'à son principe le plus intérieur. Un tel principe, Husserl avait pressenti qu'il n'est pas autre chose que le temps dans son « jaillissement vivant⁵⁴ ». Il faut donc revenir de l'optique des *Ideen*, qui ne s'occupent que du « caractère du vécu en tant qu'il se détourne pour ainsi dire du je⁵⁵ », pour tenter au contraire de « descendre jusque dans les profondeurs obscures de l'ultime conscience qui constitue toute temporalité du vécu⁵⁶ ». Où situer dès lors une telle conscience, sinon dans les composantes de la conscience elle-même ? Parmi ces composantes, noèses ou impressions (matière hylétique), ce ne sont pas les noèses mais bien les impressions qui constituent le soubassement dernier, autrement dit « la conscience primaire qui n'a plus besoin derrière elle d'aucune autre conscience dans laquelle seulement elle deviendrait consciente⁵⁷ ». On ne peut s'empêcher ici de penser à Bergson, dont Husserl ne savait peut-être rien encore mais qui, presque trente ans avant Husserl, avait déjà cherché un absolu du temps du côté des « données immédiates de la conscience ». Sans doute Bergson demeure-t-il l'otage bienveillant du psychologisme dont il n'avait même pas flairé le piège, tandis que dans les *Leçons* de Husserl la réduction phénoménologique dégage l'objet de la recherche de son engoncement dans le psychique pour ne l'aborder qu'en s'en libérant.

53. *Id.*, pp. 23 sqq.

54. *Erste Philosophie, Zweiter Teil* (La Haye, M. Nijhoff, 1959), p. 149.

55. *Ideen* I, p. 161.

56. *Id.*, p. 171.

57. *Leçons sur la conscience immanente du temps* (Halle, Niemeyer, 1928), p. 442.

Par là le temps nous apparaît, dès le niveau de la « conscience primaire », dans la singularité d'une figure de lui-même encore inédite et que Husserl tente de porter au langage. En toute impression, en tant qu'elle dure, l'instant présent, s'il ne cesse de se déplacer en quelque sorte linéairement, ne le fait qu'en plongeant au-dessous du présent, tandis qu'en sens inverse ne cesse d'en émerger corrélativement une expectative qui est, pour l'avenir et ses urgences plus ou moins proches, structure d'accueil. Le « diagramme du temps », que Husserl ne dessine d'ailleurs que dans son rapport au passé, n'est donc pas une simple ligne tracée horizontalement et qui représenterait la suite mobile des instants, mais il associe à cette horizontale unique tout un système de verticales et d'obliques⁵⁸ qui représente, dans le temps, la profondeur sans cesse croissante à laquelle demeure accessible ce qui fut le présent, comme, disait Merleau-Ponty, quand un caillou s'enfonce dans une eau courante, « je vois le caillou lui-même à travers les masses d'eau qui glissent sur lui⁵⁹ ». Ainsi le phénomène ne cesse de se creuser à partir de la fuite en avant de l'instant, l'immersion du caillou n'étant pas, dans le temps, indépendante du courant, mais ne faisant qu'un avec lui. S'il en est ainsi, précise de son côté M. Landgrebe dans un exposé plus récent, « les états dont nous sommes conscients n'interviennent pas tout simplement à la suite, à savoir l'un d'abord et l'autre après lui, si bien que, selon le mot de Kant, le temps pourrait être représenté à l'image d'une ligne (...), mais ce qui à chaque fois est vécu dans sa présence doit être en lui-même verticalisé⁶⁰ ».

Ces remarques de Merleau-Ponty et de M. Landgrebe sont des plus pertinentes. Il est en effet on ne peut plus vrai que les *Leçons* de Husserl approfondissent l'interprétation kantienne du temps grâce à des analyses plus poussées et même à un diagramme qui, s'il n'est que figuration sensible de ce pour quoi, dit Husserl, « les noms nous manquent⁶¹ », n'en reste pas moins beaucoup plus scrupuleux que la métaphore bergsonnienne de la « boule de neige⁶² ». Cependant la question demeure : où en sommes-nous ici au juste par rapport à Heidegger à qui Husserl demande de publier son cours de Göttingen ? Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception*, en appelle à *Sein und Zeit* pour corroborer la pensée de Husserl⁶³. M. Landgrebe va un

58. *Id.*, pp. 389 sq et 445.

59. *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945), p. 478.

60. Dans *Phänomenologie — lebendig oder tot ?* (Karlsruhe, Badenia Verlag, 1969), p. 27.

61. *Leçons...*, éd. citée, p. 429.

62. *L'Évolution créatrice*, éd. citée, p. 2.

63. *Op. cit.*, pp. 480-481.

peu plus loin. Evoquant à son tour *Sein und Zeit*, il nous dit de la phénoménologie dans son rapport avec la tradition métaphysique : « Que le problème du temps soit celui à propos duquel son débat avec la métaphysique, la 'destruction' quelle en entreprend, sont à mettre en train, telle est la thèse de Heidegger. Mais les premiers pas sur ce chemin ont déjà été faits avec les *Leçons* de Husserl *sur la conscience immanente du temps*⁶⁴. » Parler ainsi nous laisse en réalité à l'extérieur de la question, car le chemin de Heidegger à la rencontre du temps comme horizon de l'être est tout autre que celui sur lequel Husserl, au fil de l'intuition, est conduit du vécu phénoménologiquement réduit à l'« énigme de la conscience du temps⁶⁵ » qui, excluant de lui tout non-flux, n'en maintient pas moins en lui « quelque chose de permanent⁶⁶ ». Par là, Husserl retrouve le haut niveau de la problématique kantienne mais n'atteint nullement celui de l'« énigme », telle que, dit Heidegger, c'est « dans la nomination de l'être qu'elle nous est originellement transmise⁶⁷ ». Autrement dit, la thèse husserlienne n'est encore qu'une variation sur le thème qu'institue Aristote au livre IV de la *Physique* et que Husserl ne dépasse pas plus qu'aucun de ceux qui, d'Aristote à Husserl y compris saint Augustin, ont été les métaphysiciens. C'est pourquoi l'exposé de M. Landgrebe, même s'il montre très bien en quoi la question du temps, du début à la fin de la métaphysique, n'est pas demeurée stagnante, permet cependant à Heidegger de dire, à l'occasion précisément de l'hommage à Husserl dans lequel en 1969 il s'inscrivait : « La question du temps telle que je l'ai posée, c'est de la question de l'être qu'elle tenait sa détermination. Elle a progressé dans une dimension de recherche qui est toujours restée étrangère aux *Leçons* de Husserl *sur la conscience immanente du temps*⁶⁸. » Car, pour Heidegger comme pour Leibniz, l'hagiographie au grand jamais ne saurait être « la véritable manière de suivre les grands hommes et de prendre part à leur gloire sans leur rien dérober⁶⁹ ».

Mais alors le rapport à Husserl dans ce qu'il eut pour Heidegger d'essentiel serait donc principalement la stimulation que lui apporta l'interprétation husserlienne de la conscience comme

64. *Op. cit.*, p. 19.

65. *Ideen I*, p. 163.

66. *Leçons...*, éd. cit., pp. 466-467.

67. *V. u. A.*, p. 229.

68. Heidegger, dans *Phänomenologie-lebendig oder tot*, *op. cit.*, p. 47. Texte traduit par J. Lauxerois et C. Roëls dans les *Etudes philosophiques*, janvier-mars 1972, pp. 12-13.

69. Leibniz, *Philos. Schriften*, éd. Gerhardt, t. IV, p. 309.

intentionnelle ? Tant s'en faut. Ce n'est pas en effet la cinquième *Recherche logique*, celle où se déployait le thème de l'intentionnalité, mais la deuxième partie de la sixième qui fut pour lui l'étincelle décisive. Le premier chapitre de cette deuxième partie a pour titre : « Intuition sensible et catégoriale. » Ce titre est déjà en lui-même une surprise. N'avons-nous pas en effet appris de Kant que le catégorial n'était précisément pas intuitif ? L'École de Marbourg en faisait un point de doctrine. Mais qu'est-ce que le catégorial, sinon l'une des « acceptions » aristotéliennes de l'être et, selon Brentano, « la plus importante de toutes ⁷⁰ » ? La « doctrine des catégories » comme « lieu logique » du phénomène constitue « la dénomination courante pour la situation de l'être de l'étant ⁷¹ ». Kant avait bien cherché pour la catégorie un mode d'accès intuitif et avait pensé le trouver dans le « schématisme des purs concepts de l'entendement ». Mais, pense Husserl, pour que la schématisation soit elle-même possible, encore faut-il que la catégorie nous soit déjà présente, autrement de quoi parlons-nous ? Cette présence de la catégorie, il faut donc, malgré l'« inintuitivité sensible ⁷² » de celle-ci, lui trouver un statut intuitif, ce qui exige l'élargissement jusqu'à elle du concept d'intuition comme base essentielle de la phénoménologie elle-même. Il y a donc une intuition de l'être qui est à son tour la « catégorie des catégories ⁷³ ». Quand par exemple je dis dans la langue de l'être de l'or qu'il *est* jaune, « l'être n'est ni un jugement, ni un morceau de jugement ⁷⁴ ». Il est encore moins une partie composante de l'objet dont je dis : il *est* jaune. Si le jaune est vu à même le métal jaune que j'ai sous les yeux, il n'en est pas de même pour l'être-jaune de ce métal. « Je puis bien voir la couleur, mais non pas l'être-coloré... L'être n'est pas *dans* l'objet, n'en est pas une partie, n'est pas un moment qui y prendrait place ; il n'est ni une qualité, ni une intensité, pas davantage une figure, une forme intrinsèque, un caractère constitutif qui serait lui aussi à saisir. Mais l'être n'est pas non plus *attendant* à l'objet, pas plus comme caractère effectivement interne qu'externe, et c'est pour quoi il n'a rien de ce que dit réalistiquement le mot de 'caractère'. Car il ne concerne même pas les formes positives d'unité qui relient des objets en objets plus riches, les couleurs en combinaisons de couleurs, les choses en choses ou ordres de

70. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, p. 72.

71. Heidegger, *U. z. S.*, p. 91.

72. *Ideen I*, p. 102.

73. Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* (1916), tr. fr. (Gallimard, 1970), p. 47.

74. *L. U.*, t. III, p. 139.

chose plus vastes (jardin, rue, monde extérieurement phénoménal). Dans ces formes positives d'unité ont leur fondement les contrastes extérieurs des objets, la droite et la gauche, le haut et le bas, le bruyant et ce qui se laisse à peine entendre, etc. — mais dans tout cela ne se trouve évidemment rien de tel que le *est*⁷⁵. »

Ici la réduction phénoménologique se surpasse, rendant, me disait Heidegger en 1947, « par sa mise entre parenthèses de l'étant le regard libre pour l'être ». Elle se surpasse dans la mesure où, à contre-courant de la philosophie alors prédominante, elle redécouvre la question qui fut pour les fondateurs de la philosophie, la question directrice. Dans le climat de 1900 et plus encore lorsque, quelques années plus tard, Heidegger s'éveille à elle, l'être était, disait-il au cours d'un entretien d'avril 1973, « frappé d'interdit » (*verpönt*). Le titre qui avait alors conquis la vogue pour désigner la question des questions était : *théorie de la connaissance*. Selon la véritable philosophie, dira peu après sur la même lancée Léon Brunschvicg, « toute la métaphysique se réduit à la théorie de la connaissance » ayant pour objet « la détermination de l'être comme connu, thèse admirablement nette (sauf analyse ultérieure du mot *connu*) par opposition au réalisme, qui a pour base l'intuition de l'être en tant qu'être⁷⁶ ». L'origine des « théories de la connaissance » remonte à travers Kant jusqu'à Descartes. La réduction phénoménologique qui regarde elle aussi à Descartes et à Kant n'est cependant pas une théorie de la connaissance, puisqu'elle met précisément « hors circuit » ce qui, pour les théories de la connaissance, est l'un des deux pôles qu'elles présupposent, à savoir la réalité ou non de la chose « transcendante ». C'est sans doute pourquoi Husserl dans les *Ideen* ne parle des théories de la connaissance que pour les caractériser comme ce que la phénoménologie « repousse dans les marges⁷⁷ » au profit d'un effort plus radical pour s'ouvrir à ce qu'il y a dans la connaissance de vraiment objectif, donc au phénomène lui-même tel qu' « au lieu de flotter indécidément entre être réel et peut-être ne l'être pas jusqu'à n'offrir qu'une apparence, il se déploie lui-même dans l'ampleur de son libre envol⁷⁸ ». Dans le phénomène ainsi entendu rien n'est plus radical à son « objectivité entre guillemets⁷⁹ » que l'être comme « moment le plus intérieur du

75. *Id.*, p. 137.

76. Dans le *Vocabulaire* de Lalande, éd. de 1938, art. « Idéalisme », t. I, p. 324.

77. *Ideen I*, p. 46.

78. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (La Haye, M. Nijhoff, 1954), p. 400.

79. *Ideen I*, p. 193.

noème⁸⁰ ». L'être constitue ainsi au cœur même du noème ce à quoi « répondent des propositions⁸¹ » du type *S est P*, un tel *S est P* n'étant jamais l'objet d'une perception directe ou d'un souvenir, mais celui d'une certitude, d'une représentation du possible, d'une conjecture, etc.⁸². C'est ainsi que s'ouvre phénoménologiquement, selon l'analogie de la perception sensible, le domaine de l'« intuition catégoriale », Husserl désignant précisément par là ce que les théories de la connaissance dépréciaient au contraire comme une naïveté que Léon Brunschvicg tenait même pour pré-philosophique, à savoir l'« intuition de l'être en tant qu'être » dont la conquête est maintenant l'objet essentiel de la sixième *Recherche*, celle dont Husserl disait en 1913 qu'elle était « la plus importante du point de vue phénoménologique⁸³ ».

Sans doute n'est-ce pas encore la *question* de l'être au sens de Heidegger, car l'être, Husserl se borne à l'accueillir là où il lui apparaît, c'est-à-dire comme le *est* de la proposition *S est P* sans se mettre en souci qu'il puisse s'insérer ainsi entre un sujet et un prédicat. En quoi il reste bien au-dessous de la problématique d'Aristote, pour qui cette « acception » de l'être non seulement n'était pas l'unique, mais même pas la plus essentielle, car « si l'un et l'être se disent en modes multiples, c'est avant tout au sens de l'*entéléchie*⁸⁴ ». Sans doute, même dans la proposition, le *est* n'est pas seulement, disait Husserl, « un signe verbal pour le jugement mais un signe de l'être⁸⁵ », *de* ayant ici le sens du génitif subjectif qui dit qu'à l'occasion de la proposition l'être même se manifeste en éclair dans l'étant. Mais Husserl ne connaît d'autre *est* que celui de la proposition tel qu'il se modalise au sens du possible, de l'effectif et du nécessaire, non le *est* dont celui de la proposition avec sa triple modalité n'est que l'une des possibilités et même pas « la plus importante de toutes ». C'est pourquoi, si la phénoménologie de Husserl culmine bien en un sens dans la recherche pour l'être d'un statut intuitif, elle ne peut s'élever jusqu'à la question du *sens* de l'être, qui n'apparaît comme question qu'à partir de l'énigmatique disparate des manifestations de l'être à quoi Aristote, qui s'en émerveille, ne cesse de revenir. Car, si le mot être ne s'éloigne pas de l'étant jusqu'à ne plus se rapporter à lui que dans une apparente homonymie, de telle sorte que le centre en

80. *Id.*, pp. 268-69.

81. *Id.*, p. 275.

82. *Id.*, p. 197.

83. *L. U.*, t. I, p. 16.

84. *De Anima*, II, 1, 412 b 8-9.

85. *L. U.*, t. III, p. 214.

soit partout et la circonférence nulle part, la question du *sens* de l'être n'a même pas à se poser. L'être n'est indéfinissable que parce qu'il est le plus évident de tous les concepts. Il ne sort de cette évidence pour devenir extérieurement à elle l'*x* d'une question encore non posée que pour qui s'émerveille de ce que çà et là nous rappelle Aristote : l'étant dans son être, c'est en guises multiples qu'il se fait parole. Alors seulement la question de l'*être* devient *question* de l'être, et par là découverte, dans la question directrice qui n'a cessé de tenir en haleine les philosophes pendant plus de deux millénaires, à savoir : qu'est-ce que l'être ? — d'une question fondamentale qui sera dans *Sein und Zeit* celle du *sens* de l'être. Le domaine de la première question est la métaphysique, dont l'histoire est celle d'une succession de « thèses sur l'être ». La seconde question revient au contraire de la métaphysique jusqu'à son propre centre, à savoir l'être lui-même, en vue de comprendre à partir de quoi quelque chose de tel qu'une thèse sur l'*être* a bien pu à son tour devenir possible en son *temps*. C'est à cette question que *Sein und Zeit* répondra par l'interprétation « avant-courrière » de l'être dans l'horizon du temps.

Mais si la sixième *Recherche*, dans sa seconde section, ne va pas jusque là où déjà se porte Heidegger, elle n'en est pas moins pour lui un antécédent décisif. Car la présupposition pour qu'il puisse engager la question du *sens* de l'être était que le sujet qu'aborde cette question fût déjà en quelque façon positivement *donné* : « La question du sens de l'être ne devient, tout bien compté, possible que si quelque chose de tel qu'entente de l'être il y a⁸⁶. » Cette phrase de *Sein und Zeit* qui ramasse en elle toute la radicalité du rapport de Heidegger à Husserl est le salut de Heidegger à celui qui, pour avoir établi que l'être est en lui-même manifeste dans l'intuitivité du catégorial, avait créé sans y prendre garde une base de départ pour *Sein und Zeit*. Dorénavant la voie est libre pour la question du sens de l'être. C'est pourquoi Heidegger, lorsqu'il est à Fribourg l'assistant de Husserl, revient avec tant de prédilection, dans les exercices qu'il organise à l'intention des étudiants, aux *Recherches logiques*, et surtout à la sixième *Recherche*. Dans l'intervalle, Husserl avait avancé sur son propre chemin et à cette époque « n'estimait déjà plus comme très importante » l'œuvre qui, au virage du siècle, avait été son œuvre de percée⁸⁷. Dans le fond, il désapprouvait comme rétrograde ce qui pour Heidegger était au contraire un retour à la source. Mais enfin, nous dit celui-ci, « le Maître

86. *S. Z.*, p. 200.

87. *U. z. S.*, p. 90.

tolérait magnanimement mon choix⁸⁸ ». Le Maître dut même se résigner en 1920 à republier presque en son premier état la sixième *Recherche* qu'en 1913 il avait exceptée de la réédition des *Recherches logiques* dans l'intention de la remanier radicalement et jusqu'à se proposer d'en faire « un livre entièrement nouveau⁸⁹ ». Sans trop comprendre l'insistance des amis et des élèves à ce que parût à nouveau l'ancien texte, Husserl donna l'*imprimatur*, le commentant ainsi : « En tout état de cause, j'ai cédé à l'insistance des amis du présent ouvrage, et il m'a fallu me résoudre à rendre à nouveau accessible au public la dernière partie des *Recherches*, fût-ce sous sa forme ancienne⁹⁰. »

Nous avons vu plus haut comment *Sein und Zeit*, avant même sa publication, avait pu donner à Husserl l'occasion de fixer une priorité historique sur *Sein und Zeit* de l'étude phénoménologique du temps, dans la mesure où les *Leçons sur la conscience immanente du temps*, bien qu'éditées seulement en 1928, sont, avec les notes qui s'y rattachent, chronologiquement antérieures à *Sein und Zeit*. Ces *Leçons*, dont on attendrait qu'elles apportent quelque lumière sur le rapport de Heidegger à Husserl, nous laissent plutôt sur l'impression d'une absence totale de rapport, même si de part et d'autre c'est du temps qu'il s'agit. Pas une ligne — et pour cause — de Husserl sur Heidegger. Un bref avertissement de Heidegger qui ne souffle mot de *Sein und Zeit*, comme s'il s'en remettait à l'avenir pour l'éclaircissement de ce qu'il laisse dans l'ombre. En 1929, cependant, Husserl publie sa *Logique*, où Heidegger est nommé deux fois, mais jamais en tant que l'auteur de *Sein und Zeit*⁹¹. A propos du mot de *logos*, évoqué au début du paragraphe 1, mention est bien faite de la multiplicité de ses acceptions, mais sans aucun renvoi au paragraphe 7 du livre de Heidegger. La *Logique* de 1929 annonce aussi « pour l'automne » la publication par les éditions Niemeyer des *Méditations cartésiennes* dont le paragraphe 59 fixe la position de Husserl par rapport à Heidegger sans cependant nommer celui-ci. Tout se passe comme si une distance croissante séparait Husserl de Heidegger, qui n'est pas toutefois formellement rejeté de la phénoménologie au sens de Husserl. Nous n'avons pas à épiloguer sur ce point, qu'il suffit de signaler. Rappelons aussi que dès 1928 Heidegger devient le successeur de Husserl dans la chaire de philosophie de l'université de Fribourg. Mais en 1936 paraissent à Belgrade dans la revue *Philosophia* les

88. *Id.*, p. 91.

89. *L.U.*, t. III, p. 4.

90. *Ibid.*

91. *F. und tr. Logik*, pp. 43 et 146.

vingt-sept premiers paragraphes d'une étude de Husserl dont le titre est : *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Cette fois, ce n'est plus seulement du temps qu'il s'agit, comme en 1928, mais de l'histoire, cette histoire étant celle de la civilisation européenne depuis son début pré-scientifique jusqu'à l'époque où nous vivons, qui est celle de la science. Dans le manuscrit de Husserl, il n'est au grand jamais question de Heidegger. Il semble cependant difficile de se soustraire à la pensée que l'interprétation de l'histoire que propose la *Krisis*, avec l'importance que prend en elle ce soubassement de l'histoire que Husserl nomme « monde de la vie » (*Lebenswelt*), ait pour vis-à-vis *Sein und Zeit* dont toute la dernière section aborde la question de l'historicité et dont les paragraphes 14 à 24 traitent du « monde où nous vivons⁹² ». Faire de la *Krisis* une sorte de réponse, peut-être une réplique à Heidegger, est bien entendu un point de vue. On peut tout aussi bien renverser l'optique et dire avec Merleau-Ponty qu'au contraire « tout *Sein und Zeit* est sorti d'une indication de Husserl et n'est en somme qu'une explicitation du *natürlicher Weltbegriff* ou de la *Lebenswelt* que Husserl, à la fin de sa vie, donnait pour thème premier à la phénoménologie⁹³ ». M. de Waelhens, vingt ans après la *Phénoménologie de la perception*, va même encore plus loin que Merleau-Ponty. Il nous apprend en effet que la préoccupation « archéologique » d'un monde de la vie aurait stimulé Husserl à des recherches, « inédites au moment de la publication de *Sein und Zeit* mais certainement connues de Heidegger⁹⁴ ». Cette affirmation de M. de Waelhens n'est peut-être pas sans rapport avec la publication par Rudolf Boehm en 1959 du cours professé par Husserl en 1923-24 sous le titre de *Philosophie Première*. L'un des textes ajouté à titre de compléments au cours de Husserl contient en effet dans son titre la locution de *Lebenswelt* en un sens qui est déjà celui de la *Krisis*. Mais de quand date ce texte ? Nous lisons en note : *d'après la conjecture de Husserl* : « 1930 ? ». L'éditeur corrige : *vraisemblablement plus tôt, en tout cas pas avant 1924*⁹⁵. La tendance critique incline donc à antidater. Mais pourquoi, sinon pour franchir

92. *S. Z.*, p. 64.

93. *Op. cit.*, p. 1.

94. Dans Heidegger, *l'Etre et le Temps*, tr. fr. (Gallimard, 1964), note des traducteurs p. 290.

95. *Erste Philosophie, Zweiter Teil* (éd. cit.), p. 259, note de l'éditeur. La date de 1924 est celle d'un *Hommage à Kant* dans lequel Husserl emploie semble-t-il pour la première fois la locution de *Lebenswelt*, bien que le sens qu'il lui donne alors ne préfigure en rien le retour au « monde de la vie » dont il sera question dans la *Krisis*.

le barrage décidément fatidique qu'est en 1927 *Sein und Zeit*, donc pour maintenir au moins la possibilité que *Sein und Zeit* ait bien pu sortir « d'une indication de Husserl » ? Avec les *Leçons sur la conscience immanente du temps* la question de priorité était bien oiseuse, tant est grand l'écart entre l'interprétation husserlienne du temps et celle de Heidegger. Avec le « monde de la vie » tout devient beaucoup plus ambigu et l'extension de la « fourchette » en deçà des indications de Husserl lui-même laisse place à l'insinuation officieuse. C'est pourquoi un examen sérieux de la question consistera avant tout à chercher si ce que dit Heidegger du « monde où nous vivons » aurait bien pu lui avoir été inspiré par Husserl ou si au contraire l'*In-sein* qui est notre rapport ek-statique à ce monde, notre *γ être*, n'est pas à son tour, même quotidien, aussi loin du « monde de la vie » au sens de Husserl que l'interprétation heideggérienne du temps est loin de l'interprétation du temps dans les *Leçons* de Göttingen dont l'antériorité à *Sein und Zeit* est évidemment hors de doute.

Dans l'optique de Husserl, l'étant n'est d'abord qu'un donné sensible dont la science, si elle en établit la vérité, c'est en s'éloignant de plus en plus de ce qu'il nous est perceptivement. Rien ne ressemble moins à la chute d'une pomme que nous voyons tomber de l'arbre que les lois newtoniennes de la gravitation. Il s'agit bien pourtant, même pour Newton, de la même chose, mais les lois scientifiques *idéalisent* ce qu'elles expriment au point qu'elles ne reposent plus sur les faits que, selon un mot de Paul Langevin, « comme sur des pointes d'aiguille⁹⁶ ». Le fait scientifique, nous ne l'avons plus en effet sous les yeux que dans une expérience elle-même scientifique où la lumière par exemple se réduit à la trace lumineuse du *spot* que recueille un écran. Dans le monde de la perception, il n'existe rien de tel que le *spot* qui est l'idéalisation du phénomène. Idéaliser n'est pas inventer de toutes pièces mais rendre *plus* conforme à un idéal, ce qui suppose que le *spot* était à sa guise déjà présent au niveau du perçu. Quand à travers les arbres de la forêt la lumière du soleil pénètre et que le sol se couvre de taches de soleil, ce sont bien là des *spots* à qui manque seulement d'être considérés comme tels. Ainsi même la science retient quelque chose de la perception sans laquelle elle flotterait *grundlos in der Luft*⁹⁷. Mais ce qu'elle en retient est si loin de ce qui nous est perceptivement donné que, devenu méconnaissable, il n'est

96. Dans une conférence faite, si j'ai bonne mémoire, en 1945 à l'Ecole normale supérieure.

97. Husserl, *Die Krisis...*, p. 144 : « Sans fondement dans les airs ».

plus que chose de science. Le résultat est que le discours de la science devient de plus en plus étranger à la langue que nous parlent les choses. Il faut donc revenir de celui-là à celle-ci pour interroger le premier à partir de la seconde, qui lui est en réalité première. Par là la science, revenant d'une opacité croissante, retrouvera dans la perception elle-même un « sol de primitivité » sur lequel elle a déposé tant de « sédimentations » qu'il en est irrémédiablement obstrué. Du même coup le dépaysement scientifique avec le « malaise⁹⁸ » qu'il répand dans le monde des hommes seront pour ainsi dire désamorçés. « Qu'un retour bien compris à la naïveté de la vie, dans une réflexion qui s'élève toutefois au-dessus d'elle, soit l'unique chemin possible pour surmonter la naïveté philosophique qui réside dans la 'scientificité' de la philosophie traditionnelle dominée par son idéal d'objectivité, c'est ce qui va aller en se clarifiant de plus en plus jusqu'à ouvrir l'accès à la nouvelle dimension de pensée vers laquelle tant de fois nous avons par avance fait signe⁹⁹. » Un tel retour en tant que « bien compris » revient donc à réactiver ce qui dans les sciences n'est plus que sédimentation inerte au point que, devenus conscients de leur historicité, loin de les éprouver passivement comme un simple « revêtement d'idées¹⁰⁰ » déposé sur les choses, nous les revivions « historiquement du dedans¹⁰¹ » à partir de la source, comprenant que c'est dès celle-ci que s'annonce téléologiquement une « raison latente¹⁰² » dont le rationalisme moderne est finalement le seul avenir légitime. Ainsi dans le cadre du rapport au *je*, posé à son tour comme sol d'origine (*Urboden*)¹⁰³, le perçu fonctionne historiquement comme soubassement du vécu. Il est le premier « rapport du *je* au monde » (*Ichbezogenheit auf Welt*)¹⁰⁴, un tel rapport étant lui-même pensé « à partir de la subjectivité qui fonctionne en lui en dernière instance¹⁰⁵ ».

Dans *Sein und Zeit*, l'étant tel que dès l'abord nous l'avons ek-statiquement devant nous, s'il n'est évidemment pas l'objet du savoir scientifique, n'est pourtant pas non plus celui de la perception sur lequel l'*ego cogito* abaisserait un regard encore ingénu, du même type cependant que celui du savoir, mais il nous concerne d'une tout autre manière que le simplement perçu. A vrai dire, nous le *percevons* moins que nous n'en sommes

98. *Id.*, p. 55.

99. *Id.*, p. 60.

100. *Id.*, p. 51.

101. *Id.*, p. 386.

102. *Id.*, p. 13.

103. *Id.*, p. 414.

104. *Id.*, p. 220.

105. *Id.*, p. 115.

préoccupés. Quand nous disons par exemple : « Le chemin est long », nous n'entendons ni sa longueur objective, au sens où la distance de Paris à Marseille dépasse kilométriquement celle de Rouen à Pontoise, ni ce que nous en voyons jusqu'à perte de vue, mais nous voulons dire que le parcourir demandera une longue marche. C'est à partir de là que le long chemin nous est présent, non par une représentation conceptuelle, ni même par ce que nous percevons de lui quand nous le voyons devant nous s'éloigner du lieu où nous sommes, ses deux bords se rapprochant perspectivement l'un de l'autre jusqu'à se rejoindre au même point de fuite. Car même la perception du chemin ne retient de lui qu'une figure qui se profile sur un fond. Ce n'est pourtant pas sur cette figure que nous sommes en marche, mais sur le chemin lui-même qui est d'autant plus long qu'est lourd le bagage que nous avons à porter tandis que le jour décline et que la nuit menace de nous surprendre. Tout cela nous est ek-statiquement beaucoup plus proche que ce que le *je* ramène à lui cogitativement, s'il fonctionne partout « en dernière instance », y compris, précisait Descartes, *in nostro sentiendi modo*¹⁰⁶. Ainsi *Sein und Zeit* revient dès le départ de ce que Husserl mettait « hors circuit », à savoir le rapport naïf à l'étant, non pas, comme Husserl, à son rapport au *je* posé comme seul radical, dût ce rapport être « élargi d'un cran », mais au mode d'être selon lequel l'étant lui-même nous est d'abord présent à la mesure d'un *monde*, le terme ayant à son tour à être entendu non pas au sens du tout intégral de l'étant mais du caractère propre de sa présence. A ce titre le « monde du mathématicien¹⁰⁷ » est déterminé comme monde, non par la totalité sans défaut des choses mathématiques, mais par ce qu'elles ont toutes de commun et d'unique en tant qu'elles parlent mathématiquement. Le monde est ainsi dans son essence le « selon quoi » (καθ'ᾧ) de ce qui est, disaient les Grecs, « selon le monde » (κατὰ κόσμον). Ce qui n'est pas « selon le monde » ne risque pas de l'enrichir : c'est *a priori* qu'il y est introuvable. D'où le scandale « cosmique » que fut en son temps la découverte mathématique de l'irrationnel. La première conquête de ce que Heidegger nomme *ontologie fondamentale* sera donc celle d'un *mode d'être* ou d'un *monde* de l'étant, celui à la mesure duquel il nous est primitivement présent. Par là elle ressemble davantage à la découverte aristotélicienne de la dimension proprement « physique » de l'étant qu'à la démarche cartésienne qui prétend assigner en lui un « fondement inébranlable » dans la subjectivité de l'*ego*, Dieu lui-même n'étant

106. A. T., V, 277.

107. S. Z., p. 65.

plus pour Husserl que le « concept limite¹⁰⁸ » de « l'homme infiniment lointain¹⁰⁹ ».

Le mode d'être selon lequel l'étant nous est d'abord présent à la mesure d'un monde, les Grecs l'avaient indiqué phénoménologiquement avant même d'avoir inventé la philosophie en nommant les choses de ce monde : τὰ πράγματα, ce qui revient à dire expressivement qu'elles sont avant tout « ce avec quoi nous avons affaire ». Au caractère « pragmatique » des choses répond très bien en allemand le mot ancien de *Zeug*, et en français beaucoup moins bien le mot *outil*, qui répondrait plutôt à l'allemand *Werkzeug*, où *Zeug* n'est déjà presque plus qu'une désinence¹¹⁰. Le mot *Zeug*, formé à partir de *ziehen* (tirer), dit cependant ce qui est tel qu'il y a essentiellement « à en tirer quelque chose » ou, si l'on veut, « à en tirer parti ». Nous pourrions peut-être dire en français, si le mot existait, *ustensilité*, pour nommer dans la chose ce rapport à un usage possible dont l'utilité n'est que l'un des côtés. En ce sens une montagne ou un fleuve ne nous sont pas moins *ustensiles* qu'un sécateur ou un rateau. Car la montagne est à gravir ou le fleuve à franchir, à moins qu'ils n'apparaissent comme réserves de gibier ou de poisson ou encore comme obstacles opportuns ou inopportuns suivant que la question est de fixer une frontière ou d'assurer une communication. Et qu'est-ce qu'un escalier, demande Alain dans les *Entretiens au bord de la mer*, « si ce n'est la trace d'un homme grim pant¹¹¹ » ? Ainsi nous parlent d'abord toutes choses. *Entre !* dit la porte ouverte. *Traverse !* dit le gué. *Récolte !* dit le verger. *Tends-moi !* dit à Ulysse son arc. C'est en ce sens que Heidegger peut nous dire de l'ustensilité qu'elle constitue le mode familier et pour tout dire « quotidien » de l'apparition de l'étant tel que nous le rencontrons au jour le jour. Par là les choses nous sont essentiellement *disponibles* — Heidegger dit ici *zuhanden*, « à portée de la main ». Ce terme qui n'est pas trop dans les dictionnaires, il l'oppose au terme *vorhanden* qui y est, mais qui situe les mêmes choses en dehors de l'horizon de disponibilité où elles nous rencontrent d'abord. Présente encore mais sans être *ustensile*, la chose comme *Vorhandenes* n'est plus, même perçue, que le sujet des prédicats qui s'y rapportent quand vient à faire défaut la préoccupation de son usage. Elle se réduit en quelque façon à un objet qui n'est plus là pour qu'on s'en serve mais pour ce qui est à en dire selon le mode de la prédi-

108. *Ideen I*, p. 157.

109. *Die Krisis...*, p. 67.

110. Erasmus Schöfer, *Die Sprache Heideggers* (Pfullingen, Neske, 1962), p. 86.

111. Gallimard, 1931, p. 83.

cation telle que, dès la naissance de la philosophie, elle se prétend le lieu radical de la présence des choses.

Ce qui en effet caractérise dès l'origine de la philosophie la présence des choses, c'est que les *πράγματα* ne lui sont plus que des *ὄντα*, des *étants* qu'elle a beaucoup plus *sous les yeux* qu'à portée de la main, comme si ce que bien plus tard Maine de Biran nommera le « sens idéaliste¹¹² » — il entendait par là la vue et son regard — avait pris le pas sur tout autre rapport à la chose. Saint Augustin s'en émerveillait déjà, rappelant que l'on dit couramment : « Vois comme c'est chaud ou comme ça résonne » et non « Tâte ou entends comme ça brille¹¹³ ». L'entrée du rapport de l'étant à son être dans l'horizon exclusif du regard qui se fixe sur lui pour l'observer sans se préoccuper de son usage est la philosophie platonicienne, dont celle d'Aristote est pour l'essentiel une reprise créatrice. C'est à cette optique que se rattache la distinction devenue canonique, dans la chose comme étant, de sa manifestation proprement sensible et de sa nature intelligible que la première ne révèle que petitement. La manifestation sensible répond à la perception. La nature intelligible, c'est à un plus haut savoir qu'il reviendra de la connaître. Une telle distinction n'a encore aucun sens pour la préoccupation qui répond à l'ustensilité ou à la disponibilité des choses. Non que, sachant tout dès l'abord, elle n'ait besoin d'aucun apprentissage. Non même qu'elle ignore ce que la philosophie nomme perception. Mais ce n'est là pour elle qu'une *situation-limite* qui répond au défaut ou à la mise en échec de la préoccupation. Ainsi une voiture en panne n'est plus ce qu'elle était, à savoir une voiture, mais surgit insolitement comme une sorte de chose qui est « seulement là¹¹⁴ ». Elle est soudain vacante de son monde, nous laissant en arrêt devant le spectacle qu'elle présente, tandis qu'elle prodigue, dit Husserl, tous ses « profils » à qui n'a plus qu'à tourner autour. Elle nous apparaît dès lors *perceptivement*, alors qu'auparavant, assis au volant, nous l'avions « en main », bien que sans l'éprouver thématiquement comme telle. Heidegger n'en dit pas davantage, comme s'il avait voulu seulement marquer une différence en renversant les priorités usuelles selon lesquelles la chose est d'abord un « objet », et ensuite un « outil », l'ustensilité lui étant attribuée après coup, alors que c'est, comme l'avaient dit les Grecs d'avant la philosophie, par l'*ustensilité* qui la rend plus ou moins disponible que la chose nous regarde d'abord. Ce dont cependant il s'étonne, c'est qu'en philosophie l'explication courante prenne précisément pour point de

112. Cf. *Mémoires sur l'Habitude*.

113. Cité dans *S. Z.*, p. 171.

114. *S. Z.*, p. 73.

départ l'état-limite qu'est à son sens la perception, et le mette à la base de tout rapport au monde en en faisant le lieu originel du phénomène¹¹⁵.

Il est bien vrai sans doute que le « génie perceptif » dont, d'un bout à l'autre de sa *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty est en quête, sur la lancée même de la *Krisis* de Husserl, et qu'il trouve « au-dessous du sujet pensant¹¹⁶ » nous donne en un sens « l'assurance de communiquer avec un monde plus riche que ce que nous connaissons de lui¹¹⁷ ». Mais ce monde « plus riche », où les choses n'en ont jamais fini d'exhiber leurs profils au sens où, disait Platon, le lit tel qu'il sort de l'atelier du menuisier n'apparaît jamais que « de face ou de biais ou comme on voudra dire¹¹⁸ », n'est pas celui de la première rencontre de l'étant. Si par exemple une bouteille s'annonce dans la perception comme un « objet », c'est-à-dire comme « le terme idéal qui peut donner lieu à une multiplicité indéfinie de vues perspectives et rester équivalent sous ses transformations apparentes¹¹⁹ », elle n'en est pas moins d'abord une bouteille qu'on prend en main pour remplir des verres. Husserl, semblait-il, n'avait autour de lui que des « objets » et, sans trop se mettre en peine de leur usage, s'émerveillait de l'écart entre leur statut perceptif et ce que nous savons d'eux par la science, qui n'aboutit finalement qu'à des formules mathématiques où ils nous deviennent méconnaissables. En arrêt devant l'encrier de bronze qui trônait sur sa table, il oubliait qu'il s'en servait pour l'intentionner d'autant mieux comme « chose perçue » et, à ce titre, le décrire, ce qui n'allait pourtant pas sans qu'il y plonge sa plume. Mais le geste de s'en servir n'était pour lui qu'une « kinesthèse¹²⁰ » qui appartenait à son tour à l'*αἴσθησις*, c'est-à-dire à la perception sensible de l'encrier entendue comme « présentation originaire » de celui-ci. En quoi il restait, à l'étonnement de Heidegger, phénoménologiquement loin de compte, car sa description se retenait d'aller au sens le plus propre de l'expression « à la chose même », c'est-à-dire jusqu'à

115. V. à ce sujet l'excellente monographie de F.-W. von Herrmann, *Lebenswelt und In-der-Welt-Sein*, dans *Weltaspekte der Philosophie, R. Berlinger zum 26 Oktober 1972* (Amsterdam), pp. 138-139. L'auteur souligne à juste titre que, quand Heidegger, dans *Sein und Zeit*, caractérise le « sujet » comme « privé de monde » (*weltlos*), il vise cependant beaucoup moins Husserl que Nikolai Hartmann.

116. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 305.

117. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement* (P. U. F., 1942), p. 252.

118. *République*, X, 598 a.

119. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 228.

120. *Die Krisis...*, pp. 108, 110, 164, 221, etc.

une « tournure » plus immédiate de ce qu'il avait pourtant à portée de sa main. Ce mot de *tournure* répond à l'allemand *Bewandtnis* au sens qu'il a dans *Sein und Zeit*. Avec un marteau, ce dont « il retourne », c'est de le prendre en main pour s'en servir : *Mit dem Hammer bat es die Bewandtnis beim Hämmeren*¹²¹. Qui se borne à le percevoir, c'est l'être même du marteau qui lui échappe au profit de sa « mise en spectacle », comme dit très bien M. de Waelhens¹²². Celle-ci a pour effet de le « couper¹²³ » de ce qu'il est d'abord, non de le révéler dans son être, à savoir comme marteau en bon état ou non, approprié ou non à son usage. « Même la perception la plus aiguë et la plus soutenue (...) ne saurait s'aviser qu'un outil est hors d'usage¹²⁴. »

Privilégier dans le perçu un point de départ absolu pour la phénoménologie équivaut ainsi à désertter une présence plus immédiate des choses au profit d'une moindre présence, celle dans laquelle la chose n'est déjà plus qu'un sujet pour les prédicats que révèlent à la base les données sensorielles en tant que celles-ci constituent, disait Kant, la matière du phénomène. Cette première réduction se conjugue à son tour avec une seconde d'après laquelle les données sensorielles appartiendraient essentiellement à la sphère de la conscience dans laquelle elles fonctionneraient affectivement comme « système d'esquisses » pour la chose qui ne cesse de se profiler en elles au niveau du vécu immédiat. Par là est, pense Husserl, déjoué le piège de l'idéalisme subjectiviste pour lequel le donné sensoriel n'était qu'une modification du sujet pensant, celle-ci n'allant pas encore jusqu'à l'objet. « Ce que je perçois, c'est bien la chose même, l'arbre là-bas dans le jardin¹²⁵. » Mais, si je le perçois en lui-même, c'est selon le système des esquisses dans lequel il s'annonce perceptivement, ce qui n'a plus lieu quand il est déterminé au niveau de l'idéation¹²⁶ et non plus de la perception, à savoir comme « chose matérielle », par exemple comme *res extensa*. Heidegger cependant n'a cessé de s'émerveiller de la phénoménologie husserlienne du perçu comme « système d'esquisses », un tel système étant censé répondre à la « présentification originnaire » de ce qui nous est chose. Quand en visite chez quelqu'un mon hôte m'invite à « prendre place » en m'avançant un siège, mon rapport au siège qu'il me montre est beaucoup plus direct que la représentation,

121. S. Z., p. 84.

122. Note à la traduction citée, note 94, p. 289.

123. S. Z., p. 158, respectivement, pp. 158 et 354.

124. *Id.*, p. 354.

125. *Ideen I*, p. 186.

126. *Id.*, p. 310.

fût-elle perceptive, de celui-ci comme *Abschattungssystem* ou système de profils, car, dans un tel système, il est à la vérité aussi impossible de s'asseoir que de s'étendre dans la « vérité du lit », dont Platon nous apprend que le lit qui est dans la chambre n'est qu'un sous-produit désastreux. De même le menuisier n'a nullement à prendre conscience qu'un certain quelque chose, perçu sous un certain profil, est bel et bien scie ou rabot. Mais, ayant d'abord l'outil en main, ce n'est que secondairement qu'il lui arrive, ayant discerné en lui des « données sensorielles », de le percevoir comme un « quelque chose » dont l'essence est d'être déterminé « à la base » par des « propriétés » dont sa maniabilité ferait elle-même partie. C'est pourquoi, aux yeux de Heidegger, Husserl renverse le phénomène au lieu de le décrire quand, dans les *Méditations cartésiennes*, il nous dit posément, à propos de *Sein und Zeit* et des tâches de l'ontologie : « Rien à cet égard ne s'oppose à ce que la recherche commençante porte d'abord très concrètement sur le monde ambiant de notre vie humaine et sur l'homme lui-même en tant qu'essentiellement rapporté à ce monde ambiant pour explorer l'*a priori* si riche et non encore explicité d'un tel monde ambiant, en en faisant le point de départ d'une interprétation systématique des structures essentielles de l'existence (*Dasein*) humaine et des niveaux du monde qui se révèlent en elle comme ses corrélatifs. Mais ce dont on s'est ainsi emparé du premier coup (*geradehin*), tout en étant un système d'*a priori*, ne devient un *a priori* philosophiquement intelligible (...) et rapporté aux sources ultimes de l'intelligibilité que lorsque la problématique constitutive est ouverte comme celle du degré spécifiquement philosophique, lorsque par là le sol naturel de la connaissance cède la place au sol transcendantal¹²⁷. » On ne peut mieux en effet reléguer *Sein und Zeit* dans la dimension inférieure de l'anthropologie, ce qui est pour Heidegger le contresens porté à son comble.

Dans un livre récent et dont il n'est pas excessif de dire qu'il est aussi perspicace qu'il parle allègrement, Gérard Granel, pour la première fois, s'inquiète au contraire de la non-radicalité qui pourrait bien demeurer le lot du retour husserlien au perçu, caractérisé comme « monde de la vie » par opposition au savoir scientifique, qui serait l'oubli de ce monde. C'est ainsi qu'il dénonce avec beaucoup de sens « l'équivoque du langage dans lequel Husserl oppose le monde de la vie à la mathématique galiléenne de la nature », le « retour au perçu » demeurant retenu, dans les analyses de Husserl, « sous la domination des

127. *Méditations cartésiennes*, § 59.

évidences de raison¹²⁸ » sans atteindre jamais l' « étrangeté¹²⁹ » primordiale du perçu, donc sans donner lieu au « contrecoup¹³⁰ » qu'apporte à la conscience l'analyse de la perception. Mais le contrecoup que nous sont les paragraphes 14 à 24 de *Sein und Zeit* ne provient nullement de ce que Heidegger aurait poussé plus avant que Husserl l'analyse de la perception. L'*Umweltanalyse* de *Sein und Zeit* révoque bien plutôt la perception elle-même du « sol de primitivité » auquel elle prétendait et qu'elle ne constituera d'ailleurs pour la phénoménologie qu'à partir du moment où Heidegger s'y sera ouvert un chemin qui ne passe précisément pas par la perception. Gérard Granel écrit à propos de la philosophie française du XIX^e siècle à nos jours : « Dans la mesure où la pensée s'est maintenue en France, elle s'y est concentrée pour ainsi dire entièrement autour d'une méditation de la *perception*¹³¹. » Il nomme à ce sujet Lagneau, Alain, Alexandre et Merleau-Ponty. Peut-être pourrions-nous dire en écho à la thèse ainsi formulée : *Si la pensée en Allemagne a pu percer avec Heidegger à plus de profondeur, ne serait-ce pas dans la mesure où elle s'est risquée à ne plus considérer la perception et son perçu comme sol de primitivité pour le dévoilement de ce qui est à penser ?* Il est certes probable que ce n'est pas sans une référence tacite à *Sein und Zeit* que Husserl revient du monde de la science au monde pré-scientifique de la perception, pour faire déjà de celui-ci ce qu'en fera en toute orthodoxie husserlienne Merleau-Ponty, à savoir une *δόξα*, c'est-à-dire un *λόγος* « plus fondamental que celui de la pensée objective, qui lui donne son droit relatif, et en même temps la met à sa place¹³² ». Mais, pour Heidegger, le perçu n'est encore, relativement au savoir scientifique, que son préavis objectif, même s'il pèse d'un bout à l'autre du développement de ce savoir au lieu de se dissoudre en lui. Sans doute le livre de Gérard Granel se termine-t-il par une « Critique de la phénoménologie de la perception¹³³ ». Est-il cependant certain que cette critique ne soit pas plutôt celle d'une interprétation encore trop timide de la perception, interprétation « encore empêtrée dans ce qu'elle vise à rejeter¹³⁴ », que la mise en question du postulat fondamental que c'est avec la perception que s'ouvre originellement

128. G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl* (Gallimard, 1968), p. 211.

129. *Id.*, p. 216.

130. *Id.*, p. 217.

131. *Id.*, p. 114.

132. *Phénoménologie de la perception*, p. 419.

133. *Op. cit.*, pp. 219 à 260.

134. *Id.*, p. 229.

l'accès à l'être comme *paraître*¹³⁵, donc la dimension même de l'enquête phénoménologique ?

Si nous revenons en effet de la *Krisis* à *Sein und Zeit*, ce qui nous frappe est que dans le *je* que Husserl préordonne à tout comme le centre auquel tout se rapporte, Heidegger met en lumière dès le départ l'*ek-statisches In-sein* comme trait *a priori* selon lequel l'homme « se trouve » (*sich befindet*) déjà lui-même auprès des choses dans la dimension de l'Ouvert. Plus original que l'*ego* est donc l'*Ouvert* auquel nous appartenons ek-statiquement tandis que s'y déploie tout ce auprès de quoi nous sommes ainsi « hors de nous ». Tel est le sens de l'une des remarques critiques qu'en 1927 Heidegger fait à Husserl à propos d'un projet d'article sur la *Phénoménologie* que Husserl rédigeait à l'époque à l'intention de l'*Encyclopedia Britannica* et dont il avait communiqué les ébauches à Heidegger. En face d'un passage soulignant la priorité absolue de l'*ego* transcendantal, Heidegger remarque : *Gebört nicht eine Welt überhaupt zum Wesen des reinen Ego*¹³⁶ ? Ainsi le transcendantal est moins pour lui relation égoïque à l'objet qu'ouverture en un monde de l'*entre-deux* qui rassemble à lui aussi bien l'homme que les choses au lieu même de leur rencontre primordiale. Il est cet *il y a* porteur d'apparition que nomme le poète et dont la puissance d'éclosion nous a déjà transis et par là transportés au beau milieu de ce dont l'être est d'être à découvert. Tel était pour les Grecs ce qu'ils avaient dès longtemps salué sous le nom d'être, supposé qu'*ἀλήθεια* soit à son tour « la parole qui pourrait faire un signe encore inaperçu dans le domaine non-pensé de l'*esse*¹³⁷ ». Toute la pensée grecque se meut dans ce rapport inexplicite de l'être et de l'Ouvert auquel *Sein und Zeit* tente de revenir, y revenant de loin, car la dimension à l'intérieur de laquelle les Grecs « furent induits à philosopher », c'est elle précisément dont le retrait porte dès l'origine toute l'histoire de la philosophie. C'est en effet du retrait d'*ἀλήθεια* que prendra naissance la priorité stoïcienne des « dogmes » sur les « démonstrations¹³⁸ », puis, les « dogmes » devenus à leur tour le « dépôt » d'une révélation unique, l'interprétation scolastique de la vérité comme adéquation. Mais quand l'adéquation n'est finalement plus interprétée que comme une définition nominale de la vérité, la

135. *Id.*, p. 174.

136. Cité par W. Biemel, in : *Husserl* (Darmstadt, 1973), p. 312 ; voir aussi *Husserliana*, Bd IX, p. 274, note 1 : « Un monde n'appartient-il pas déjà, tout bien compté, à l'essence même du pur *ego* ? »

137. *W. M. ?* (5^e édition, Francfort, 1949), *Vorwort*, p. 10.

138. Diogène Laërce, tr. R. Genaille (Garnier, s. d.), t. II, p. 107 (à propos de Chrysippe).

renaissance qui s'accomplit alors, loin de revenir à la source, en est d'autant plus le retrait. Dans ses *Méditations*, Descartes ne s'en tient pas à la question qui fut pour Aristote primordiale, à savoir la question de l'étant par où il est. « Il demande : Quel est l'étant qui, au sens de l'étant certain, est le véritablement étant ¹³⁹ ? » L'enquête est donc axée sur la recherche d'un étant ayant le pas sur tous les autres qui, hors de leur rapport à lui, sont tous suspects. L'étant certain, Descartes le découvre dans le rapport immanent du *je pense* à lui-même car, si le *je pense* n'était d'abord présent à lui, plus rien ne le serait nulle part. Husserl, élargissant « d'un cran » l'immanence cartésienne qu'il interprète comme « intentionalité de la conscience », porte à son comble en l'« épurant » la problématique cartésienne. Par là il se situe au centre du domaine dont rétrocede au contraire Heidegger lorsqu'il dit à Husserl, à propos de son point de départ cartésien : *Gehört nicht eine Welt überhaupt zum Wesen des reinen Ego ?*

La rétrocession de Heidegger ramène au centre la question de l'être, là où le fond de la question n'était pas l'être en tant que l'Ouvert mais le *je* comme *je pense*. Il en résulte une transformation de la problématique visant à déterminer la rencontre primitive de l'étant. Pour Husserl, celle-ci ne peut advenir qu'au niveau du perçu, la perception sensible constituant dans l'optique cartésienne la limite inférieure jusqu'où peut se porter *cogitativement* l'étant dont toute la nature « n'est pas autre chose que de cogiter ¹⁴⁰ ». Percevoir, au même titre que vouloir, affirmer, nier, concevoir et même imaginer est un *modus cogitandi*, à la différence de se déplacer d'un lieu à un autre, s'habiller ou se dévêtir, manger ou boire, prendre en main un marteau, chasser, labourer, etc. Tout cela relève aux yeux de Husserl de l'anthropologie empirique et non de la philosophie transcendantale. C'est pourquoi il tenait l'*Umweltanalyse* de *Sein und Zeit* pour une excursion anthropologique qui ne pouvait se rapporter à la philosophie que digressivement. Qu'est-ce en effet que ce *Da-sein* qui « à dessein de lui-même » fait usage d'outils sans avoir d'abord à en rendre compte à la « conscience », sinon l'habitant d'un monde infra-philosophique où en réalité il se contente de vivre « au jour le jour » ? Selon Heidegger, au contraire, même la vie « au jour le jour » en tant que « rapportée au *Da-sein* ¹⁴¹ » est le domaine du transcendantal. Car la description qu'en fait

139. Heidegger, *Was ist das — die Philosophie ?* (Pfullingen, 1956), pp. 40-41.

140. *Méditation Seconde*, A. T., VII, 29.

141. *W. Gr.* (6^e éd., 1973), p. 37 : *daseinsbezogen*, par opposition à Husserl : *subjektbezogen*, *Die Krisis...*, p. 305.

Sein und Zeit, loin de demeurer collée à l'étant¹⁴², en décolle bien plutôt, ou, si l'on veut, elle « transcende », répondant au revirement du regard qui, primitivement axé sur l'étant, l'interroge maintenant dans son être. Nous lisons en effet dans *Kant et le problème de la métaphysique* : « L'analytique existentielle de la vie quotidienne ne se propose pas de décrire comment nous nous y prenons en maniant couteaux et fourchettes. Elle est là pour montrer que et comment, à tout commerce avec l'étant, quand bien même il semble précisément qu'il n'y ait place que pour lui, est sous-jacente la transcendance du *Da-sein* — l'être-au-monde¹⁴³. » Mais une telle transcendance n'est pas primitivement perceptive. Elle s'établit dans un domaine où la perception, si elle y trouve place, n'a cependant pas la première place, car l'*ustensilité* des choses s'est déjà dévoilée en deçà de la perception comme une dimension d'être *cogitativement* inaccessible. La langue grecque, nous l'avons vu, dégage cette dimension en nommant les choses d'après leur « caractère pragmatique ». Mais la philosophie grecque n'a précisément pas suivi la détermination pré-ontologique des choses que garde cependant, même à l'époque de la philosophie, le trésor de la langue. Ce sont en effet les philosophes grecs qui précisément « laissèrent dans l'ombre le caractère spécifiquement 'pragmatique' des πράγματα¹⁴⁴ » pour les déterminer à la base comme de simples « données sensibles » (αἰσθητά). Non cependant qu'ils aient été conduits jusque-là par la mise en place comme principe de l'*ego cogito* ; mais parce que, selon Platon, la considération de la chose dans son usage était indigne de la philosophie. Telle sera même au sens de Marx la « tare spéculative originelle¹⁴⁵ » dont dès sa naissance elle aurait été héréditairement affectée. C'est là peut-être beaucoup dire, s'il est vrai qu'Aristote, renouant malgré Platon le dialogue avec les artisans, revient formellement de l'interdit platonicien pour découvrir philosophiquement qu'il faut bien pourtant que la scie provienne du fer, « s'il doit y avoir une scie en état de remplir son office¹⁴⁶ ». Mais c'est précisément tout cet aspect si peu platonicien de la philosophie d'Aristote qui sera rejeté comme anthropomorphisme par l'avènement en philosophie de l'*ego* comme foyer vivant de la vérité devenue certitude. L'« idéalisme » égologique de la philosophie moderne n'est nullement dédain platonicien de la praxis mais passage plus secret de l'ἀλήθεια à la certitude qui désormais fonde aussi bien

142. *S. Z.*, p. 63.

143. *K. M.*, § 43.

144. *S. Z.*, p. 68.

145. Marx, *Die heilige Familie* (Berlin, Dietz, 1965), p. 205.

146. *Physique*, II, 9, 200 a 12-13.

la praxis que la théorie entre lesquelles Marx croyait pouvoir discerner une dissension prétendument explicative de l'histoire.

Peut-être est-il maintenant plus clair que, si la *Krisis* de Husserl, dans son retour au « monde de la vie », a pu donner l'impression de vouloir « faire une place¹⁴⁷ » à l'*Umweltanalyse* de *Sein und Zeit*, à moins que celle-ci ne soit réputée tributaire de recherches antérieures de Husserl « certainement connues de Heidegger », les deux interprétations sont aussi peu adéquates l'une que l'autre, car il n'y a pas plus de place dans la *Krisis* pour *Sein und Zeit* que *Sein und Zeit* n'est « sorti d'une indication de Husserl », sauf si l'on ne prend les choses que du dehors. Entre le retour de Husserl au « monde de la vie » et l'*Umweltanalyse* de Heidegger, la distance reste celle d'une philosophie dont le point de départ radical est dans la conscience et d'une recherche pour laquelle le fil conducteur est d'un bout à l'autre la *différence de l'être et de l'étant*, telle qu'elle porte secrètement la philosophie dès son origine. Qu'une telle recherche, avec l'élargissement d'horizon qui la caractérise dès le départ, ait pu apparaître à Husserl comme suspecte de s'égarer et de nous égarer dans l'anthropologie, quoi de plus naturel si c'est dans une radicalisation du cartésianisme qu'il entendait fonder la philosophie comme « science rigoureuse » ? Son jugement sur Heidegger est aussi rigoureux que le cartésianisme lui-même. Si cependant le cartésianisme, au lieu d'être pris pour une évidence de base, devient à son tour digne de question, autrement dit si la logique qui lui est propre et le sol qu'il prétend fonder en viennent eux-mêmes à « se résoudre dans le tourbillon d'un questionnement plus originel¹⁴⁸ », alors devient possible un nouveau départ qui fut peut-être *Sein und Zeit*.

L'*Umweltanalyse* de *Sein und Zeit*, Heidegger la tient pour un « acquis essentiel¹⁴⁹ » non pas cependant en elle-même et pour ainsi dire prise à part, mais relativement à la priorité phénoménologique, dans l'expérience de l'étant, du rapport au monde, le monde étant à son tour entendu non pas, selon le mot de Husserl, comme *Universum des objektiv Seienden*¹⁵⁰, mais comme horizon unitaire de la rencontre de l'étant comme tel. Le monde ne répond pas dès lors à l'intégralité d'un ramassis global mais au mode d'apparaître propre à ce qui est à chaque fois déterminé par son appartenance au monde. Par là s'accomplit une première percée de la *différence* entre l'être et l'étant, une

147. G. Granel, *op. cit.*, p. 217.

148. *W. M. ?*, éd. cit., p. 33.

149. *S. Z.*, p. 352.

150. Cité par W. Biemel, art. cit., p. 305.

telle différence transgressant par son ampleur et sa portée l'interprétation comme conscience d'un étant qui aurait sur les autres le privilège d'être seul immédiatement certain. Le monde tel que l'atteint dès le niveau de la vie quotidienne l'expérience d'être-au-monde, est plutôt l'ouverture en clairière de l'être dans l'étant auprès duquel nous sommes hors de nous, qu'il n'adhère à l'étant comme même une somme adhère aux éléments ou aux parties dont elle se compose intégrativement. Si dans la *Krisis* Husserl revient de l'interprétation sommaire parce que sommative du monde dont il se contentait en 1927 pour penser une « différence » entre « le mode d'être d'un objet dans le monde et le monde lui-même¹⁵¹ », on peut conjecturer que l'analytique de *Sein und Zeit* n'est pas étrangère à la venue au jour, dans la phénoménologie telle qu'il l'entend, d'une telle *Differenz*, même si elle n'est mentionnée qu'en passant. Que cependant l'étant s'ouvre originellement dans son être à la mesure d'un monde à l'intérieur duquel nous ek-sistons, loin qu'il existe dans la conscience, n'entraîne pas que le monde ne soit que ce que nous savons de lui par l'*Umweltanalyse*, à savoir le monde de la « vie quotidienne ». Car précisément celui-ci n'apparaît comme monde que dans un horizon irréductible à lui. C'est ainsi qu'après *Sein und Zeit* Heidegger revient au problème du monde pour l'approfondir à nouveau à partir d'un autre horizon que celui de la « préoccupation quotidienne » à quoi ne se résume quand même pas *Sein und Zeit*. Cette reprise de la question va être axée sur une énigme que *Sein und Zeit* n'avait pas encore portée au langage, à savoir que le monde où nous ek-sistons doit son ampleur de monde, non pas à l'*ustensilité* selon laquelle l'étant s'annonce dans sa proximité la plus immédiate, mais plus secrètement à la présence en lui de l'œuvre d'art. La merveille est ici que le monde grec, dont la langue avait si expressivement nommé les choses à partir de leur « caractère pragmatique », tant s'en faut qu'il ne fût pour les hommes de ce monde que le lieu d'une préoccupation à ras de terre. Même à ce niveau, tout reçoit son sens de la transcendance d'un rapport à l'être dont le plus haut document est l'œuvre d'art.

Avec l'œuvre d'art grecque, c'est le dieu même qui apparaît là où quotidiennement vivent les hommes qui ne sont pourtant hommes que dans leur rapport au divin. Ce rapport au divin a pu ailleurs qu'en Grèce être l'objet d'une révélation et par là d'une religion qui en définira dogmatiquement les mystères. Aussi bien l'une que l'autre sont étrangères aux Grecs. Le dieu leur est d'abord présent dans l'œuvre. Dans quel éclair de l'être avaient-ils donc vécu, ceux pour qui les annonciateurs du

151. *Die Krisis...*, p. 146.

divin et des dieux furent non pas des prophètes et des confesseurs mais les poètes, les bâtisseurs des temples, les artisans du bronze ou du marbre ? Un tel éclair, ils le nommaient ἀλήθεια, que nous « traduisons » aujourd'hui par *vérité* mais qui leur disait très concrètement l'ouverture même de l'étant en un monde, depuis sa présence la plus proche jusqu'au pressentiment en lui du lointain, de l'ailleurs et de l'autre qui nulle part ne s'en absentent, même si, disait Homère, ce n'est pas « en pleine lumière que les dieux apparaissent à tous ¹⁵² ». Si donc à l'interprétation de l'homme par l'ouverture en lui du *Da-sein* répond de prime abord la détermination des choses par leur caractère « pragmatique », il n'en résulte pas du tout que, dans le monde dont l'homme est le *là*, tout se réduise à ce premier plan. Car voici que, sur la hauteur qu'il couronne, se dresse le temple. Il circonscrit de son enceinte la figure du dieu que manifeste en son retrait l'espace ouvert du péristyle. Autour du temple, dès l'approche, tout devient autre et nous sommes transportés ailleurs que là où nous étions déjà. Mais cet ailleurs n'est pas un autre monde. Il est le monde devenu autre, soudain plus transparent mais du même coup plus dense et comme plus secret. *Sein und Zeit* avait bien opposé à l'impropriété (*Uneigentlichkeit*) du monde de tout le monde un sens *plus propre* d'être-au-monde qui, sans nous distraire de nos besognes, refusait de s'y absorber et pour tout dire de s'y perdre. Mais l'ouverture du *Da-sein* à ce qui lui est propre, l'appel qui lui enjoint de se ressaisir en se rassemblant à la limite de son possible, c'était alors l'« appel de la conscience ¹⁵³ » comme résolution jusqu'à soi-même ¹⁵⁴, au lieu de vivre seulement au jour le jour. Maintenant, c'est le temple lui-même qui « ajointe et rassemble à lui l'unité des appartenances et des voies dans lesquelles naissance et mort, salut et perdition, triomphe et déclin, endurance et ruine, acquièrent leur figure et place l'homme au lieu de son destin ¹⁵⁵ ». Incarnerait-il donc l'« appel de la conscience » ? Ou n'est-ce pas plutôt celui-ci qui ne serait qu'une périphrase encore hésitante de ce qui maintenant nous parle d'une voix plus distincte ? Telle est la question que sans la formuler posa en un temps de détresse l'essai sur *l'origine de l'œuvre d'art*.

Ce fut d'abord une conférence prononcée à Fribourg à contre-courant du flot qui déjà submerge l'Allemagne dans le désarroi de l'automne de 1935. Puis, à la fin de l'année suivante, trois conférences dont le texte est celui que propose *Holzwege* en 1950. Ces conférences, nous dit en 1960 H. G. Gadamer, « firent

152. *Odyssee*, XVI, v. 161 ; *Iliade* XX, v. 131.

153. *S. Z.*, p. 268.

154. *Id.*, § 60, 62.

155. *Hzw.*, p. 31.

sensation ¹⁵⁶ ». Non seulement, ajoute-t-il, par la découverte encore imprévue de l'« originel dans l'art ». Mais par ceci que l'œuvre d'art est dès le départ dépouillée de son statut moderne d'« objet esthétique » pour devenir plus authentiquement la mise en œuvre de la vérité elle-même à partir de l'origine que lui est l'expérience grecque d'ἀλήθεια comme non-retrait de l'étant. C'est en effet une telle expérience et elle seule qui permet une réponse à la question que, vers la fin de son essai, pose soudain Heidegger : « Mais qu'est donc l'art lui-même pour que nous puissions à bon droit l'appeler une origine ¹⁵⁷ ? » Si la vérité n'était pas à sa source ce qu'elle fut aux Grecs, comment pourrait-elle briller dans l'œuvre où elle se déclôt avec plus de vigueur et d'éclat qu'à la requête de la philosophie et de la science ? Mais alors la philosophie et la science ne correspondraient pas à l'origine même de la vérité ? Tant s'en faut. Car elles sont déjà, pour l'Occident du monde, le début d'un éloignement de la source. « Ce qui est proprement grec n'est plus désormais la dimension de la métaphysique au sens où, instituée par Platon et Aristote, elle a, durant plus de deux millénaires, marqué de son empreinte l'Occident. Ce qui est grec ne se définit pas non plus à partir de la figure de Socrate, telle que Kierkegaard l'avait certes encore prise en vue, mais dans un retrait où déjà se dérobe le matin grec. Proprement grec est bien plutôt le monde d'avant Platon et Socrate tel qu'il nous est peut-être sauvé dans la parole des premiers penseurs et en tout cas nous parle à partir des temples et des tragédies : c'est l'expérience de la vérité comme advenant à chaque fois sans jamais devenir disponible, celle du non-retrait qui, sauveur, se rassemble toujours et soudain dans l'appel du divin. La philosophie grecque est la négation de cette expérience de la vérité et du divin au profit d'une vérité prétendument plus vraie et d'un Dieu voulu plus divin. Heidegger est pourtant le négateur de cette négation : d'après son expérience, ce qui a été mis en œuvre dans l'art grec, porté à la parole dans la poésie grecque, n'a pas été retenu en ce qu'il a d'originel par la philosophie au sens où les Grecs l'ont fondée ¹⁵⁸. » Ces lignes d'Otto Pöggeler sont irréprochables. Mais si elles nous disent en quel sens Heidegger poursuit sa marche, elles en éclairent aussi rétrospectivement les premières étapes. Car le chemin qui le conduit à la découverte de l'« originel dans l'art » est le même chemin

156. Introduction à l'éd. Reclam (Stuttgart, 1960), de *Vom Ursprung des Kunstwerkes*, p. 107.

157. *Hzw.*, p. 58.

158. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen, 1963), p. 230.

qui l'avait amené à dégager dans les choses du monde, en deçà du perçu, le caractère « pragmatique » qu'elles présentent dès l'abord. Le monde qu'ouvre l'œuvre d'art à son ampleur de monde en libérant en lui l'omniprésence de la terre reste celui où les choses nous demeurent pragmatiquement présentes. La portée de l'œuvre comme œuvre, c'est en effet une peinture de Van Gogh qui nous la révèle en ne nous donnant à voir en apparence qu'« une paire de souliers de paysans et rien de plus ¹⁵⁹ ». Elle n'est pourtant pas la copie de quelque chose qui en serait l'original. C'est elle bien plutôt qui nous révèle originalement ce dont, selon Platon, elle ne serait qu'une imitation déficiente. Si elle est cependant un tel original, c'est donc qu'elle nous dit dans son être même ce qu'elle paraît seulement reproduire mais qu'elle produit en vérité plus essentiellement que tout produit de la cordonnerie. En ce sens, bien que sortant de l'atelier du peintre, elle n'est pas un produit, mais une œuvre.

Ce voisinage de l'œuvre et du produit demeure cependant essentiel au dépassement du produit par l'œuvre. Sans le métier que les plus grands artistes ont toujours célébré, où donc serait l'œuvre ? Œuvre et métier font advenir l'étant à sa présence au lieu de l'avoir déjà devant eux. Mais c'est pourtant en sens inverse qu'ils sont à l'œuvre. Alors que le métier ne produit ce qu'il œuvre que pour le confier à l'usage, l'œuvre se produit en s'en retirant et n'a d'autre destination que d'être. C'est ainsi l'être même qui s'ouvre en elle avec plus d'ampleur qu'au niveau de l'usage où il s'ouvrirait déjà à la « préoccupation quotidienne ». Car c'est sur le chemin qui passe par l'usage entendu comme dimension primaire de la rencontre de l'étant que l'œuvre à son tour se laisse dire comme mise en œuvre de la vérité, ce qui signifie : comme origine. Le nom le plus propre d'une telle origine est *poésie*. Si, même pour Hegel, la poésie n'était que le mode ultime de l'art, celui où l'« idéalité » est à son comble, elle est maintenant l'essence même de l'art en tant qu'à travers toutes ses formes il ouvre à la mesure d'un monde le séjour de l'homme sur la terre, celui dont *Sein und Zeit* avait déjà cherché l'accès, non pas dans une « phénoménologie de la perception » qui n'est qu'un alibi des philosophes, mais là où les choses nous sont déjà, disaient les Grecs, τὰ πράγματα ¹⁶⁰. La transition de *Sein und Zeit* à l'essai sur *L'Origine de l'œuvre d'art* n'est cependant pas thématifiée. C'est que le chemin sur lequel avance Heidegger n'est plus celui que les philosophes avaient eux-mêmes thématifié sous le nom de *méthode*. Descartes

159. *Hzw.*, p. 22 ; *E. M.*, p. 27.

160. *S. Z.*, p. 68.

était entré dans la philosophie par un *Discours de la méthode* et Husserl apparaît comme le dernier des grands « méthodiques ». La méthode s'empare souverainement de l'étant et au lieu de se porter jusqu'à l'« énigme de l'être¹⁶¹ » pour en entreprendre l'écoute, elle résout l'énigme en un système de l'étant. Méthode et système se répondent au plus proche. Un système ne se définit pas par son achèvement et sa clôture, mais par la méthode qui nous permet partout de « marcher avec assurance ». Telle fut pour Hegel la « méthode dialectique » et pour Husserl la « réduction transcendantale » selon laquelle « la mise hors circuit a du même coup le caractère d'un changement de signes qui transforme du tout au tout la valeur de ce qui en est affecté¹⁶² ». Nous voilà dès lors à pied d'œuvre pour entreprendre et mener à bien la « constitution » du « vécu phénoménologiquement réduit », depuis la chose matérielle jusqu'aux « objectivités d'ordre supérieur » que sont « l'Etat, le Droit, les Mœurs, l'Eglise, etc.¹⁶³ ». On peut présumer que l'art et l'œuvre d'art font partie d'un tel *et cætera*, dont la phénoménologie au sens de Husserl entend venir à bout par la « constitution ». L'essai sur *l'Origine de l'œuvre d'art* n'est cependant pas une « constitution » de celle-ci, mais la découverte, dans l'art, qu'y est à sa source une lumière dans laquelle le monde s'ouvre comme monde dès l'origine de l'histoire secrète que nous est le rapport à l'être et à sa vérité. « Cela eut lieu en Occident d'abord au pays grec. Ce qui allait porter le nom de l'être y fut magistralement manifesté dans l'œuvre. L'étant ainsi ouvert dans son ensemble devint, par une mutation ultérieure, la chose en tant que créée par Dieu. Cela eut lieu au Moyen Age. Le même étant à nouveau devint autre dès le début et tout au long des Temps modernes. L'étant devint l'objet en tant que dominant par le calcul qui le pénètre à fond. A chaque fois s'ouvrit dans son être un monde nouveau. A chaque fois, l'Ouvert de l'étant, il lui fallut, par la fixation de la vérité en sa figure, être établi dans l'étant lui-même. A chaque fois surgit pour l'étant un mode du non-retrait. Ce non-retrait, quand il s'établit dans l'œuvre, c'est l'art qui en fonde l'institution¹⁶⁴. »

L'essai sur *l'Origine de l'œuvre d'art*, en tant qu'elle ouvre un monde où nous sommes sur terre et non pas « n'importe où au milieu des étoiles¹⁶⁵ », répond à une étape décisive dans le cheminement d'une pensée dont l'unique question est la question

161. *Hzw.*, p. 343.

162. *Ideen* I, p. 142.

163. *Id.*, p. 318.

164. *Hzw.*, pp. 63-64.

165. *Id.*, p. 50.

de l'être. En cela elle éclaire au-delà de *Sein und Zeit* le chemin lui-même sur lequel, avec *Sein und Zeit*, Heidegger s'était déjà porté d'un bond impatient, mais sans savoir encore où ce chemin pourrait bien le conduire. De même que *Sein und Zeit* n'est pas une nouvelle « thèse sur l'être », l'essai sur l'œuvre d'art ne prétend nullement à renouveler l'esthétique. Il en rétrocède bien plutôt, au sens où *Sein und Zeit* rétrocédait de la métaphysique, dont l'esthétique n'est que le regard qu'elle porte sur l'art. Loin de répondre à la question : qu'est-ce que le beau ? — au sens où Kant croyait pouvoir le faire dans la quadruple optique de la logique qu'il tirait d'Aristote, Hegel le définissant d'autre part dans une autre logique comme « le resplendissement sensible de l'Idée » — Heidegger ne sait de lui que sa mêmeté avec l'être en tant qu'il s'ouvre dans l'étant, celui-ci paraissant dans l'Oouvert à la mesure du rien que lui est l'être. Mais si Heidegger rétrocède de la métaphysique, c'est en vue de penser, foyer inapparent de la métaphysique elle-même, ce qui du même coup est à celle-ci *punctum cæcum* : la différence de l'être et de l'étant, jusqu'à éprouver dans une telle différence l'ultime possibilité aussi bien de l'un que de l'autre. Car « il appartient à la vérité de l'être que jamais l'être sans l'étant ne manifeste sa vigueur, qu'au grand jamais non plus l'étant ne soit sans l'être¹⁶⁶ ». C'est pourquoi, dans un *Supplément (Zusatz)* qu'en 1961 Heidegger ajoute à sa conférence, à l'occasion de sa publication aux Éditions Reclam, nous pouvons lire : « L'ensemble de l'essai dont le titre est *L'origine de l'œuvre d'art* se meut sciemment, bien que sans le dire, sur le chemin de la question de l'être et de sa vérité. La méditation de ce que peut bien être l'art est entièrement et décidément déterminée par la question de l'être. L'art n'est pris ni comme domaine de réalisation culturelle ni comme l'une des manifestations de l'Esprit, il appartient à ce qui, nous regardant sans être vu (*Ereignis*), est ce à partir de quoi seulement se détermine le 'sens de l'être', comme il est dit dans *Sein und Zeit*¹⁶⁷. » Dès lors l'essai sur l'œuvre d'art, pensant au-delà de l'outil et du simple produit ce en quoi l'étant se manifeste à la mesure de l'œuvre, nous met déjà sur le chemin de pousser le questionnement encore plus loin et en direction de ce qu'est la chose dont nous ne savons encore presque rien. La question de la chose, c'est seulement à partir de la méditation de l'œuvre qu'elle pourra se poser au-delà de ce qu'en avait découvert *Sein und Zeit*, pour qui la chose, dans son premier abord, s'était manifestée dans l'horizon de l'ustensilité. L'œuvre

166. W. M. ?, *Nachwort*, p. 41.

167. Ed. Reclam, p. 99.

est elle-même chose, mais dans la chose comme dans l'œuvre s'ouvre un monde où se répondent secrètement les dimensions encore inconnues de la terre et du ciel, de l'homme comme mortel et du divin qui lui fait signe. Sommes-nous ici aux frontières du mythe ? Ou à l'aube d'une pensée dont la rigueur encore inapparente répond insolitement à la maxime même de la phénoménologie : *Zur Sache selbst* ?

La découverte dans l'œuvre d'art d'une approche de l'étant dans son être plus originelle que la philosophie, alors que la tâche que se fixait Husserl était plus que jamais de la radicaliser comme « science rigoureuse » à la mesure d'un « néo-cartésianisme¹⁶⁸ », paraît motiver de sa part une désapprobation foncière. Il est probable que c'est à Heidegger qu'il pense quand, dans un texte daté de l'été 1935, il évoque péjorativement ceux qui « voient dans les philosophies autant d'œuvres d'art dues à de grands esprits qui procéderaient en artistes et dans 'la' philosophie l'unité d'un art¹⁶⁹ ». Le paragraphe auquel nous empruntons cette phrase commence ainsi : « *La philosophie comme science*, comme ayant le sérieux et la rigueur d'une science, et même d'une science apodictiquement rigoureuse — *le rêve est bien fini*. » Merleau-Ponty voyait dans ces mots que Husserl écrit sans s'expliquer l'aveu d'un renoncement au moins partiel à son ambition antérieure. L'idée de la philosophie comme « science rigoureuse », si elle n'est pas abandonnée, c'est « désormais avec un point d'interrogation » qu'elle reparait. Le retour au « monde de la vie », s'il est indispensable à la fondation du savoir, celle-ci ne doit-elle pas en garder quelque chose, se gardant quant à elle de dépouiller totalement le monde de son « opacité » sensible ? Selon Merleau-Ponty, Husserl irait « de plus en plus », encore qu'« à travers bien des réminiscences de la période logiciste¹⁷⁰ », dans cette direction, tenant finalement pour un rêve de jeunesse ce qui fut son projet initial. Une telle interprétation, pour plausible qu'elle soit, suppose cependant que, quand Husserl dit « à son terme » le rêve dont il parle, c'est d'un rêve à lui qu'il s'agit. Ne s'agit-il pas bien plutôt du rêve que caressent les déserteurs de la philosophie comme « science rigoureuse » dans leurs « philosophies à la mode du jour¹⁷¹ » ? Malgré le zèle avec lequel ils coopèrent au déferlement sur le monde de la marée montante du scepticisme, jamais pourtant la vérité philosophique ne fut, par la phénomé-

168. *Méditations cartésiennes*, § 1.

169. *Die Krisis...*, p. 508.

170. *Phén. de la perception*, p. 419. Cf. *Signes*, p. 174.

171. *Die Krisis...*, pp. 201 et 426.

nologie, plus près de son triomphe. La *Krisis* va lui ouvrir la voie et vaincre les derniers obstacles en transportant enfin jusque dans l'histoire, qui restait encore aux mains de l'ennemi, la véritable rigueur scientifique. La phrase de Husserl parle ainsi comme Zarastro dans son combat avec la Reine de la nuit.

Sein und Zeit avait éprouvé le mouvement de l'histoire comme l'avènement et même l'explosion en un présent d'une puissance d'avenir qui lui révèle du même coup son ascendance. Appartenance créatrice à la tradition qui, du fond des âges, lui ouvre la route, l'histoire de l'Occident ne cesse de revenir à la source encore inconnue qu'est son rapport à la parole grecque, en tant qu'elle nous reste encore à entendre. C'est dans un tel rapport que Kant, ouvrant à nouveau la question de l'être, se porte par là à un « dialogue direct avec Aristote et Platon¹⁷² » et que Nietzsche lui-même ne devient « celui qu'il est » que par la proximité de Socrate et dans le combat qu'il ne cesse de soutenir avec lui. Rien n'est plus étranger à Husserl que cette interprétation qu'il trouve inadmissible de l'historicité du monde moderne. Pour lui, la véritable histoire commence avec Descartes. Les philosophes grecs, si nous leur sommes quand même redevables de l'ἐπιστήμη comme projet, c'est seulement à partir de Descartes et grâce à lui qu'elle a pu prendre chez nous — « nous les Sujets¹⁷³ » — le visage majeur de la science. C'est lui qui réalise ce qui, au temps des Grecs, n'avait été qu'un rêve épistémologique qu'il nous suffit de saluer au passage. Reste que Descartes lui-même est encore excessivement tributaire de l'enfance qu'il surmonte. Descartes reste au fond aussi hostile que Platon à la naïve δόξα que les Grecs nous avaient malencontreusement appris à dédaigner¹⁷⁴, alors qu'elle demeure partout sous-jacente au savoir scientifique. A nous donc de rectifier phénoménologiquement la marche triomphale de l'humanité sur la voie infinie de la science. Car si, grâce à elle, nous sommes devenus le « cerveau du monde », c'est avant tout du « fonctionnement normal » d'un tel cerveau « que dépendent le bon aloi et la santé de l'esprit européen¹⁷⁵ ». La philosophie husserlienne de l'histoire fonde ainsi la réconciliation du rationalisme et de l'empirisme modernes sur la base de la phénoménologie quand celle-ci s'avise de compléter le « retour à l'ego » qui avait « implanté dans une nouvelle époque de la philosophie un nouveau *telos*¹⁷⁶ » par un retour *de l'ego* au « monde du vécu »

172. Heidegger, *K. M.*, § 2.

173. *Die Krisis...*, p. 147.

174. Husserl, *Id.*, pp. 66, 127, 158, 359, 465.

175. *Id.*, p. 338

176. *Id.* pp. 82-83.

dont l'avait déjà téléologiquement pourvu une « raison latente¹⁷⁷ ». Il est clair, si telle est l'optique, que l'homme comme *Da-sein*, autrement dit comme destinataire de l'être, ne peut à aucun prix représenter ce « fonctionnaire de l'humanité¹⁷⁸ » que, selon Husserl, nous avons à devenir par le travail philosophique. Dans le monde de la vérité il n'apparaît que comme un intrus, autrement dit comme l'une de ces « perturbations non satisfaisantes » qui ne méritent que d'être « biffées¹⁷⁹ ». Au fond, l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*, avec tout ce à quoi elle conduit, n'est qu'une « philosophie au goût du jour », dépourvue du sérieux de la vraie phénoménologie.

Les sévérités de Husserl à l'égard de Heidegger ne relèvent pas que de la petite histoire. Elles témoignent de la passion qu'était pour Husserl la phénoménologie au sens où il l'entendait, à savoir comme « science rigoureuse ». Si cependant elles ont pu en leur temps jeter une ombre sur les rapports personnels de deux penseurs, elles n'ont jamais détourné Heidegger d'honorer en Husserl l'un des plus grands de ceux dont le métier fut de penser. Cela aussi appartient à l'histoire. Qu'un tel maître lui ait longtemps été, au temps de ses années d'apprentissage, un guide amical, est à ses yeux beaucoup plus essentiel que toute polémique. Dans notre monde qui se croit illusoirement combatif, Heidegger s'est toujours abstenu de polémiquer. Mais, lors de ma première rencontre avec lui, c'est de Husserl qu'il me parla comme de l'un des grands Irréfutables dont la pensée « traverse intacte tous les partis pris pour ou contre¹⁸⁰ ». L'entreprise husserlienne de donner à la philosophie elle-même la portée et la dignité d'une « science rigoureuse » en la radicalisant sous le nom de phénoménologie est l'un des sommets de la pensée philosophique. Est-elle cependant radicalité ultime ? Telle est la question que dès longtemps se pose à lui-même Heidegger. Cette question deviendra celle d'un « autre commencement » peut-être pour la pensée que la pensée en mode philosophique, celle qui, depuis les Grecs, se déploie magistralement jusqu'à nous. Une pensée ainsi réinitiée pourra-t-elle encore, comme le voulait Husserl, s'intituler phénoménologie ? Heidegger la nomme parfois : *topologie de l'être*¹⁸¹, la phénoménologie au sens de Husserl n'en étant encore, avec ses descriptions, qu'une « topographie » qui atteint son sommet dans la sixième des

177. *Id.*, pp. 13, 53, 196.

178. *Id.*, pp. 15, 72.

179. *F. u. transz. Logik*, p. 108.

180. *V. u. A.*, p. 107.

181. *Aus der Erfahrung des Denkens* (Pfullingen, 1954), p. 23 et *Zur Seinsfrage*, dans *Wegmarken* (Francfort, 1967), p. 240.

Recherches logiques dont nous avons vu l'importance pour le démarrage de *Sein und Zeit*. La topologie cependant s'inquiète avant tout du lieu ou du site lui-même à l'intérieur duquel la topographie est déjà naïvement installée, le prenant pour allant de soi. Avec Heidegger, plus rien ne va de soi. L'être lui-même devient *question* de l'être, *Seinsfrage*, Husserl n'ayant encore rien soupçonné d'une telle question. Si l'absence de question relativement au domaine de l'être, à son lieu, à son site, à sa localité, constitue depuis l'origine et non pas seulement pour Husserl le trait fondamental de la métaphysique, c'est donc encore une fois de la métaphysique elle-même que la phénoménologie produit, bien qu'à son insu, le visage. Mais par la maxime qu'elle fait sienne : *Zur Sache selbst*, elle indique la voie d'un tout autre possible que celui qu'elle réalisa historiquement. C'est en suivant la maxime de Husserl que Heidegger découvre son propre chemin de pensée sur lequel il s'écarte fidèlement d'un maître dont il fut et demeure en secret bien plus proche que quiconque s'en dit le disciple. Car la plus haute gratitude envers un penseur est la pensée¹⁸².

182. Ainsi traduisons-nous finalement la citation donnée en exergue.

HEIDEGGER ET LA PENSÉE DU DECLIN

En 1959, Heidegger prononçait à Aix la première des rares conférences qu'il lui arriva de prononcer publiquement après avoir lui-même mis le point final à son enseignement. Le titre en était *Hegel et les Grecs*. Remerciant ceux qui l'avaient invité à parler devant eux, il évoquait une promenade qu'il aimait faire dans la carrière de Bibemus, jusqu'au bout du sentier où apparaît soudain Sainte-Victoire, et il disait : « J'ai trouvé ici le chemin de Cézanne, auquel, de son début jusqu'à sa fin, mon propre chemin de pensée répond à sa façon. » Il s'agissait là de beaucoup plus qu'une simple formule destinée à briser la glace. C'était son expérience même de la pensée qui parlait ainsi. Car Cézanne, c'était pour lui la voie ouverte vers deux sommets, Braque et Picasso, à qui Cézanne est pour ainsi dire germinal. Et soudain la question se pose : que signifie un tel rapport ? Faut-il le penser comme Hegel, quand il se représente la philosophie grecque comme une plante dont le germe est, pour ainsi dire, *widerlegt*, réfuté par l'éclat de la floraison, qui est la philosophie de Platon, la fleur étant à son tour, avec Aristote, « dénoncée par le fruit comme un faux être de la plante », si bien que c'est seulement avec Aristote que se déploie, à partir d'un début encore indéterminé, l'être véritable de la plante grecque ? Faut-il au contraire pressentir, dans le *germinal*, une autre nature encore à penser, Cézanne étant peut-être, sous le couvert de ce que l'on appela longtemps sa « gaucherie » — « le contour me fuit », disait-il en effet — plus essentiel et plus profond encore que ce qui glorieusement lui fait suite ? Dès lors, l'histoire contemporaine de la peinture, prise au niveau des cimes, serait le radieux déclin de ce que fut en son temps la peinture de Cézanne,

ce qui ne veut nullement dire que Braque et Picasso soient moindres que Cézanne.

Le mot de *déclin* apparaît insolitement dès le titre du paragraphe 38 de *Sein und Zeit*. La chose était déjà dite avant ce paragraphe. Le mot manquait encore. M. de Waelhens traduit ce mot allemand *Verfallen* par *déchéance*. Si déchoir signifie : tomber plus bas que l'on n'était, la traduction est, contrairement à celle de *Geworfenheit* par *déréliction* qui n'est qu'un docte contresens, lexicalement correcte. Mais si je préfère *déclin* à *déchéance*, c'est qu'aujourd'hui du moins *déchéance* dit plutôt un *état*, tandis que *déclin* dit plutôt le *mouvement* lui-même, *Sein und Zeit* étant, précise Heidegger à la fin du paragraphe 75, la méditation de « l'énigme de l'être et du *mouvement*¹ ». Car il s'agit bien d'un *mouvement*, et même, dit-il, remontant à la manière d'Aristote encore plus haut, d'une *mobilité* tout à fait propre au *Dasein*. Mais où Heidegger veut-il en venir, par cette dénomination quand même surprenante ? Il nous le dit au début du paragraphe 38 : « Ce que nous avons nommé l'impropriété du *Dasein* acquiert maintenant, par l'interprétation du phénomène nommé *déclin*, une détermination plus tranchée. » Le *déclin* a donc lieu de l'authentique, au sens de : plus *proprement* mien, à la *désappropriation* de ce qui nous est le plus propre.

Que disait alors la critique de ce que venait de dire Heidegger ? Qu'en dit-elle encore ? Deux choses :

1) Le *déclin* ou la chute dont parle Heidegger n'est ici que la sécularisation du dogme chrétien du péché originel.

2) Parlant ainsi, Heidegger fait droit au principe chrétien de l'élection ou de la sélection, donc manifeste son hostilité à la démocratie.

Sur chacun de ces points, seulement une remarque :

1) Interpréter l'idée de *déclin* ou de chute comme sécularisation du péché originel, c'est aussi vite dit que lestement pensé. Car il y a la contre-question. La prétendue *sécularisation* du péché originel ne recouvre-t-elle pas ici la *cléricalisation* d'une pensée antérieure et plus radicale ? Car enfin, ce n'est peut-être pas le pressentiment du péché originel qui, à Xénophane, inspira un de ses plus jolis poèmes, à Parménide sa méditation du rapport de l'*ἀλήθεια* à la *δόξα*, et même à Platon son mythe du *Phèdre*. Il faudrait même se demander s'il n'y a pas plus de platonisme dans la dogmatique proprement chrétienne du péché originel que de péché originel dans la pensée de Heidegger. Sur ce point, Heidegger lui-même s'est expliqué en 1927 dans une conférence

1. S. Z., p. 392.

qu'il fit à Marbourg, à la demande de son collègue et ami Bultmann, et qui fut, semble-t-il, répétée à Tübingen, sur le rapport de la théologie et de la philosophie². Si la théologie, au lieu de devenir ce qu'elle est, à savoir *begriffliche Interpretation der gläubigen Existenz* — auto-interprétation conceptuelle de l'existence dans la foi —, prétend s'axer sur la philosophie, alors il lui arrivera peut-être de découvrir, notamment, que le concept théologique de péché suppose lui-même une expérience encore plus originelle de la faute (*Schuld*) — le substantif *Schuld* correspond en allemand au verbe *sollen*, dont il garde l'indice d'incomplétude. Mais la faute ? Sa conscience requiert que l'existence elle-même soit « poussée à fond dans sa finitude ». Plus originelle que le péché du monde, est donc, dans l'homme, la finitude de *l'être-le-là*, dont le nom le plus propre est : *der Schuldige*. Lorsque Kant se demande : *was soll ich tun ?*, il est au cœur de la question. C'est sa réponse qui, comme toujours, laisse à désirer. Triviale est la solution, dirait Hegel. Mais la question est fondamentale. *Was soll ich tun ?* — c'est, dans son fond : *wessen bin ich schuldig ?* Quelle est ma faute ? Son nom le plus propre, répond Heidegger est : finitude. La finitude est le pré-supposé du péché.

2) Pour la deuxième question, on peut aller plus vite, car la contre-question est bien plus évidente. Devant ceux qui s'étonnent de trouver, dans *Sein und Zeit* l'opposition propriété-impropriété, c'est Heidegger qui s'étonne que ce soit à *lui* que l'on réserve un tel étonnement. Car enfin, depuis que la philosophie est philosophie, où manque une telle opposition ? Pas plus dans le poème de Parménide où est celle du *νοῦς* et de la *δόξα* que dans l'œuvre de Hegel ou de Marx, où à la liberté s'oppose l'aliénation. La *façon* dont Heidegger détermine les concepts peut, à juste titre surprendre. Mais la *présence* de l'opposition elle-même ! — Je ne puis écrire une ligne, disait Heidegger il y a quelques années, sans que le chœur antique réponde aussitôt : De quel droit ? D'où vous vient donc la directive ? Alors, ajoute-t-il, que personne ne s'est jamais soucié de se demander de quel droit Platon détermine l'être comme *εἶδος*, et Kant comme pure *position*³. Sans doute est-ce trop évident ? Signalons ici en passant que M. Blanchot s'étonne, à propos de *Sein und Zeit*, de ce qu'il nomme : « le fait providentiel qu'être est compréhension de l'être vont ensemble⁴. » Peut-être eût-il été moins

2. Cette conférence, aujourd'hui publiée sous le titre : *Phänomenologie und Theologie*, a été reproduite et traduite dans *Archives de philosophie* (Beauchesne), Cahier III, t. XXXII, juillet-septembre 1969.

3. *V. u. A.*, p. 184.

4. *L'Arc*, n° 22, été 1963, p. 11, note 1.

étonnant qu'il s'en fût étonné, bien avant *Sein und Zeit*, à propos du poème de Parménide, de la *Critique de la raison pure*, de la *Logique* de Hegel, ou de l'*Idéologie allemande* de Marx. Mais enfin la critique a ses lois inconnues au profane, dont je suis.

Sans donc nous arrêter plus longtemps à ce niveau de l'objection rituelle, rappelons-nous plutôt ce que souligne Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, à savoir que l'emploi des mots, dans *Sein und Zeit*, ne fait que préluder à une méditation à peine engagée. Le mot de déclin, nous le retrouvons pourtant huit ans plus tard, en 1935, dans le cours intitulé *Introduction à la métaphysique*. Mais ici le contexte, du moins en apparence, est tout différent. Il ne s'agit plus directement du *Dasein* dans l'homme, mais de la philosophie dans son histoire, d'Héraclite et de Parménide jusqu'à Platon et Aristote, puis, très brièvement, d'Aristote jusqu'à nous. « Déclin » apparaît à la page 139. Le nom même de la chose a d'ailleurs quelque peu changé. Il n'est plus *Verfallen*, mais *Abfall*. Le verbe reste le même : *fallen*. Mais, tandis que le préfixe *ver-* le renforçait, pour ainsi dire, *ab-*souligne bien plutôt qu'une séparation, un éloignement, une désertion ou un abandon s'accomplit. *Ab-* fait signe en direction de ce d'où il y a déclin vers autre chose, cet autre chose n'étant pas cependant *une* autre chose, mais comme un niveau plus bas de la *même chose*. Le « mouvement » ainsi assigné est donc bien différent de celui que montrait *Sein und Zeit*. Car le *Dasein* n'est nullement tombé d'un plus haut niveau. Simplement il ne cesse de se mouvoir vers un plus bas niveau, lequel ne tient cependant que par le haut *en tant que possible*. C'est pourquoi : *Uneigentlichkeit hat mögliche Eigentlichkeit zum Grunde*⁵, l'impropriété contient dans son fond une propriété *comme possible*. Mais cette fois nous sommes *dans l'histoire*, qui est le passage *de... à*. Passage de Parménide à Platon et Aristote, d'Aristote à Descartes et à Kant, de Kant à Hegel et à Nietzsche. Chacun, certes, se sépare d'un devancier pour aller ailleurs. Mais pourquoi ce verbe *fallen* qui semble nous dire que, chemin faisant, il *décline* ? L'histoire de la pensée n'est-elle pas bien plutôt, comme on sait, le *progrès* de la pensée et, du même coup, celui de la conscience, depuis un début presque informe jusqu'à des formes de plus en plus richement développées ?

Où donc au contraire, sur son prétendu chemin de Cézanne sur lequel nous avons tant de peine à le suivre, Heidegger entend-il nous conduire ? N'est-ce pas à rétrograder qu'il nous invite ? Du cartésianisme dont nous sommes nés à Aristote, voire encore en deçà ? Mais que nous enseigne donc Aristote

5. S. Z., p. 259.

sur le point par exemple de la génération de l'homme ? Il nous dit au livre II, chapitre II, de sa *Physique* : "Ἀνθρωπος γὰρ ἀνθρώπων γεννᾶ καὶ ἥλιος. C'est donc bien l'homme qui engendre l'homme, mais le soleil l'y aide. Que vient faire ici le soleil ? Aristote cependant insiste. « Ainsi voyons-nous que la génération accompagne l'approche du soleil et la corruption son éloignement. » C'est ainsi que la φύσις commande au germe⁶, elle qui est dans le mâle et dans le soleil à la fois, si bien qu'un nouveau-né finit par voir le jour. Une telle interprétation serait aujourd'hui qualifiée de poétique. Elle l'est en effet. Est-elle pourtant, comme le déclare A. Koyré à propos de Galilée, « irrémédiablement périmée » ? Et ceci au profit d'une autre interprétation qui ne montre plus la nature que sous un aspect scientifiquement mesurable ? Ne nous hâtons pas trop de répondre à la question ainsi posée, mais relisons peut-être, avant de répondre, quelques lignes de Heidegger consacrées à Hebel et à son *Almanach rhénan*, dont Hebel voulait faire le plus bel almanach de toute l'Allemagne, celui, disait-il, de l'Ami de la maison. L'Ami de la maison a bien étudié Copernic et il n'ignore pas Galilée, mais, à propos de ses « considérations astronomiques sur le bâtiment du monde », Heidegger écrit : « Nous disons en pesant nos mots : l'Ami de la maison montre *aussi* la nature sous son aspect scientifiquement mesurable. Mais il ne se perd pas dans cette conception de la nature. Il porte ses regards sur la nature mesurable, mais la nature ainsi représentée, il la replonge en même temps dans son naturel de nature. Ce naturel de la nature est, dans son fond, et par là dans l'optique aussi de l'histoire, beaucoup plus ancien que la nature conçue comme l'objet de la moderne science de la nature. Le naturel de la nature, ce n'est pas cependant de la nature elle-même qu'il ressort immédiatement : il réside bien plutôt, pris en vue en ce qu'il a de propre, dans cela même que les penseurs de l'antiquité grecque avaient nommé φύσις, entendons par là l'éclosion-et-retrait de tout ce qui est, dans sa présence et son absence⁷. »

Comme la φύσις d'Héraclite, la φύσις d'Aristote reste encore le poème, au plus secret de l'étant, de la présence-absence, qui est, dit-il, comme une vie d'un bout à l'autre de ce qui doit à la φύσις sa tenue. C'est bien pourquoi, dès le livre I de la *Physique*, Aristote nous dit que c'est dans l'optique de la présence et de l'absence que la μεταβολή, qui est cette vie, apparaît comme fondée. Et c'est pour penser ce rapport fondatif qu'il appelle à son secours l'opposition ἐνέργεια-δύναμις, l'absence de

6. *De generatione animalium*, I, 22.

7. Hebel, *der Hausfreund* (Pfullingen, 3^e éd., 1965), pp. 21-22. Cf. l'excellente traduction de Julien Hervier dans *Questions III*, pp. 43 à 70.

quelque chose n'étant plus pensée, comme chez Platon, par le simple non-être de celui-ci, mais comme l'ἔξ οὗ, ce d'où quelque chose peut bien éclore en une présence, comme le coffre du bois ou le vase de l'argile, mais non de l'eau ou de la laine. Est-ce là à nouveau une pensée « irrémédiablement périmée » ? Ou au contraire une telle pensée ne cesse-t-elle pas de porter en s'y abritant⁸ cette autre pensée, idole des modernes, que tout s'explique par la représentation d'une dépendance fonctionnelle entre une grandeur mesurable et une autre grandeur également mesurable ? Une autre idole des modernes est, dans le changement devenu mouvement, la représentation purement métrique de la vitesse comme rapport de l'espace parcouru au temps mis à le parcourir. Aristote au contraire pense la vitesse comme vitesse dans son rapport à la lenteur, la lenteur n'étant pas seulement une vitesse plus petite mais un autre rythme du mouvement. Est-ce là encore une pensée « irrémédiablement périmée » ? *Festina lente*, hâte-toi lentement, cette manière de dire a-t-elle irrémédiablement perdu tout sens ? Ou répond-elle plutôt à une autre logique, c'est-à-dire à un autre λόγος que le λόγος mathématique, non sans doute pour se mettre en conflit avec lui, mais en le débordant, irréductible à lui, signe d'un monde qu'aucune mathématisation ne peut résorber, bien qu'il ne cesse de s'abriter en le portant dans le monde que les mathématiques décident et qu'elles nous destinent ?

Continuons donc notre lecture de Heidegger : « Le naturel de la nature est, tout autre que le monde de la science, le lever et le coucher du soleil, de la lune, des étoiles, celui qui s'adresse directement aux habitants de la terre, en leur révélant le monde dans la plénitude d'un tel secret. Même si, dans l'explication scientifique du monde, la lumière du soleil est pensée à l'école de Copernic, une telle lumière n'en reste pas moins, comme Hebel le dit dans deux de ses poèmes — cette *tolli Frau* —, cette drôle de gaillarde dont chacun attend clarté et chaleur, de qui chacun sollicite les faveurs, et qui n'en reste pas moins bonne fille et pas fière. »

Nous avons compris, ont déjà dit les sots, et Goethe l'avait dit avant eux : Heidegger, paysan de Messkirch, nous prêche avec Hebel le retour à la terre. Air connu ! Je me bornerai ici à la remarque suivante : ce n'est peut-être pas Heidegger, c'est bien plutôt Husserl qui nous prêche le retour à la terre et même en deçà quand il nous explique dans un livre posthume, mais qui s'annonce dans son œuvre dès la publication de *Sein und Zeit*, que le malaise du monde moderne vient essentiellement de ce

8. Cf. Heidegger, S. G., pp. 110-111.

que la pensée, à force d'avoir, depuis les Grecs, déposé sur les choses un « revêtement d'idées », s'est peu à peu coupée d'un « monde de la vie » auquel il faut cependant apprendre à revenir si nous voulons, comme le disait Platon, retrouver le chemin de chez nous. De là à soupirer après la mise au jour des « sédimentations » dont les « couches » nous séparent de ce « royaume des évidences originelles⁹ » qu'est le monde de la vie, celui où la droite géométrique n'est encore que « l'évidence vécue du droit rebord de la table¹⁰ », il n'y a qu'un pas, celui qui sépare la *Logique* de 1929 de la *Krisis* de 1935. Et là Husserl va jusqu'à émerveiller Merleau-Ponty en lui révélant contre Copernic que la Terre, comme *Ur-Arché*, ne se meut pas. Car nous lisons dans la *Phénoménologie de la perception* : « Il n'y aurait pas de mouvement effectif et je n'aurais pas la notion du mouvement si, dans la perception, je ne laissais la terre comme sol de tous les repos et de tous les mouvements, en deçà du mouvement et du repos, parce que je l'*habite*¹¹. » Merleau-Ponty ne sait pas encore à l'époque que ce mot *habiter* n'appartient pas originellement à la langue de Husserl, mais à celle de Hölderlin, d'où il arrive à Husserl par Heidegger. C'est donc en suivant Husserl et non Heidegger dont il parle pourtant que Merleau-Ponty définit son programme phénoménologique de citoyen en vacances : ne plus nous contenter de la géographie, mais répondre à nouveau au « paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière ». Voilà bien le retour à la terre, mais dans le cadre scientifique d'une phénoménologie de la perception.

Rien de tel chez Heidegger. C'est bien sans doute au naturel de la nature qu'il nous rappelle, mais relisons pour la méditer une des phrases que nous avons déjà lues : « Le naturel de la nature, ce n'est pas immédiatement de la nature elle-même qu'il ressort : pris en vue en ce qu'il a de propre, il réside bien plutôt dans ce que les penseurs de l'ancienne Grèce avaient nommé φύσις, entendant par là l'éclosion-et-retrait de tout ce qui est aussi bien absent que présent. » Donc, non pas retour à la terre, mais : retour aux Grecs. Ce sont eux et seulement eux qui sont pour nous les paysans du monde et les habitants de la terre. Telle est la réponse à la question que Heidegger pose parfois pour souligner ce qu'il y a, dans son propre questionnement, d'essentiel : « Mais pourquoi donc, si amplement et d'une manière si circonstanciée, un tel retour jusqu'aux Grecs ? »

La réponse à cette question, il la commente lui-même dans

9. Husserl, *Die Krisis*., § 34, d, p. 130.

10. *Ibid.*, p. 132.

11. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 491.

Holzwege : « Si nous persistons si obstinément à penser au sens grec la pensée des Grecs, ce n'est nullement dans le dessein de donner du monde grec, en tant qu'humanité passée, un quadrillage scientifiquement plus précis. Nous ne cherchons l'élément proprement grec ni pour l'amour du grec ni pour l'amélioration de l'histoire grecque ; nous ne le cherchons pas en vue de seulement clarifier le dialogue avec les Grecs du temps passé, mais uniquement au regard de ce qui, dans un tel dialogue, pourrait bien être disposé à devenir parole, au cas où, à une telle parole, ce serait de lui-même qu'il viendrait. Cela, c'est ce Même qui, en guises diverses, concerne les Grecs et nous concerne aussi comme un partage. Tel est ce qui porte le matin de la pensée à son destin occidental. Et c'est déjà dans l'ouverture de ce destin que les Grecs deviennent les Grecs au sens de l'histoire dont nous sommes.

Grec ne signifie pas ici une propriété caractéristique d'un peuple ou d'une nation, une propriété culturelle ou anthropologique ; grec est le matin du partage à la mesure duquel l'être s'ouvre en clairière dans l'étant et prend en son appel une vigueur de l'homme, vigueur qui a dûment sa course historique en tant qu'elle demeure dans l'abri de l'être ou qu'elle est délaissée par lui, sans jamais pourtant en être coupée¹². »

Paroles étranges. Pour revenir au texte de Merleau-Ponty que nous rappelions tout à l'heure, il faudrait donc dire : alors, c'est à partir de ces Matinaux que nous sont les Grecs qu'il nous est donné d'être nous-mêmes et d'avoir primordialement appris ce que nous sont « une forêt, une prairie ou une rivière » ? A cette question, Heidegger répondrait, sinon oui, du moins peut-être. Sans doute et, pour parler une langue qu'il n'écrit plus, bien qu'il la parle encore, nous ne l'avons pas appris d'eux d'une manière « ontique ». Mais c'est d'eux que nous l'avons pourtant appris d'une manière plus méditante, plus cherchante, autrement dit « ontologique », ce qui veut dire : à partir du mode selon lequel « l'être s'ouvrit pour eux en clairière dans l'étant ». C'est là un tout autre apprentissage ou, dirait Rilke, un tout autre souffle que l'étude de l'histoire ancienne :

Ein Hauch um nichts. Ein Wehen im Gott. Ein Wind.

Un souffle pour rien. Une haleine en Dieu. Une brise.

A vrai dire, ce que nous savons ainsi des Grecs, dans ce que Merleau-Ponty se propose d'apprendre, ou plutôt qu'il sait avoir déjà appris : « ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière », c'est ce qui vient d'abord, à savoir le *ce que c'est*

12. *Hzw.*, pp. 309-310.

lui-même. Qu'est-ce ? (τί;) est une question grecque, et c'est, disaient les Grecs, « helléniser » qu'aborder ainsi ce qui est. Heidegger, à Cerisy, avait dit sur ce point l'essentiel. Mais ce sur quoi porte la question, à savoir la forêt, la prairie ou la rivière, c'est aussi des Grecs que nous le savons d'abord. Nous le savons à partir de ce qu'Héraclite, dans la langue d'où naît sa parole, avait nommé φύσις — nom unique auquel Hölderlin fait directement écho dans le poème *Aux sources du Danube* :

Nous te nommons, sous la dictée du Sauf, nous te nommons
Nature, et neuf, comme au sortir du bain,
Surgit de toi tout ce dont la naissance est divine.

C'est en effet de là, de cette nomination unique et panique de ce que les Grecs avaient éprouvé comme éclosion et retrait de tout ce qui est, dans sa présence-absence, φύσις, que Hölderlin à son tour entreprend, vers la même date que son poème *Aux sources du Danube*, ce qu'il caractérise dans une lettre de 1802 comme : *Studiren der heimatlichen Natur*. Écoutons-le :

« La nature, celle qui nous est pays, se saisit de moi d'autant plus puissamment que je l'étudie davantage. L'orage, non seulement dans son apparition suprême, mais précisément dans cet aspect, comme vigueur et comme figure, parmi les autres manifestations du ciel ; la lumière dans son ouvrage, nativement nôtre comme principe et comme portant à leur figure les modes du Partage, en sorte que, pour nous, il y ait un salut ; sa force quand elle approche et s'en va ; ce qu'ont de propre les forêts, et la rencontre en une seule contrée de divers caractères de la nature ; que tous les lieux saints de la Terre soient assemblés autour d'un site, et la lumière philosophique autour de ma fenêtre — voilà maintenant ma joie. Puissè-je garder le chemin qui m'a conduit jusqu'où je suis. »

Ce que Hölderlin nous dit de son pays souabe, René Char le dirait tout aussi bien de la Provence. Mais là, ce n'est pas immédiatement à partir de la nature elle-même, mais plus profondément à partir de la φύσις grecque que l'un et l'autre, bien que « sur le motif », entendent l'appel, présence-absence, qui les dépayse jusqu'au pays — c'est-à-dire jusqu'à ce que Hölderlin nomme « la rencontre de tous les lieux saints de la Terre en un site unique », pour que la « lumière philosophique » autour de la fenêtre du poète puisse enfin *lui* être — et *nous* être — joie.

A la suite des remarques que nous venons de faire, une question se pose fatalement. Pourquoi ceux que Platon nomma déjà les « sages de notre temps », et qui entre eux ne sont pas toujours d'accord, le sont-ils cependant toujours sur le point

suivant : tenir l'apôtre du « monde de la vie », à savoir Husserl, pour le représentant par excellence du rationalisme, et le méditant du λόγος, à savoir Heidegger, pour un apôtre de l'irrationnel ? Au premier abord, la chose paraît surprenante. Mais, à y regarder de plus près, elle cesse assez vite de l'être. La raison en est que la science peut se faire un objet même de l'irrationnel, et ceci de plusieurs manières et à différentes fins. L'irrationnel, elle s'en fait d'abord un objet pour le démasquer comme irrationnel au profit de ses explications à elle. C'est l'opération aujourd'hui à la mode de la démystification telle qu'elle fait fureur dans tous les domaines. Voltaire excellait déjà à démystifier à la petite semaine toutes les difficultés possibles. Mais l'irrationnel peut être aussi tenu par la science non plus pour de la raison éclipsée mais pour de la rationalité provisoirement en réserve, ou si l'on veut pour une sagesse en avance sur son âge. Il intervient comme ce que Hegel nomme : ruse de la raison. Aux yeux de Kant, le christianisme était une telle ruse, n'ayant fait, dit la *Critique du jugement*, qu'apporter par avance des concepts que la raison « aurait pu et dû découvrir et introduire d'elle-même¹³. » Dans le même esprit, sir James Frazer, étudiant par exemple les origines magiques de la royauté, excelle à montrer comment, dans la plupart des cas, « la folie mystérieusement verse dans la raison ». C'est ainsi que, si la science noire est fille de l'erreur, elle n'en est pas moins « mère de la liberté et de la vérité ». Cette interprétation débonnaire de l'histoire du monde, nous la connaissons trop pour qu'il soit nécessaire d'insister davantage. Enfin la science s'accommode de l'irrationnel, non seulement pour le démasquer ou pour rattraper son retard sur lui, mais pour qu'elle ait çà et là l'occasion de faire la modeste en professant qu'elle n'est pas encore omnisciente. Il y a de tout cela dans Husserl. L'irrationnel peut être un mal : démasquons-le pour le « biffer ». Mais il n'est pas nécessairement contraire à la téléologie de la raison. Réhabilitons donc la δόξα, si injustement décriée par les Grecs. Et reconnaissons modestement que la science n'a pas encore réponse à tout, étant seulement « l'impératif pratique d'une enquête théorique infinie ».

Avec Heidegger, les choses sont bien différentes. La limitation de l'explication scientifique ne lui vient pas de la résistance que lui opposerait une prétendue fascination des foules par le fantôme de l'irrationnel. Pas davantage d'une mystérieuse hystérésis du savoir scientifique sur le pressentiment intuitif. Elle coïncide encore moins avec le délice d'exhiber une fausse modestie. La limitation de l'explication scientifique vient bien plutôt de ceci

13. *Critique du jugement*, § 91 (note).

que la science n'est elle-même à ses yeux qu'une manifestation secondaire par rapport à un λόγος bien antérieur et dont elle dérive, sans cependant jamais pouvoir le prendre en vue pour décider de lui. Un tel λόγος est en d'autres termes *incontournable* à la « raison ». C'est pourquoi prétendre fonder la philosophie comme science rigoureuse, ce programme de Husserl parut dès le départ à Heidegger le délire même de la présomption. Toute la différence est ici entre Husserl qui, en 1929, dans l'introduction de sa *Logique*, se proclame *in Einfühlungsgemeinschaft mit den Wissenschaftlern* — Mlle S. Bachelard traduit un peu bizarrement : « en communion d'intropathie avec les hommes de science » — et Heidegger qui, à peine un an plus tôt, devant toutes les Facultés rassemblées, se situait « dans le cercle des sciences pour leur adresser la parole ». En quel sens ? Avec la prétention d'améliorer leur travail ou de le rabaisser ? Nullement. Mais en vue de les rappeler, elles qui s'occupent exclusivement de l'étant et de ses domaines — y compris la théologie elle-même qui, *scientia de divinis*, est plus proche en un sens des mathématiques et de la chimie que de la philosophie —, à une pensée tout à fait autre, radicale pourtant au questionnement ontique, et qui est celle de l'être de l'étant. Pour la science, y compris la théologie, ce qui n'est absolument rien d'étant ne peut se présenter que comme un rien. Heidegger dit ici aux savants et aux théologiens que ce dont il entreprend l'étude, c'est en effet quelque chose qu'ils ne peuvent, avec toute leur science, se représenter que comme rien. D'où la question : *Wie steht es um dieses Nichts ?* « Qu'en est-il de ce rien », dont le nom est l'être mais qui, pour la science, fût-elle théologie, n'est rien — le divin auquel pense la théologie n'étant que ce qu'il y a, dans l'étant, de plus étant, et non l'être de l'étant ? Mais qu'est-ce que l'être de l'étant ? Ou plutôt qui est-il ?

L'être de l'étant qui n'est rien d'étant, nous le connaissons cependant, nous le connaissons seulement par la métaphysique. Car il n'y a métaphysique que par le dépassement de l'étant vers son être. L'être de l'étant, Platon le nomme εἶδος ou ἰδέα. Le rapport secret de l'εἶδος et de la τέχνη, dans l'horizon de laquelle seulement il commence à poindre, nous est clairement indiquée dans *Cratyle*. Mais l'εἶδος n'est pas plus *fondé* par ce rapport à la τέχνη qu'il n'est lui même tombé du ciel, et c'est peut-être ici cesser un peu vite de s'étonner que de raisonner aussitôt en marxiste en décelant que Platon lui-même avoue l'origine pratique de son idéologie philosophique. Peut-être Heidegger est-il plus profond quand, au lieu de céder à la tentation, il remarque plus posément : « Il est difficile de nier que l'interprétation de l'être comme ἰδέα se produise à partir de l'expérience fondamentale de l'être comme φύσις (...). Car seul le déploiement qui, de

lui-même, est éclosion, peut, en tant qu'épanoui dans la présence, laisser ressortir un visage¹⁴. » C'est dire que saint Augustin va lui aussi un peu vite en besogne quand il déclare que, si le mot idée remonte à Platon, la chose ainsi nommée existait avant lui, vu que les idées résident de toute éternité dans l'intelligence divine. L'εἶδος existe bien à vrai dire antérieurement à Platon — sinon dans l'intelligence divine, du moins dans un poème de Sapho. Seulement, il n'a pas du tout le sens qu'il aura avec Platon, mais un sens beaucoup plus proche de ce qu'après Sapho, mais avant Platon, évoque la φύσις d'Héraclite. Il s'agit en effet de l'effacement nocturne des étoiles devant la clarté de la lune.

Les astres à l'entour de Séléne splendide
Retirent à nouveau leur radieux visage
Quand, dans son plein, elle fait le jour
Sur la terre.

Rien de moins platonicien. Le visage, l'εἶδος des étoiles tantôt se manifeste tantôt s'efface, alors que l'εἶδος de Platon est lumière fixe et sans cesse égale à elle-même, aussi bien le jour que la nuit. L'interprétation *éidétique* de l'étant dans son être, c'est donc bien la philosophie de Platon telle qu'elle fait suite à la pensée d'Héraclite, sans, je pense, que le rapport des forces productives au système de la production ait beaucoup changé dans ce bref intervalle. Mais peut-être est-il des changements plus secrets, plus soudains aussi que ceux dont s'avise, matérialiste ou non, la dialectique. Et peut-être la dialectique n'est-elle à son tour que la transformation tardive d'une pensée dont nous interrogeons le matin ou l'aurore. « Il se trouva jadis des gens d'aurore ; en cette heure de tombée, peut-être nous voici. » Ainsi parle Char. C'est à Heidegger qu'il parle ainsi.

La pensée grecque à son aurore nomme la φύσις. Φύσις, lisons-nous dans un commentaire de Heidegger sur Hölderlin : « Surgir et se déclore, s'ouvrir, mais, du même coup, se reprendre en s'ouvrant pour d'autant mieux s'enclorre en cela même d'où ne cesse d'affluer, jusqu'à toute présence, le don d'être présence¹⁵. » La φύσις ainsi entendue n'est pas un étant parmi d'autres. Elle est, pour tout étant : τὸ μὴ δύνόν ποτε, l'*au grand jamais indéclinable*. Le soleil, chaque jour, décline. Homère nous le rappelle souvent :

Le soleil déclinait, tous les chemins devenaient sombres.

14. E. M., pp. 139 et 142.

15. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 3^e éd. (Francfort, 1963), p. 55.

Mais la φύσις ne décline pas. C'est en elle que l'un décline tandis que l'autre atteint son apogée, et qu'il nous revient de dire avec Héraclite : « Le dieu ? Jour-nuit, hiver-été, guerre-paix, abondance-disette. » Celui qui, du jour, ne sait rien que le jour, en ignore la nature physique. Il ignore le jour comme jour-nuit, c'est-à-dire la présence en lui de l'Indéclinable. Mais quel est le rapport de l'Indéclinable aux déclinants et aux advenants ? Héraclite le nomme ἐν πάντα — *Un-Tout*. L'ἐν πάντα d'Héraclite, l'identité de ce singulier et de ce pluriel, Heidegger le nommera tardivement : *Zwiefalt*. Nous pouvons traduire le mot par : dyptique. La pensée grecque à son aurore est la pensée de ce dyptique, celle du dépli de l'être comme *Un-Tout*. Dyptique ou dépli, il fait paraître chaque chose en tant qu'elle se dédouble à égalité, sans qu'aucun des côtés du dédoublement qui s'abrite en elle soit le principe dont l'autre ne serait qu'une conséquence. Plus originel que le rapport du principe à la conséquence est le dyptique *Un-Tout*. La simplicité d'un tel dyptique, dont les deux côtés ne cessent de se répondre identiquement, au point que c'est encore tourné vers lui que Hegel regarde quand il prétend surmonter dialectiquement ce qu'il nomme l'unilatéralité de la pensée courante, notre langue le dit au présent dans le mode que la grammaire, depuis les temps hellénistiques, appelle *participe*. « Chantant », c'est à la fois chanter et tout ce qui chante, la singularité unique du chant et l'innombrabilité des voix par lesquelles il se fait entendre. Que dès l'aurore et si continûment les Grecs aient choisi de nommer l'être par son participe présent, n'est-ce pas pour avoir été essentiellement les hommes du diptyque, un tel diptyque étant leur expérience la plus propre, et pour tout dire leur pensée même ? Mais il y a plus. Le participe présent de la plupart des verbes grecs apparaît à son tour comme la composition du radical de ces verbes avec le participe présent du verbe être, qui résonne ainsi à travers tous les autres, du moins en ce mode privilégié. La situation, en latin, est tout autre. Être n'a pas de participe présent. C'est très tardivement que sans doute Boèce lui en composera un, en détachant des autres participes ce qui n'en était, comme on dit, que la désinence. En français non plus, le verbe être n'a pas de participe présent : *étant* n'est que l'écho du latin *stans*, qui ne relève pas d'*esse*, mais de *stare*. La situation est analogue pour l'anglais, où *being* est l'écho du φῦεν grec, et non d'εἶναι ou d'*esse*. Dans les langues de l'Occident, il n'y a guère que l'allemand qui ait, comme le grec, pour le verbe être, un participe présent, *seiend*, aussi pur que le verbe lui-même, *sein*. Peut-être s'agit-il ici de beaucoup plus que de simples curiosités philologiques. Peut-être en effet la langue est-elle tout autre chose que ce à quoi la philologie la réduit, à savoir l'étude

de l' « objet linguistique », comme dit Saussure, représenté à son tour comme « système de signes », système à vrai dire spécial dans l'ensemble des « faits sémiologiques », mais système relayable pour l'essentiel par d'autres systèmes analogues, à ceci près que chacun garde, dit Saussure, un « côté pittoresque (...), presque ethnographique¹⁶ » qui fait qu'il diffère de tous autres.

Dans cette perspective, sans doute est-ce le « côté pittoresque, presque ethnographique » du grec qu'il possède un verbe être, « ce qui n'est nullement, dit M. Benveniste, une nécessité de toute langue » et qu'il le possède, précise l'excellent grammatologue Johannes Lohmann¹⁷, à l'état pur, c'est-à-dire sans aucune collusion de la racine *es* avec la racine *bhu* qui, au contraire, pénètre la conjugaison de l'être dans toutes les autres langues indo-européennes : *fui, je fus, ich bin, being*, etc. Simple affaire d' « origines », dirait Saussure, et ne relevant que de la linguistique historique, celle dont Vendryes, autant que Saussure, fut l'un des maîtres. C'est cependant, explique M. Benveniste, dans une « situation linguistique ainsi caractérisée » — entendons : aussi pittoresquement ethnographique — « qu'a pu naître et se développer toute la métaphysique de l'être, les magnifiques images du *Parménide* comme la dialectique du *Sophiste*¹⁸ ». Dès lors, du pittoresque à l'imaginaire et de l'imaginaire à son épuration dialectique, voilà, dans l'optique de la langue comme objet, le tableau complet de la philosophie grecque, sur lequel un autre spécialiste que le philologue, à savoir le philosophe, peut aussi se pencher pour en dire, dans le cadre d'un colloque interdisciplinaire, d'autres choses non moins intéressantes et non moins scientifiques.

Le point de vue de la linguistique sur son objet, qu'elle se représente comme un « système de signes », dont la correspondance avec d'autres systèmes analogues permet la traduction d'une langue dans une autre, compte tenu de certaines spécificités qui constituent le pittoresque local des différentes situations linguistiques — la poésie d'Homère par exemple ou celle de Pindare, celle de Shakespeare ou de Baudelaire, mais tout aussi bien la parole d'Héraclite, de Platon, de Descartes ou de Hegel —, ce point de vue a certes, disait Heidegger à Aix, « son utilité et sa légitimité propres ». Epuise-t-il l'essence même de la langue et de la parole qu'elle nous donne à entendre ? Si ce n'est pas

16. Cité par E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Gallimard, 1966), p. 37.

17. In : *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Gadamer-Festschrift (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960), pp. 171-187.

18. E. Benveniste, *op. cit.*, p. 71.

le cas, peut-être est-ce dire *trop peu* que de dire avec M. Benveniste que c'est la situation historique, autrement dit le côté pittoresque du grec, qui a conditionné en Grèce le développement de ce qu'il nomme — étrange pléonasme — une « métaphysique de l'être », l'être ayant pu, à cause de cette « situation historique de la langue », y devenir, sous le nom d'οὐσία, la catégorie des catégories. Car que signifie cette situation historique elle-même qui, vue à distance d'objet, se réduit à un simple résidu factuel ? Est-ce vraiment parce qu'en fait ils parlaient grec que les hommes de ce parler ont parlé de l'être et l'ont parlé ? Ou au contraire n'est-ce pas plutôt comme ayant à parler de l'être qu'ils ont précisément parlé grec ? En ce sens, la prétendue « situation linguistique » appartiendrait à son tour à une situation, ou, si l'on veut, à un ἦθος, à un séjour infiniment plus ample et plus profond que ce qu'en isole en le contournant, sous le nom de situation linguistique, l'étude scientifique du langage. Plus originel que la langue comme γλῶσσα ou γράμμα, donc plus originel que l'ἔθνος lui-même, celui des ethnographes, serait dès lors l'ἦθος, celui qui, dit presque intraduisiblement Héraclite, est ἀνθρώπῳ δαίμων, le sommet divin de l'homme, et qui constitue secrètement le fond du paysage, ou, si l'on veut, du pays « où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une prairie, une forêt ou une rivière ». Le propre de la langue elle-même, et primordialement, « paradigmatiquement » disait Lohmann, de la langue grecque, serait dès lors, non pas d'être, comme elle l'est devenue pour la linguistique, un « système de signes » mais, dit Heidegger de « se laisser dicter ce qu'elle est par l'énigme de l'être » — *am Rätsel des Seins dichten*. C'est en tout cas sans aucune métaphore qu'il écrivait en 1935 : « La langue est le poème originel dans lequel un peuple se laisse dicter ce qui est et qui il est. La poésie à son tour, celle par laquelle un peuple entre dans l'histoire, est la langue elle-même prenant figure. Cette poésie, c'est par Homère que les Grecs lui donnèrent naissance et en firent l'épreuve¹⁹. » Mais, précise-t-il quinze ans plus tard, « la vraie poésie n'est jamais seulement une exaltation mélodique de la langue ordinaire. Renversons la proposition. C'est bien plutôt le parler quotidien qui est un poème oublié, fatigué par l'usage, d'où à peine un appel se laisse encore entendre²⁰ ».

Ce poème initial qu'est la langue, celle que, depuis les Grecs, nous parle philosophiquement l'être même dont elle est le site, Hegel en sut entendre en son temps, et Marx en écho à partir

19. E. M., p. 131.

20. U. z. S., 31.

de lui, une voix singulière, celle que Hegel avait nommée d'un très vieux nom, mais dont le sens vient soudain de changer : la dialectique. Le mot dialectique porte ici à la parole le rythme même de l'être dans l'étant. Non pas simplement le mètre, mais, précise Hegel, ce rapport secret du mètre et de l'accent qu'est le rythme. Sans dialectique, nous demeurons fermés à l'appel de l'être, autrement dit au sens de la « longue marche » — ce *langer Weg der Bildung*, comme il le nomme — par lequel seulement il nous est donné d'« entrer dans le jour spirituel du présent²¹ ». La dialectique ajoute-t-il, est, de nos jours, aisément remplacée par des « succédanés ». L'un est la « révélation immédiate du divin » dans la religion, et l'autre le « bon sens », qui est, comme on le sait depuis Descartes, le fondement du savoir dans les sciences. Ce sont là, dit Hegel, d'aussi bons succédanés du savoir que la chicorée, prise pour succédané du café. L'un et l'autre nous permettent de *corder* la longue marche en multipliant les raccourcis. C'est en écho à Hegel que Heidegger dira, à propos d'Anaximandre, que l'affaissement de la pensée dans les sciences aussi bien que dans la croyance est le destin malicieux de l'être²² — son *courroux*, disait-il dans la *Lettre sur l'humanisme*. Les amateurs de chicorée que nous sommes devenus (elle se vend même à la criée autour des tables rondes) n'ont plus guère d'ouverture pour Hegel, qu'ils *mobilisent* tout au plus. Mais encore moins d'oreille pour le questionnement qui se demande si la dialectique est bien le rythme de la longue marche évoquée par Hegel. Autrement dit si la dialectique, comme déjà pour Aristote l'éidétique de Platon, n'est pas perte du rythme.

Hegel est donc à l'écoute de l'être. Et le mode de son audition, avec l'inouï qu'elle lui donne à entendre, n'est pas plus à son tour une performance hégélienne qu'elle n'est extorquée à l'étant par prélèvement inductif. Elle est, dans la pensée de Hegel, la façon dont l'être même se laisse entendre à lui, la façon dont Hegel se le laisse se dire, lui, l'être. Car peut-être est-il temps pour lui qu'il lui soit laissé de se dire ainsi. Serait-il donc, pour l'être, des temps, et comme des saisons de l'être, saisonné à son tour par de telles saisons ? Au point qu'il serait hors de saison de le dire partout le même que pour nous, ce qu'il est pour nous risquant d'être aussi impensable à l'homme du Moyen Age que déroutant pour la pensée grecque, sans que pourtant le fil des saisons soit nulle part rompu ? *Saisons qui portez tout*, disait Héraclite. Mais en quelle saison sommes-nous ? Serait-ce dans l'hiver de l'être, comme le pressentit Hölderlin et comme osa

21. *Phénoménologie de l'esprit*, tr. J. Hyppolite, t. I, p. 154.

22. *Hzw.*, p. 325.

l'annoncer, au temps de Zarathoustra, Nietzsche ? « Voici l'automne et la récolte et l'abondance et l'après-midi et les mers lointaines : mais c'est précisément ici qu'il me faut devenir oiseau, et, plus haut que vos têtes, prendre mon vol vers le midi ; issu de votre automne, je vous prophétise un hiver et une pauvreté de glace. » C'est à Hölderlin, c'est à Nietzsche que font écho ces lignes de Heidegger : « L'essence de la technique, ce n'est que lentement qu'elle vient au jour. Son jour est la nuit du monde, devenue jour par le jeu des commutateurs. Un tel jour est le jour le plus court. Avec lui menace un hiver sans fin²³. » Un tel hiver cependant, ou si l'on veut une telle nuit, dont le minuit est peut-être encore à venir, n'est hiver et n'est nuit que d'une autre saison et d'un matin de l'être. Mais où est le matin de l'être ?

A la question ainsi posée nous ne pouvons guère répondre qu'en nous répétant : le matin de l'être est matin là où, pour la première fois, s'est ouvert dans l'étant la clairière de l'être. Une telle ouverture n'a rien d'introuvable. Elle ne nous renvoie à aucun lointain fabuleux. C'est en effet vers le virage du vi^e siècle au v^e que se déploient, dans la langue de l'être, mais aux deux bouts du monde grec, la parole d'Héraclite et celle de Parménide. Sur ce point, tout le monde est aisément d'accord. Le désaccord ne commence que quand Heidegger, pénétrant pour la première fois en intrus dans cette chasse gardée de la philologie qu'est la parole présocratique, l'entend autrement que les autres, qu'ils soient philosophes ou philologues, ces derniers n'ayant fait que mettre au service de l'interprétation couramment reçue par les premiers l'arsenal scientifique de la philologie. Comprenons bien : Heidegger ne prétend nullement donner aux philologues des leçons de philologie. Il refuse simplement de recevoir d'eux des leçons de philosophie, ces leçons coïncidant comme par hasard avec l'interprétation que se firent de leurs devanciers Platon et Aristote, interprétation qui restera classique jusqu'à Hegel et Nietzsche inclus. Cette interprétation consiste essentiellement à se représenter ceux que René Char nomme *gens d'aurore* comme n'ayant fait, selon le mot d'Aristote, que « balbutier » au sujet de tout²⁴. Il n'est certes pas interdit de s'en tenir à cette explication qui est déjà l'interprétation platonicienne de Parménide et d'Héraclite, c'est-à-dire leur interprétation du point de vue de la philosophie éidétique. Cela donne les deux figures classiquement contrastées de Parménide comme philosophe de l'être pour qui le devenir est illusion et d'Héraclite

23. *Hzw.*, p. 272.

24. *Métaphysique*, A, 10, 993 a 15-16.

comme philosophe du devenir pour qui c'est l'être qui est illusion. A commencer ainsi par une contradiction en forme, la philosophie permet tous les espoirs. Forts d'une telle origine, livrons-nous donc sans vergogne au délice de contredire, tels ces jouvenceaux qui, selon Hegel, « disant l'un A quand l'autre dit B, pour dire aussitôt B quand l'adversaire dit A, s'offrent, par la contradiction de chacun avec soi-même, le plaisir d'être en contradiction l'un avec l'autre²⁵ ». D'ailleurs tout le monde le sait bien : alors que la science s'est, depuis déjà beau temps, engagée dans une marche assurée, la philosophie n'est qu'un tissu de contradictions, c'est-à-dire une collection, disait Husserl, d'« opinions personnelles, manières de voir, points de vue » (*private Meinungen, Anschauungen, Standpunkte*). La conclusion est claire. Ou la philosophie deviendra à son tour, comme l'avait déjà voulu Auguste Comte, une science rigoureuse, aussi sérieuse que la mathématique ou la chimie, ou elle devra céder la place aux sciences, ce qui est aujourd'hui le cas.

Lorsque Heidegger lut pour la première fois ces lignes de Husserl publiées en 1911, lui qui, depuis déjà deux ans, s'expliquait passionnément avec les *Recherches logiques* de 1900, il fut émerveillé autant qu'interloqué. Si durablement interloqué que sa réponse au maître ne fût clairement formulée que dix-sept ans plus tard. Il lui fallut, pour y arriver, devenir dans l'intervalle, l'auteur de *Sein und Zeit*. Rappelons-là telle que nous la trouvons à la fin de sa conférence inaugurale de 1929 : « La rigueur d'aucune science n'égale le sérieux de la métaphysique. Et jamais la philosophie ne peut être mesurée à l'aune du projet qu'est la science. » Voilà qui paraît arrogant. Essayons pourtant de comprendre. Et d'abord l'étonnement de Heidegger devant le propos de Husserl. Mais alors, pense Heidegger, l'interprétation platonicienne de l'être par l'εἶδος n'est que *private Meinung, Anschauung, Standpunkt* de Platon ? Et l'interprétation de l'εἶδος lui-même dans son rapport à l'ἐνέργεια n'est qu'un point de vue d'Aristote — comme aussi bien le *πολλαχῶς λέγεσθαι* de l'être ? Et le primat cartésien de l'*ego cogito*, l'axiome kantien que *penser, c'est juger*, la lecture hégélienne, c'est-à-dire dialectique du phénomène et son interprétation nietzschéenne comme valeur sur la base de la corrélation de la volonté de puissance et de l'éternel retour, ce ne sont là qu'opinions personnelles de Descartes, de Kant, de Hegel, de Nietzsche ? Qui manqueraient de la rigueur que propose un théorème mathématique ou une loi de la nature ? Ou s'agirait-il d'une rigueur tout à fait *autre* ? D'une rigueur qui, bien sûr, n'est *rien* dans l'optique de la

25. *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 158.

science et pour le savant, avec qui Husserl se met au départ « en communion d'intropathie » ? Mais il y a d'autres choses qui pour la science ne sont rien. Qu'est la poésie pour la science, sinon l'objet d'une poématologie dont la science finira bien par définir les lois, comme le promet M. Jakobson ? La merveille est ici que c'est même pour la philosophie, qui déjà n'est rien pour la science, que la poésie à son tour n'est rien. Car, disait Hegel à Berlin, en écho à Platon : « Nous n'avons plus aucun besoin absolu d'amener un contenu à la présence sous la forme de l'art. » Accablée sous ce double rien, la poésie cependant lève encore la tête. N'en pourrait-il aller de même pour la philosophie, malgré le rien qu'elle est pour la science, même quand la science atténue quelque peu la rigueur de son verdict en lui reconnaissant la circonstance atténuante d'avoir parfois entrevu quelque chose de ce que saura la science ? Au sens où le Dr Lacan prononce qu'il n'est pas sûr que son savoir n'ait « rien à prendre » de la maïeutique de Socrate et de la scopie de Platon, vu qu'elle préserve au moins « l'énigme intacte du psychanalyste » et qu'il est impossible à sa technique de « méconnaître » la « gnoséologie²⁶ » — excusez du peu — de Hegel qui a, lui aussi, bien du mérite d'en avoir tant dit sans avoir lu Freud ni connu autrement que comme expérience infantile, autrement dit comme modeste usager, le « stade du miroir », bien que, dans la « gnoséologie » ci-dessus mentionnée, il soit partout et nulle part.

Nietzsche, se parlant à lui-même, disait au contraire, dès le temps de la *Naissance de la tragédie* : « La tâche de la philosophie est de maintenir, à travers les siècles, la ligne de faite spirituelle. » C'est en écho à cette parole de Nietzsche que nous devons entendre la phrase de Heidegger. Mais, précise Husserl, à condition que la philosophie profite de la chance que je lui donne, c'est-à-dire qu'elle opère tout de suite sa mutation en science rigoureuse. Sinon, c'en sera bientôt fini d'elle. C'est seulement si elle joue la bonne carte qu'elle deviendra ce qu'elle veut être et qu'il lui revient d'être, à savoir *philosophia perennis*, ayant acclimaté en elle ce qui fait la force des sciences, à savoir « l'idée pratique d'un travail infini de la détermination théorique. » Mais là c'est Heidegger qui, au contraire, dans *Qu'est-ce que penser ?*²⁷, évoque non sans ironie la « *philosophia perennis* tant célébrée, celle qui doit traverser de sa durée tous les siècles ». Où en sommes-nous donc ? Comment Heidegger peut-il dire à la fois la supériorité du sérieux de la philosophie sur la rigueur des sciences et que la *philosophia* n'a rien de *perennis*, l'avenir

26. *Ecrits* (Ed. du Seuil, 1966), pp. 292-293 et 140.

27. *W. D. ?*, p. 137.

appartenant peut-être bien plutôt aux sciences ? L'avenir serait donc à la moindre rigueur qui l'emporterait sur le plus de rigueur ? A moins que la philosophie elle-même ne soit, avant même que Husserl ait prétendu lui donner le départ, à son terme ou à sa fin, et que nous n'en soyons nous-mêmes que la génération posthume. Car disant que la philosophie ne se laisse jamais mesurer à l'aune du projet qu'est la science, Heidegger ne dit nullement de la philosophie qu'elle va repartir de plus belle pour à nouveau traverser les siècles comme elle l'a déjà fait durant plus de deux millénaires.

La philosophie aurait donc une fin comme elle a débuté, et ce serait seulement d'un tel début à une telle fin qu'elle aurait surpassé de son sérieux la rigueur des sciences, la proposition d'Aristote : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς étant à sa façon plus rigoureuse que la démonstration euclidienne de l'égalité à deux droits de la somme des angles du triangle, l'axiome kantien : penser c'est juger, plus rigoureux aussi que la loi de la gravitation newtonnienne, pourtant si vénérée de Kant, et l'audition hégélienne du rythme de l'être comme mouvement dialectique plus rigoureuse que la chimie, à laquelle Hegel ne marchande pourtant pas son admiration ? Au point qu'on ne peut lire sans quelque stupeur ce verdict de l'un de nos doctes : « La philosophie doit passer par la science, parce qu'il n'y a que la science qui puisse dire ce qui est. » Tant d'assurance peut confondre. Mais nos doctes, comme on sait, ont depuis beau temps déserté la philosophie pour se faire les zélotes des sciences, bien qu'ils ne les tiennent, comme on le sait aussi, que de seconde main, ce qui les privilégie à proférer dogmatiquement les plus extravagantes énormités. I - A, répond, dans *Zarathoustra*, Aliboron.

Fin de la philosophie. Voilà pourtant qui sonne bizarrement. Encore plus bizarrement si l'on songe que Heidegger ne le dit pas comme un avenir, mais comme un *déjà*. Mais au profit de quoi ? Au profit, précise-t-il, de ce que nous avons aujourd'hui sous les yeux : le déploiement des sciences et l'établissement de leur autosuffisance, ce phénomène appartenant à la fin de la philosophie. La philosophie dans son histoire serait-elle donc le prélude ou le prologue secret de l'explosion dont celle de la première bombe atomique, il y a trente ans, n'est qu'un effet partiel, lui-même prémonitoire ? Heidegger disait à Zurich en 1951 : « La bombe atomique, il y a beau temps qu'elle a fait explosion. Elle a explosé dès le moment où l'homme, face à l'être, est entré en insurrection, en faisant de l'être l'objet de sa représentation. » Nous pouvons nommer ici Descartes quand il dit au morceau de cire : « Tu n'es, *respectu mei cogitantis*, qu'un *pas autre chose que*, à savoir ce quelque chose d'étendu, de flexible et de muable à quoi, *propria libertate utens*, je te

réduis. » Mais de quel droit ? *Quia nominor Ego !* Ici la psychanalyse dresse l'oreille. Voilà bien le stade du miroir et les fantasmes de prématuration qui s'y rattachent ! Mais n'épiloguons pas. Pensons plutôt que Descartes, qui est évoqué ici, dirait Hegel, comme un héros, n'est lui-même le héros qu'il est que provenant d'une longue histoire où son héroïsme est préfacé par d'autres merveilles. Cette histoire secrète n'est nullement, comme le croyait Nietzsche, « morphologie et doctrine de l'évolution de la volonté de puissance », ou plutôt, si elle va jusque-là, c'est en un sens encore bien plus secret que ne le pensait Nietzsche lui-même. Volonté de puissance, telle n'est pas en effet la thématique de cette histoire, quelque souci qu'ait Nietzsche de la retrouver rétrospectivement jusque dans Thucydide. C'est bien plutôt le nom que prend cette thématique dans la philosophie de Nietzsche, et il le reconnaît lui-même quand il dit de la volonté de puissance qu'elle est *das innerste Wesen des Seins* — l'essence la plus intime de l'être. Plus originel que la volonté de puissance est donc l'être, dont la volonté de puissance n'est que la version nietzschéenne. Mais pourquoi ? Est-ce là un exploit de Nietzsche ? Tire-t-il inductivement son interprétation de l'expérience biologique ? Où serait-ce plutôt qu'il était enfin temps, qu'il était de saison, pour lui, l'être, de se dire et de se laisser dire comme volonté de puissance, lui à qui ce fut la saison de Hegel qu'il soit dit comme dialectique ou celle de Platon de l'avoir dit comme εἶδος ? Et ceci avec une responsabilité et un sérieux qui laissent loin derrière eux la rigueur d'aucune science.

De l'apparition héraclitéenne de l'être comme φύσις à sa manifestation nietzschéenne comme volonté de puissance s'étendrait donc une histoire de l'être dont les termes extrêmes ne paraissent pas plus rimer ensemble que le début et la fin de la tragédie grecque dans l'interprétation que s'en donne Hölderlin, bien qu'ils riment cependant séparément aux deux bouts d'une même histoire. Mais en quoi cette histoire peut-elle être dite à son terme avec Nietzsche ? Et surtout en quoi peut-elle être caractérisée comme déclin ?

A la première question, que nous pouvons encore formuler ainsi : Nietzsche est donc le dernier philosophe ? Et c'est donc avec lui que prend fin, en 1900, la philosophie ?, nous nous bornerons à répondre ce qui suit : Nietzsche présente explicitement, et ceci dès 1870, son projet philosophique comme *Umkehrung des Platonismus*, retournement sur lui-même du platonisme. C'est là une nouveauté insolite. Jusqu'à Nietzsche en effet, bien que précédé par Marx, aucune philosophie n'avait été le retournement total d'aucune pensée antérieure, mais l'examen critique de ce que la tradition lui donnait à penser. La position critique d'Aristote par rapport à Platon n'est nulle-

ment le retournement du platonisme. Marx lui-même ne retourne Hegel que pour conserver l'essentiel de sa philosophie, à savoir l'interprétation dialectique. Avec Nietzsche au contraire la révolution paraît plus décisive. En haut ce que Platon avait mis en bas, et réciproquement. Cela donne : avènement de Dionysos — cet étrange dieu au « sourire alcyonien », disait Nietzsche en pensant au ciel de Nice qu'il nommait aussi alcyonien. Mais si, comme l'éprouvait Nietzsche, le platonisme est radical à toute l'histoire de la philosophie dont il constitue le début essentiel, une fois le platonisme retourné, quel avenir peut-il bien rester à la philosophie ? S'en tenir désormais à ce retournement ? Ou le retourner à son tour, mais c'est alors pour revenir au platonisme, et ceci autant de fois que l'on voudra ? A moins de passer son temps à fureter dans les marges de l'essentiel pour y étudier par exemple Kierkegaard, ce qui est certes une excellente occupation, mais dont le rapport à la philosophie n'est peut-être qu'oblique ? Que Nietzsche ait espéré, de son retournement du platonisme, une reprise de contact avec une pensée antérieure à Platon, que le platonisme aurait lui-même retournée, et qu'il se soit pris, lui Nietzsche, pour Héraclite enfin de retour, il est permis de le penser. Mais ce retour de l'initial est d'autant mieux un point final à l'aventure bimillénaire dont la clôture sur elle-même ne permet plus que les échappatoires des *retour à* — *zurück zu Kant, zu Leibniz, zu Thomas*, etc. dont font leurs délices ceux que Nietzsche nomme les « traînards ». La fin de la philosophie, avec Nietzsche, est même si évidente que ce n'est peut-être pas par hasard que, l'année même de sa mort, an I de notre siècle plus que septuagénaire, paraissent les *Recherches logiques* de Husserl, cet « ouvrage de percée » où le nom même de philosophie est remplacé par un autre nom, non pas sans doute celui de *science* que Hegel croyait devenu de saison, mais celui, bien plus surprenant, de *phénoménologie*, qui annonce avec sa maxime *zu den Sachen selbst*, « droit à la question », la naissance d'une pensée encore plus radicale que la philosophie elle-même, préludant ainsi à ce que Heidegger nommera *Schritt zurück* — le pas qui se dégage en rétrocedant —, tandis que le développement proprement husserlien de la phénoménologie n'a, semble-t-il, jamais été, comme aimait dire Leibniz, que « reculer pour mieux sauter ». On se prend ici à rêver. Nietzsche est mort à cinquante-six ans, à l'écart de tout depuis plus de dix ans, sans avoir rien su, lui qui pourtant savait que les grandes pensées arrivent à pas de colombe, de ce qui silencieusement se préparait en son absence : à savoir la découverte que *révolution* et *radicalité* font deux.

Abordons maintenant notre deuxième question. En quoi le mouvement que Nietzsche présentait comme « l'histoire

secrète », mais dont il pensait avoir pénétré le grand secret, celui, disait Hölderlin, « où il y va de la vie et de la mort », en quoi ce mouvement peut-il être à son tour interprété comme déclin ? Un tel propos de prime abord nous heurte. Que Heidegger ait pu le faire sien est, c'est clair, l'un des griefs majeurs qu'on a coutume de lui faire. Peut-être serions-nous moins surpris si nous remplacions ce mot de déclin par son synonyme : *Occident*. La question deviendrait alors : en quoi sommes-nous devenus les Occidentaux que nous sommes ? Mais n'est-ce pas encore une fois « reculer pour mieux sauter » ? Que le destin de la philosophie dans son histoire ait été, depuis la Grèce où elle est née, marche vers l'Occident, tel est bien, dit Hegel, le « fondement géographique de l'histoire universelle », cette histoire étant entendue à son tour comme « la grande journée de l'esprit ». Mais, de son matin à son soir, il n'y a nul déclin. Si le soleil se lève à l'est pour décliner vers l'ouest où il se couche, c'est là que se lève à son tour « le soleil intérieur de la connaissance de soi qui répand un éclat supérieur ». Ce n'est donc pas déclin mais progrès qui serait le nom le plus propre de l'Occident. La preuve en est que celui qui prétendrait se contenter d'étudier la philosophie antique n'en pourrait revenir qu'insatisfait. Car « ce n'est que jusqu'à un certain degré qu'on peut trouver là-dedans de quoi se satisfaire ». Ainsi parlait Hegel. Heidegger, comme on sait, sans nullement contester le jugement de Hegel, propose simplement de renverser la question. C'était la conclusion de la conférence qu'il fit à Aix en 1958 : *Hegel et les Grecs*. Il est bien vrai, disait-il, que, comme le déclare Hegel, la philosophie des Grecs se montre dans la dimension d'un *pas encore*. Mais il ajoutait : « Seulement ce *pas encore* est le *pas encore* du non-pensé ; nullement un *pas encore* qui ne pourrait nous donner satisfaction, mai un *pas encore* auquel c'est nous qui ne satisfaisons pas et sommes loin de satisfaire. » D'où la question qui, disait-il l'année d'avant, n'a encore jamais été traitée : *Hegel et les Grecs*.

Essayons de penser dans cette perspective. Supposons donc que ce soit nous qui, malgré tout notre savoir, ne satisfassions pas à la philosophie des Grecs, et qu'il nous reste beaucoup à faire pour accéder à un dialogue possible avec cette philosophie. Pourquoi donc en est-il ainsi ? Sommes-nous devenus étrangers à la pensée grecque, celle, disait Hegel, où nous nous sentons cependant pour la première fois « au pays » ? Ce serait bien contradictoire. Mais alors pourquoi selon Heidegger les Grecs nous sont-ils, sinon hors de vue, du moins, en un sens, hors d'accès ? Serait-ce nous qui nous serions éloignés d'eux, sans cependant que notre rapport à eux ait jamais été coupé ? Mais là, n'avons-nous pas pour devanciers les Grecs eux-mêmes ? Nietzsche le

dont elle tient bien sa thématique, mais qu'elle simplifie en la diaphragmant pour ainsi dire, autrement dit en identifiant à l'essentiel ce qui, pour Aristote, n'était qu'une conséquence, certes essentielle, mais une conséquence seulement de l'essentiel lui-même ? Le nom d'une telle situation qui nous laisse finalement, malgré l'acquit qu'elle nous procure, à savoir la domination croissante de la nature qu'elle rend possible, plus démunis qu'auparavant et pour tout dire peut-être moins pensants, ne serait-il pas celui de *déclin* ? C'est du moins en ce sens que Heidegger prend le mot dans *Introduction à la métaphysique*. Je n'attache à ce mot, précise-t-il, aucune nuance dépréciative. Et je ne pense nullement que la *Logique* de Hegel ou les *Méditations* de Descartes soient des monuments moins grandioses que la *Métaphysique* d'Aristote, ni que cette métaphysique soit à son tour moindre que le poème de Parménide. Je dirais même que décliner, au sens où je l'entends, est un privilège. N'est pas déclinant qui veut. Car le déclin dont je parle est déclin au niveau des cimes, et non effondrement dans les bas-fonds. Ce qui ne cesse de décliner, c'est la ligne de faite elle-même, mais en tant qu'elle demeure ligne de faite. Si donc la métaphysique dans son histoire est déclinante — disons plutôt *déclinative* —, c'est là une merveille dont il faudrait d'abord apprendre à s'étonner pour entreprendre ensuite de la méditer. Mais en tout cas aucune formule n'en peut épuiser le sens, fût-elle issue du structuralisme.

La merveille est d'ailleurs ici que ce n'est pas seulement d'Aristote que Kant nous apparaît comme en déclin, mais que la philosophie d'Aristote lui-même soit peut-être à son tour le déclin d'une pensée plus matinale. Sans entreprendre de le démontrer, il est du moins possible de le pressentir en méditant l'apparition, au livre Γ de la *Métaphysique*, du célèbre principe d'identité : il est impossible que le Même à la fois règne et ne règne pas dans le Même et selon le Même. Le Même ? Quel Même ? τὸ γὰρ αὐτό, dit Aristote. Comment ne pas entendre ici l'écho de ce que Parménide, avant Aristote, avait précisément nommé ainsi, et qui était la formidable tautologie, l'identité de la pensée et de l'être telle qu'elle fonde la possibilité même de la métaphysique occidentale. Il est, je crois, difficile de se maintenir à ce niveau sans y perdre le souffle. C'est bien pourquoi sans doute Aristote retrouvera un deuxième souffle à un niveau plus habitable ou le Même, loin de précéder à la fois et la pensée et l'être, le dernier mot de la question n'étant ni l'un ni l'autre, deviendra l'un des traits fondamentaux de l'être, et de là, par voie de conséquence, une loi fondamentale de la pensée. Ainsi pense Aristote, déclinant de la parole de Parménide, tout en composant ce qui donnera le troisième chapitre du quatrième

livre de sa *Métaphysique*. Mais Parménide lui-même, l'homme de la grande tautologie ? N'ouvre-t-il pas déjà la voie qui débouche sur Platon et sur Aristote ? Serait-il donc lui-même l'initiateur du grand déclin, celui que Hegel, sous le nom de « deuil du monde », avait cru pouvoir cantonner dialectiquement dans le monde romain ? Nous retrouvons ici Heidegger quand, à propos de Nietzsche, il résume tout en commençant par la fin : « Ce n'est pas seulement l'interprétation nietzschéenne de l'être comme valeur qui ne laisse pas l'être être ce qu'il est. Si Nietzsche avait eu ce privilège, alors la métaphysique antérieure à lui aurait éprouvé et pensé l'être même dans sa vérité, ou du moins entrepris de questionner en ce sens. Or nulle part nous ne trouvons pareille entreprise quant à l'être lui-même²⁸. »

Mais ce n'est peut-être cependant que du non-pensé de l'« être lui-même », dont la « vérité » comporte à la fois aube et déclin, matin et soir, que nous pouvons trouver, jusqu'à nous-mêmes, un chemin non encore frayé, celui vers lequel énigmatiquement fait signe la pensée de Heidegger : *Sein und Zeit* — puis *Zeit und Sein*. Un tel chemin est peut-être à son tour celui sur lequel a pris peu à peu figure l'Europe « dont tous les efforts tendent à je ne sais quel mystère de civilisation », disait, dans un texte prémonitoire, Balzac. C'est avec ce « mystère de civilisation » qu'elle est aujourd'hui aux prises.

Peu après la première guerre mondiale, Valéry écrivait :

« Les autres parties du monde ont eu des civilisations admirables, des poètes du premier ordre, des constructeurs et même des savants. Mais aucune partie du monde n'a possédé cette singulière propriété physique : le plus intense pouvoir *émissif* uni au plus intense pouvoir *absorbant*. Tout est venu à l'Europe et tout en est venu. Ou presque tout. Or l'heure actuelle comporte cette question capitale : l'Europe va-t-elle garder sa prééminence dans tous les genres ? L'Europe deviendra-t-elle ce qu'elle est *en réalité*, c'est-à-dire : un petit cap du continent asiatique ? Ou bien l'Europe restera-t-elle *ce qu'elle paraît*, c'est-à-dire : la partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps ? »

A ce texte de Valéry, dont il citait les dernières lignes, Heidegger répondait ainsi en 1959 dans *Erde und Himmel* :

« Peut-être l'Europe est-elle déjà devenue ce qu'elle est en réalité : un simple cap ; mais, étant ce cap, elle n'en est pas moins en même temps le cerveau du vaste corps de la terre, celui qui met en œuvre le calcul de la technique industrialisée, le calcul planétaire et interplanétaire. Si tant est qu'il en soit ainsi, et si une telle situation ne peut demeurer comme elle est, peut-être nous serait-il permis, à la suite des deux questions de Valéry, d'en poser une troisième. Elle ne questionnerait pas en dépassement de l'Europe, mais reviendrait plutôt jusqu'au secret de ce qui lui est source.

28. *Hzw.*, p. 243.

Nous pourrions la formuler ainsi : la Terre du Couchant, en tant qu'elle est ce cap et ce cerveau, ne lui revient-il pas de devenir le pays d'un tel soir que ce soit à partir de lui seulement que puisse se préparer, pour le destin du monde, l'éclosion d'un autre matin ? »

Une telle éclosion aurait ainsi pour origine l'ἀλήθεια des Grecs, autrement dit la clairière de l'être, telle qu'à son heure elle s'ouvrit insolitement dans l'étant. N'est-ce pas à elle qu'Héraclite pensait quand, au matin de la pensée, il disait de celle qu'il nommait φύσις : φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ — rien n'est plus propre à l'éclosion que le retrait ? Un tel retrait, pensé comme le trait le plus propre de l'éclosion, est l'énigme de la lumière qui nous visite encore. La penser seulement comme lumière, c'est-à-dire sans égard au retrait qui la porte, autrement dit la penser métaphysiquement, n'est-ce pas déjà *décliner* ? Qu'est-ce donc que la métaphysique ? C'est à cette question que répondait encore, sans la poser, Heidegger, le jour de son soixante-dixième anniversaire, quand, avançant toujours sur son chemin de Cézanne, il disait à ceux qui ce jour lui furent proches : « Il appartient aux secrets de la vie comme à ceux de la pensée humaine que la lumière, que son rayon, celui où, d'habitude, nous voyons toutes choses, ne soit vu en lui-même que rarement, qu'il ne soit vu qu'à peine, et, pour le dire tout net, très tard. »

HEIDEGGER ET LA QUESTION DE L'HISTOIRE

Commençons par la fin, c'est-à-dire par la philosophie de Nietzsche. Philosopher, nous dit Nietzsche, est se représenter les choses à partir de la corrélation en elles de la volonté de puissance et de l'éternel retour de l'identique. A qui voudrait-il le faire croire ? Pour ce que Hegel nomme le *gesunder Menschenverstand*, la « jugeotte de tout un chacun », l'interprétation comme volonté de puissance de l'« essence la plus intime de l'être » est tout simplement une horreur. Quant à l'éternel retour de l'identique, c'est, sinon une horreur, du moins une chimère, « un grimaçant mystère de déraison que s'invente à lui-même le Nietzsche de la fin », disait l'éminent critique Ernst Bertram. Accouplant ainsi une horreur à une chimère, Nietzsche est bien le « fumeux Nietzsche » qu'il sera pour Alain. Sans doute faut-il être Heidegger pour prendre au sérieux la prétendue « métaphysique » de Nietzsche, jusqu'à voir en lui le « dernier philosophe ».

Mais alors, pour l'inquiétant personnage que serait par là Heidegger, la philosophie elle-même est finie ? Bien sûr. Il ne suffit pas que certains continuent à se prétendre philosophes pour que la philosophie continue d'exister. Autant se prétendre comte de Toulouse, roi de Provence, ou Grec d'avant Socrate. Les prétendus philosophes d'aujourd'hui sont en réalité des inventeurs de pierre philosophale et des pétitionnaires. Ils parlent d'autant plus qu'ils n'ont plus rien à dire. Mais de quoi parlent-ils ? De la science, bien sûr. A moins que ce ne soit de la religion. Kierkegaard d'un côté, Marx et Freud de l'autre, la « révolution », sexuelle ou non, brochant sur le tout. Kierkegaard cependant n'est nullement un philosophe, mais, comme il le déclare lui-même,

un « auteur religieux ». Marx n'est pas plus philosophe que Kierkegaard : son affaire est d'être le théoricien d'une révolution enfin scientifique dont le premier point sera la réalisation méthodique de la dictature du prolétariat. Quant à Freud, il est bien plutôt, dans le goût de Pasteur, un « bienfaiteur de l'humanité ». Platon et Aristote, Descartes et Leibniz, Kant et Hegel, Nietzsche et Husserl ne sont ni de tels révolutionnaires ni de tels bienfaiteurs. Encore moins des « auteurs religieux ». Sans doute ne sont-ils pas des philosophes, si du moins la philosophie est ce que les « philosophes » d'aujourd'hui prétendent qu'elle est.

Si la philosophie n'existe plus, resterait donc, faute de mieux, à en écrire l'histoire, comme on peut écrire celle de la guerre de Cent Ans ou de la Troisième République. A quoi se consacre toute une autre race d'« horribles travailleurs ». Ils nous apprennent par exemple que pour Descartes « la volonté s'étend plus loin que l'entendement » tandis que pour Spinoza les deux sont « une seule et même chose ». Faut-il donc être cartésien ou spinoziste ? De même pour Kant *phénomène* et *chose en soi* font deux, tandis que pour Leibniz le phénomène est un *avant-goût* de la chose en soi. Faut-il donc être leibnizien ou kantien ? Ou avec Hegel dialecticien ? Le mieux ne serait-il pas de prendre un peu partout un peu de tout ? Et chaque philosophe ne se composerait-il pas à lui-même sa petite symphonie individuelle, comme « symphonie pour un homme seul » ? Et puis n'y a-t-il pas aussi les Présocratiques ? N'est-il pas exaltant d'être présocratique, c'est-à-dire, paraît-il, « entre les choses et les mots » ? Aujourd'hui, nous sommes beaucoup trop scrupuleux dans l'emploi des mots et beaucoup trop axés sur l'objectivité des choses. Revenons-en donc à des rythmes plus sauvages. Plus cannibales, disait Darius Milhaud à propos d'Eschyle traduit par Claudel, autre cannibale. Un peu de tam-tam n'a jamais fait de mal à personne.

Ainsi va le monde, à qui, dit Nietzsche, la philosophie a quand même « maintenu à travers les siècles sa *ligne de faite spirituelle* ». Au point d'avoir été dans son histoire, avait déjà dit Hegel, « l'élément le plus intérieur de l'histoire universelle ». Ce que nous disent Hegel et Nietzsche aurait-il du sens ? Mais alors en quel sens du mot *histoire* ? Au sens de Hegel ou au sens de Nietzsche ? Ou encore en un autre sens que ni l'un ni l'autre n'avait pressenti, bien qu'à leur insu ils en aient peut-être eux-mêmes vécu ?

Mais avant même de nous interroger sur le sens du mot *histoire*, une question se pose : de quoi donc la philosophie est-elle histoire ? Quelle est l'énigme qu'elle n'a cessé de développer historiquement ? Heidegger nous dit un peu brutalement : « L'énigme nous est depuis longtemps parlante dans la nomi-

nation de l'être¹. » Aujourd'hui l'être ne nous est plus grand-chose. Il se réduit, comme chacun sait, à un verbe auxiliaire et finalement à une copule qui se place dans la proposition entre le sujet et le prédicat. Mais n'est-ce pas précisément cette réduction de l'être à la copule de la proposition qui doit nous devenir digne de question ? N'est-elle pas en effet l'ultime épisode d'une certaine « bataille de géants au sujet de l'être », celle que Platon évoque dans le *Sophiste* ? C'est également dans le *Sophiste* de Platon que l'on peut lire ces lignes que Heidegger place en épigraphe à *Sein und Zeit* : « Ce que vous voulez dire quand vous faites sonner le mot être, il est clair que vous le savez depuis longtemps ; nous aussi croyions jusqu'ici le savoir, mais nous voilà maintenant à court. »

La philosophie dans son histoire aurait-elle donc essentiellement consisté en ceci : *am Rätsel des Seins dichten*² ? A prêter l'oreille à l'énigme de l'être pour n'être attentif qu'à sa dictée ? L'histoire de la philosophie serait donc la dictée de l'être ? Non bien sûr au sens où l'être nous aurait d'abord préparé un texte qu'il aurait ensuite interminablement dicté à Platon, puis à Descartes, puis à Kant, puis à Hegel, puis à Nietzsche. La dictée de l'être, c'est bien plutôt la transformation du texte lui-même en un autre, puis un autre, mais de telle sorte que l'unique sujet de la dictée soit la même chose toujours autre de l'être lui-même. C'est l'être lui-même qui s'est dicté à Platon comme εἶδος, à Aristote comme ἐνέργεια, à Descartes comme *je suis*, à Kant comme *synthèse*, à Hegel comme *dialectique* et à Nietzsche dans la corrélation de la volonté de puissance et de l'éternel retour de l'identique. C'est non moins lui qui, après Aristote, s'était dicté dans la distinction scolastique de l'essence et de l'existence, ces deux *modi essendi* n'étant quand même pas tombés du ciel. C'est lui enfin qui se dicte dans la copule du jugement, quand je dis par exemple de la terre qu'elle *est* ronde, qu'il faut qu'une porte *soit* ouverte ou fermée, ou, avec Don Juan, « que deux et deux *sont* quatre et que quatre et quatre *sont* huit ».

Mais quand une telle dictée a-t-elle commencé ? Elle a commencé en Grèce au virage du VI^e au V^e siècle, quand la parole de l'être, au lieu de rester une simple parole parmi d'autres, devint pour quelques-uns la parole des paroles. Nous en avons un document en forme dans le fragment II du poème de Parménide :

Allons, je vais te dire, et toi, sois le gardien de la parole entendue,
Quels chemins et pas plus sont à penser pour la recherche.

1. *V. u. A.*, p. 229.

2. *Hzw.*, p. 343.

Le premier des chemins montre « qu'il est », sans qu'aucun interdit puisse porter sur « être ».

Aie confiance en ce chemin, fidèle qu'il demeure à l'Ouvert-sans-retrait.

Quant à l'autre, à savoir qu' « il n'est pas », et même que dûment règne sur l'être l'interdit,

Sur ce sentier, je t'en avise, aucun pas ne saurait s'assurer,

Car il est exclu que tu puisses savoir le non-être, lui qui ne mène à rien, et que le dise ta parole.

Ces quelques vers de Parménide, aussi dessinés qu'au flanc d'une amphore le face à face grec de l'homme et du dieu, une manie d'érudition consiste à les rapprocher d'autres paroles issues de l'Inde ou de la Chine, pour montrer sans doute que ce que nous dit Parménide n'a rien d'original. De tels rapprochements demeurent cependant superficiels. Ce n'est en effet qu'à la faveur de traductions qu'il leur arrive de nous surprendre, et non grâce au contact direct d'un texte. Mais surtout deux points sont hors de doute :

1) Aucune autre parole que la parole grecque n'a nulle part ouvert l'issue, pendant plus de deux millénaires, à une histoire de la philosophie, d'un bout à l'autre de laquelle les thèses initialement fondatrices demeurent pourtant si présentes qu'il est permis de dire de la pensée grecque que c'est elle qui porte d'un bout à l'autre cette histoire, quelque riche en métamorphoses qu'elle soit. Quand Hegel au siècle dernier déclarera dans son cours d'*Histoire de la philosophie* : « Il n'est aucune des propositions d'Héraclite à laquelle je n'aie fait accueil dans ma *Logique* », il ne fera qu'attester à sa façon une appartenance qu'il exprime ailleurs en disant : « Avec les Grecs, nous nous sentons tout aussitôt chez nous. »

2) Aucune autre langue que la langue grecque ne comporte un verbe être dont la conjugaison est si pure qu'elle reste d'un bout à l'autre fidèle à la même racine. Les autres langues indo-européennes ont certes, à la différence du chinois par exemple, un verbe être, mais sa conjugaison se réfère à une autre racine que la racine *es*, à savoir la racine *bbû* qui, en grec, donne un tout autre verbe qu'être (εἶναι), à savoir φῦειν. Ce sera le cas du latin. *Esse* et *sum* sont bien de la racine *es*, mais *fui* est de la racine *bbû*, comme *being* en anglais et *ich bin* en allemand. Quant au français, il ajoute encore une troisième racine. *J'étais*, dit-il, qui est la traduction de *stabam*, comme *étant* est celle de *stans*. La langue grecque et elle seule est donc électivement la langue de l'être, comme si l'être lui-même l'avait requise pour qu'il soit dans le monde parlé de lui au moins une fois en toute pureté.

A quoi nous ajouterons une troisième merveille. Toute conjugaison comporte comme on sait des modes et des temps. Les

modes sont l'indicatif, le subjonctif, l'infinitif, le participe, l'impératif, et les temps sont le présent, le passé et le futur. Or le mode selon lequel le grec nomme généralement l'être n'est pas comme pour nous le mode infinitif, mais le mode participe, lui-même entendu au présent. Le grec ne dit pas : l'être. Il dit plutôt : l'étant. Cette particularité de la langue grecque mérite à son tour d'être méditée. La grammaire a coutume de distinguer des noms et des verbes. Le nom signifie, comme on sait, une personne, un animal ou une chose, qu'il soit nom propre ou nom commun. Le verbe au contraire caractérise l'action, l'état, la manière d'être de ce que désigne le nom qui en est le sujet. Or, dans le mode participe, le nom et le verbe sont là tous les deux. Par exemple les *habitants* d'une ville sont tous ceux qui *l'habitent*. Mais ils ne sont nommés ainsi que dans la mesure où leur état le plus propre est de *l'habiter*, ce qui est une manière d'être, et non pas une personne, encore moins un animal ou une chose. Le participe est ainsi une participation mutuelle du nominal et du verbal. Qui parle au participe regarde à la fois des deux côtés : celui du verbe qui est unique, et celui de tous les sujets, aussi divers qu'ils soient, que ce verbe peut comporter, ces sujets à leur tour n'étant considérés que dans l'optique du verbe.

Ceux qui se plaisent à nommer l'être par son participe, à savoir les philosophes grecs, se le représentent donc à la fois comme un et plusieurs, mais de telle sorte que ce plusieurs ne soit à son tour que l'autre versant d'une singularité qui, de son côté, n'est là que pour la diversité de tout ce qui se réclame d'elle. Ce qui nous frappe d'abord, c'est, bien sûr, le divers, mais s'il nous frappe, c'est dans son rapport à l'unique. L'étant, c'est donc à la fois *tous* les étants et la *singularité* d'être, en tant que celle-ci rassemble ceux-là et que ceux-là ne regardent qu'à celle-ci. C'est pourquoi, ce que Parménide nommera *étant*, Héraclite le nommait $\epsilon\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$: Un-Tout. Une telle pensée nous est aujourd'hui presque impensable. Quand nous lisons Héraclite, il nous est bien difficile de ne pas entendre l'Un dont il parle comme l'un de ceux dont l'ensemble constitue le tout et qui serait le premier d'entre eux, celui qui est à leur tête, leur chef. La religion chrétienne qui nous est devenue habitude, même si nous ne sommes ni pratiquants ni même croyants, nous a beaucoup aidés à nous dépayser du grec, en nous rendant les zélotes d'un Dieu à qui revient le droit à la première place et la première part. Mais l'Un d'Héraclite et le Dieu de la Bible font deux. Le Dieu de la Bible est *le* suprêmement étant. L'Un d'Héraclite n'est pas un étant que l'on puisse faire apparaître dans un décompte. Il est donc en ce sens non-étant. Un rien, pourrait-on dire. Mais, sans ce rien, pas de tout. Ainsi pensaient

ces φιλομέτοχοι, ces « amateurs du participe » que furent les anciens Grecs.

Heidegger le répète bien souvent : la singularité de la pensée grecque est de s'ouvrir jusqu'à l'insolite à ce que, un an après *Sein und Zeit*, il propose de nommer : la différence de l'être et de l'étant, telle qu'elle se manifeste dans le participe où parle la différence du nominal et du verbal. Méditons ce mot : différence. Il est la transposition presque littérale du grec διαφορά. Φορά vient du verbe φέρω qui, en grec, puis en latin (*fero*), signifie porter. Une plante crucifère est une plante qui porte des fleurs en forme de croix, comme par exemple la giroflée. La différence est donc portante. Mais que porte-t-elle ? Ce qui, dans le mot différence, précède *-férance*, à savoir ce qu'indique la particule *di-* (διά). Cette particule indique un écart au sens de l'ouverture d'un entre-deux. Les extrêmes du diamètre sont le plus grand écart possible pour deux points pris sur un cercle. La dif-férence porte en déportant l'une de l'autre deux natures d'abord indistinctes. Mais ce déport n'est pas une dislocation. Il rapporte au contraire l'un à l'autre les deux côtés qu'il écarte l'un de l'autre. C'est pourquoi Héraclite disait de ceux qu'il n'aimait guère : « Ils ne savent pas que c'est en différant qu'il est d'accord avec lui-même. » Mais qui ? Qui, sinon l'Un-Tout où, sans l'Un, pas de Tout, bien que l'Un ne soit rien — du Tout. C'est ainsi pour un Grec qu'une statue par exemple était belle : en tant qu'elle diffère unitivement. Non en tant qu'elle diffère d'une autre, mais en tant qu'elle est en elle-même différence, comme l'Apollon du fronton d'Olympie ou l'Athéna pensive du musée de l'Acropole. La différence de l'être et de l'étant ne consiste pas à mettre d'un côté l'être et de l'autre l'étant, au sens où Charlemagne, dit-on, mettait à sa droite les bons enfants et à sa gauche les mauvais sujets, mais à les ajointer d'autant mieux qu'ils ont cessé de se confondre. Le nom héraclitéen de la différence ainsi entendue était : ἀρμονία. Disons : ajointement. Héraclite allait jusqu'à dire : « L'ajointement inapparent l'emporte sur celui qui s'expose au grand jour. » Mais qu'entendait-il par ajointement inapparent sinon l'Un-Tout, autrement dit la différence de l'être et de l'étant à quoi, avec toute notre dévotion et même toute notre science, nous sommes aujourd'hui si indifférents ?

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

Ainsi nous parle Hölderlin. Et en écho Nietzsche : « Notre siècle est un siècle d'excitation, et c'est pourquoi il n'est pas un

siècle de passion ; s'il ne cesse de s'échauffer, c'est parce qu'il sent bien que la chaleur lui manque — tout au fond, le froid est de glace³. »

L'ajointement inapparent qu'est la différence ou la disjonction unitive de l'être et de l'étant, Héraclite le nomme aussi *κόσμος*. Non pas le monde, mais la beauté du monde, le trésor secret qu'il recèle et par lequel il brille. A qui n'a de regard que pour l'étant, rien ne brille. Tout au plus les choses sont-elles favorables ou importunes, utiles ou nuisibles, praticables ou sans issue, ce qui est bien, si l'on veut, briller, mais petitement. Si en revanche le regard ose aller jusqu'à l'être, alors s'allume partout une identité en elle-même contrastante comme celle de l'arc qui ne propulse la flèche que par le retrait inverse de sa corde, ou de la lyre qui ne résonne qu'en vibrant. Même les dieux ne brillent que par le jeu inapparent d'un tel contraste qui les rassemble disjonctivement : « Si ce n'était pour Dionysos qu'ils forment leur cortège en chantant l'hymne phallique, ils ne pourraient s'y prendre avec plus d'impudeur ; mais ils sont le même, Hadès et Dionysos à qui va leur délire quand bat son plein la fête du pressoir » (fr. 15). Hadès et Dionysos, la mort et la vie, ne sont ainsi que l'un pour l'autre et l'un par l'autre. Tel est tout aussi bien le rapport, lui-même inapparent, de l'humain au divin : « Immortels mortels mortels immortels, vivant la mort, mourant la vie, les uns des autres » (fr. 62). Cette prière d'Héraclite qui ne demande rien, mais qui énigmatiquement fait signe vers ce qui ne s'ajoute à lui-même qu'en différant, peut-être est-elle un acquiescement plus essentiel que toute imprécation ou dépréciation, et dès lors une paix plus sereine. Ainsi soit-il : c'est ce que nous dit le *κόσμος* d'Héraclite, non pas celui des cosmocrates qui arrivent à l'heure dans la grisaille blanchâtre de la lune, mais le pays de l'être comme demeure commune des hommes et des dieux, lieu unique et panique où ils ne sont à distance les uns des autres que les uns pour les autres. A nous d'en faire l'apprentissage à partir de ce qui est le plus essentiellement confié à notre endurance. Τῷ πάθει μάθος, disait Eschyle : « l'apprentissage est dans l'épreuve ». Nous pouvons ajouter : dans le πάθος, l'épreuve que nous est dès longtemps la différence de l'être et de l'étant.

Si nous sommes aujourd'hui apathiques à la différence, autrement dit in-différents, c'est que l'étant, depuis longtemps, a pris le pas sur l'être. Nous sommes les hommes de l'étant et même du suprêmement étant, qu'il nous soit un Dieu créateur du ciel et de la terre ou qu'il soit sur la terre l'homme, tel qu'il se

3. *Werke*, éd. Kröner, t. XII, 2^e partie, § 600.

donne pour tâche exclusive de la dominer planétairement. La domination de l'étant par l'étant nommé homme, même quand elle prend la figure du « communisme athée », ne fait pas trop mauvais ménage avec ce contre quoi il lui arrive pourtant de s'insurger à l'occasion, à savoir l'interprétation du suprêmement étant comme un Dieu créateur. Idéalisme et matérialisme ne sont que des querelles de ménage au sein d'une commune entreprise qui ne fait question pour personne. Descartes s'y empresse au nom d'un Dieu non-trompeur, cette réduction du Dieu biblique suffisant aux besoins de la cause, Kant au nom de la pensée humaine — « L'homme pense, donc je suis », dit, selon Valéry, l'univers — et Marx au nom du primat de la praxis sur la théorie, qui ne serait jamais qu'un prélude à la praxis, prélude issu de la praxis elle-même. Mais dans le fond tout le monde est d'accord, à ceci près que si les Russes étaient arrivés les premiers sur la lune, ils y auraient laissé non pas la traduction anglaise de la Bible, mais une édition complète du *Capital*, qui est leur Bible à eux. D'autres y auraient déposé le *Discours de la méthode* ou la *Critique de la raison pure*. Mais ce ne sont là que des nuances. Ce qui compte, c'est la conquête du « cosmos », dont la course à la lune ne fut qu'un aspect et relativement à quoi tout le reste n'est qu'alibi.

Le premier à s'être avisé qu'en climat moderne religions et philosophies n'avaient qu'une valeur d'alibi relativement à une tâche beaucoup plus instante est Nietzsche. Cette tâche, il la proclame comme le véritable sujet de l'histoire qu'il lui revient d'écrire, et qui est, nous dit-il, celle des deux siècles à venir. « Un tel avenir parle déjà par des centaines de signes, un tel destin s'annonce de partout⁴. » Mais lequel ? « La tâche de gouverner la terre va nous échoir (...). Il appartient à la *virilité* de l'homme de ne pas se laisser abuser par des considérations *humanitaires* : disposons-nous bien plutôt à remplir strictement notre mesure, en aspirant à la plus grande mesure de puissance sur les choses⁵. » L'unique question qui se dérobe sous diverses façades idéologiques est donc : comment l'humanité peut-elle réaliser « la plus grande mesure de puissance sur les choses », autrement dit faire face à la tâche instante du « gouvernement de la terre » ? Lire Nietzsche autrement, c'est le transformer en ce qu'il n'a jamais été. C'est ne pas comprendre que les « nouveaux philosophes » auxquels il en appelle ont pour mission d'inspirer aux hommes ce qui est déjà à ses yeux leur aspiration la plus propre : la domination inconditionnée de l'étant. Mais

4. *Der Wille zur Macht*, préface, § 2.

5. *Werke*, XIV, 2^e partie, § 55.

pourquoi ? Parce que l'essence la plus intime de l'être est la volonté de puissance. C'est donc au nom de l'être que parle Nietzsche, non de l'étant, qui n'est là que comme objet possible de la puissance qui s'exerce sur lui ? Assurément. Mais alors, tout comme Héraclite, Nietzsche parle du sein d'une *différence* de l'être et de l'étant ? Assurément. C'est bien pourquoi Nietzsche est essentiellement un philosophe, c'est-à-dire un de ceux pour qui « c'est en différant de l'étant tel qu'à première vue il nous est manifeste que l'être est plus secrètement d'accord avec lui-même ». Nietzsche pourrait dire comme Héraclite de quiconque n'a pas accès à sa « demeure », autrement dit à sa philosophie : « De ce avec quoi ils sont le plus continuellement en compagnie, l'Un-Tout, c'est de cela qu'ils s'écartent, et c'est pourquoi tout ce à quoi du matin au soir ils se heurtent, cela leur apparaît dans un jour étranger » (fr. 72).

C'est en ce point précis que se dissimule la distance qui sépare de Nietzsche Marx ou Freud. Marx n'est pas un philosophe, mais un homme de science et même un positiviste du savoir scientifique. Sans doute les savants disent les choses autrement qu'elles ne nous apparaissent à première vue. Par exemple, explique Eddington, là où nous voyons une table et une chaise, il y a pour la science deux fourmilières de molécules. De même, dit Freud, là où nous nous sentons angoissés, il y a en réalité un conflit entre le *moi* et le *ça*. Etendez-vous sur mon divan, ajoute au nom de Freud le psychanalyste, et au bout de deux ans ou plus d'horizontalité loquace, vous vous sentirez beaucoup mieux. Freud est donc bien, comme nous le disions plus haut, un bienfaiteur de l'humanité, car qui ne s'assurerait à ce prix de la paix de l'âme ? Il ne suffit cependant pas de dire les choses autrement qu'elles n'apparaissent pour devenir par là même philosophe. Marx et Freud disent bien les choses autrement qu'elles n'apparaissent, mais non pas du sein de la différence de l'être et de l'étant. Il y a là une nuance presque insaisissable. L'insensibilité à une telle nuance est le trait le plus caractéristique de notre temps. Nietzsche avait su s'en aviser. Il écrivait vers 1885 : « Aberration relativement au philosophe : on le confond avec l'homme de science (...). La confusion a été poussée au point de considérer le darwinisme comme une philosophie ⁶. » Au lieu de darwinisme, mettez marxisme, freudisme ou structuralisme, la proposition de Nietzsche garde tout son sens. Il écrivait vers la même époque : « Je ne veux user d'aucune persuasion pour entraîner personne à la philosophie : il est nécessaire, il est peut-être même souhaitable que le philosophe soit une plante

6. *Der Wille zur Macht*, § 422.

rare (...). Qu'il me soit permis de dire que même l'homme de science est foncièrement différent du philosophe. Tout ce que je souhaite, c'est : que la véritable notion du philosophe ne dépérisse pas totalement en Allemagne. Il y a en Allemagne tant de sous-produits en tous genres qui aimeraient cacher leur ratage sous un nom aussi distingué⁷. »

La doctrine de Marx et celle de Freud ne sont évidemment pas des sous-produits. Mais ni Marx ni Freud ne font partie de ces « plantes rares » que Nietzsche désigne sous le nom de philosophes. Ou alors il suffirait à Descartes d'avoir découvert la solution générale du problème de la tangente à une courbe pour être un philosophe. En quoi il est certes un habile géomètre, non un philosophe. Et là, point n'est besoin de persuasion pour entraîner les autres. A peine Descartes avait-il publié sa *Géométrie* que Fermat propose, comme pour le narguer, une autre solution au même problème de la tangente, non moins générale que celle de Descartes, mais encore plus simple. En philosophie, il en va autrement. Heidegger va même jusqu'à dire que toute grande philosophie traverse, sans nullement en être atteinte, toute prise de parti pour ou contre. Descartes n'est pas plus vrai que Platon, ni Hegel que Kant. Mais alors la philosophie est également vraie d'un bout à l'autre de son histoire ? En un sens, oui. Sans doute, tout grand philosophe se sépare de ses devanciers dont il dénonce l'insuffisance, comme quand Descartes dit d'Aristote qu'il parle pour ne rien dire. Mais en réalité aucun des grands philosophes n'a mieux résolu que ses devanciers un problème qui leur aurait à tous préexisté. Il n'a fait que répondre autrement à un même appel que celui auquel d'autres, avant lui, avaient répondu en d'autres guises. C'est ainsi qu'en philosophie ce sont les concepts fondamentaux qui deviennent sans cesse autres et autres. L'illusion est de croire qu'il s'agit des mêmes, plus ou moins exactement définis. Heidegger écrit encore, à propos de la scolastique à laquelle son maître Husserl croyait pouvoir opposer un « refus total », et dont on dit pour le moins qu'elle repose sur une « mésinterprétation » d'Aristote : « Il serait insensé de dire que les théologiens du Moyen Age auraient méseutendu Aristote. Ils l'ont bien plutôt entendu autrement, c'est-à-dire qu'ils ont répondu à une tout autre modalité selon laquelle ils étaient les destinataires de l'être⁸. » On pourrait dire ici, à condition de ne pas aller trop loin, que les philosophes, comme le pressentait Nietzsche, ressemblent davantage à des artistes qu'à des savants. Il ne vient à l'idée de personne de

7. *Id.*, § 420.

8. *S. G.*, p. 136.

prétendre que la poésie de Shakespeare serait en progrès sur celle d'Eschyle, ou la peinture de Cézanne sur celle de Raphaël. Il est non moins absurde de dire de la philosophie moderne qu'elle est plus rigoureuse que celle de Platon. Il est au contraire certain que la mathématique de Newton et celle de Leibniz dépassent amplement celle de Descartes, comme la physique de Pascal, sur quelques points au moins, celle de Galilée. Il est non moins certain que Descartes physicien, mais non pas philosophe, a commis une erreur « mémorable », dira Leibniz, quant à la mesure de la force des corps en mouvement.

En d'autres termes, Aristote n'a jamais réfuté Platon. Il a bien plutôt donné du platonisme une interprétation plus ample et plus féconde, et pour tout dire véritablement créatrice. Le platonisme est le fond de l'aristotélisme, comme le cartésianisme est le fond des philosophies de Leibniz, de Kant, de Hegel et même de Nietzsche. Descartes a certes cru réfuter Aristote. De même Nietzsche a réfuté sa caricature du cartésianisme. Mais, dit Heidegger : « Si grande que soit la distance qui sépare Nietzsche de Descartes, et si résolument que Nietzsche souligne cette distance, il n'en est pas moins tout proche de Descartes en ce qui concerne l'essentiel⁹. » La situation, répétons-le, n'est pas du tout la même dans les sciences. Descartes a bel et bien réfuté en mathématiques l'hétérogénéité de l'algèbre et de la géométrie, comme Pascal, en physique, le principe de l'horreur du vide. De même Harvey, en biologie, le préformationnisme, comme Pasteur l'idée que la génération spontanée était un phénomène courant. De même, en chimie, Lavoisier a démontré que l'eau n'était pas un corps simple. D'où le pathétique très spécial du progrès scientifique, autrement dit la facilité avec laquelle une théorie devient périmée et pour ainsi dire se démode. La science est, comme la mode, un domaine où il y a perpétuellement du nouveau. Elle va même plus vite que la mode, puisqu'il suffit aujourd'hui d'avoir pris un mois de vacances pour être obligé, paraît-il, de se « recycler ». Cela ne veut pas dire que, contrairement aux sciences, la philosophie soit restée sur place. Elle n'a cessé au contraire d'être métamorphose. Mais le rythme de son changement a été aussi lent qu'est précipité celui des découvertes scientifiques. Il ne fait qu'un avec l'apparente stagnation de ce que Hegel appelait : les époques du monde. Hegel en comptait quatre. Heidegger n'en discerne que trois : la Grèce, le Moyen Âge, les Temps modernes. Chaque époque a ses philosophes, dont l'un est pour les autres celui auquel ils se rattachent tous comme à leur devancier. Platon dans le monde grec, saint Augus-

9. N., I, 175.

tin au seuil du Moyen Age, et à l'orée des Temps modernes Descartes. Platon est le fondateur de la philosophie, dont il a vraisemblablement créé même le nom. Saint Augustin répond magistralement, au beau milieu du monde romain, à l'extrême collision de la philosophie dont la naissance est grecque et du christianisme qui vient d'ailleurs. Enfin, la philosophie de Descartes est l'origine radicale de la philosophie moderne, comme le reconnaît même Pascal qui n'est pourtant pas tendre pour lui et comme le proclamera, voici cent cinquante ans, Hegel disant : « Descartes est un héros. »

Mais, si les époques du monde qui sont les saisons de la philosophie ne dépassent pas un très petit nombre, le passage reste énigmatique qui nous conduit de l'une à l'autre, car il est passage d'un monde à un autre. La philosophie médiévale est en ce sens aussi dissemblable de la philosophie antique qu'une cathédrale gothique d'un temple grec, la philosophie moderne étant à son tour à celles qui l'ont précédée ce qu'est au temple ou à la cathédrale la tour Eiffel ou le système des pavillons de Baltard. Comment donc la philosophie, comme l'architecture, a-t-elle bien pu produire en son temps des œuvres aussi disparates ? L'énigme est la même dans l'un et l'autre cas, car il ne s'agit pas de fantaisie individuelle mais, disait Hegel, de l'« esprit du monde ». C'est la même architecture comme c'est la même philosophie qui, à diverses reprises, nous est dissemblablement présente. Comment donc le Même a-t-il bien pu développer une telle puissance de métamorphose ?

Pour escamoter la difficulté, ce ne sont pas les explications qui manquent. Elles reviennent généralement à choisir dans l'histoire de la philosophie un moment que l'on transpose en moment décisif, et à partir duquel tout le reste est réparti selon deux volets : avant et après. Pour M. Gilson, c'est saint Thomas qui est le centre de l'histoire. Avant lui ce n'est pas encore le thomisme, et après lui tout dégénère du thomisme. Pour M. Alquié, c'est plutôt Descartes qui vient au centre. Avant Descartes l'essentiel fait encore défaut. Après Descartes tout va à peu près bien jusqu'à Kant. Mais, dès Hegel, tout se détraque. Quant à Nietzsche, n'en parlons pas : il était fou. Pour d'autres enfin, c'est Hegel, à moins que ce ne soit Nietzsche qui devienne le centre de tout. Mais les simplificateurs les plus résolus sont ici les marxistes. Cette fois, la recette fait merveille. On commence par liquider, tout au long d'un peu plus de deux millénaires, et la philosophie et l'énigme de son histoire, en professant que les prétendues philosophies, de Platon à Hegel et au-delà, n'auraient jamais été qu'autant de reflets idéologiques de la praxis, c'est-à-dire du degré de développement des forces productives à travers son nécessaire accompagnement social, la lutte des classes,

dans laquelle les « idéologies » ne seraient là que pour exprimer métaphoriquement le point de vue de la classe dominante. Par exemple le platonisme, tel que l'entend Marx, se réduit dans son fond à « l'idéalisation athénienne du régime égyptien des castes », comme la *Critique de la raison pure* ne fait à son tour qu'exprimer, à travers bien sûr le prisme kantien, donc dans l'équivoque, les aspirations à la fois progressistes et rétrogrades de la bourgeoisie prussienne à la fin du XVIII^e siècle. Une telle phobo-sophie, ou mieux sopho-phobie, travestie en philosophie, est certes séduisante. Elle a le charme irrésistible des « procès de tendances » qui sont l'occasion idéale de substituer au sérieux de la chose, toujours difficile à aborder de front, une interprétation qui l'aborde de biais, sans autre but que de démystifier, comme il est aujourd'hui de mode, les œuvres des grands penseurs, en décoquant comme rétrograde le message prétendument théorique dont ils sont les émetteurs plus ou moins conscients. Etudier la philosophie comme philosophie ? Autant prendre au sérieux la cathédrale de Chartres dont on sait bien que, du point de vue de la praxis, elle n'est qu'un local destiné à parquer, en vue d'une mystification collective, des masses fanatisées pour les y enivrer d'encens, de musique et de jeux de lumière, ce qui a l'avantage pratique de les détourner, au moins un temps, de ce que leur praxis finira bien quand même par réaliser, à savoir l'expropriation de leurs expropriateurs :

La maison est à moi, c'est à vous d'en sortir.

C'est alors, comme on dit, une révolution, qui est, pour Marx, le *nec plus ultra* de la praxis, dans la mesure où la praxis révolutionnaire arrache la théorie à ses mythes pour la ramener à ce qu'il lui revient d'être, à savoir la lumière qu'engendre la praxis pour s'éclairer elle-même comme praxis.

Revenons cependant à la question des époques du monde dont nous avons dit qu'elles étaient les « saisons » de la philosophie. Elles se déterminent, dit Heidegger, « par les modalités selon lesquelles l'être se destine à l'homme ». Dans la philosophie médiévale par exemple, la qualité la plus éminente de l'être est la causalité. Il en sera encore de même avec Kant, pour qui la « clef de voûte » de tout le système de la raison pure repose dans l'interprétation causale de la liberté. Une telle interprétation est déjà, en un sens, acquise dès la philosophie d'Aristote. On peut dire qu'avec lui elle se substitue décidément à l'a-causalité de la corrélation unitive de tous les contrastes de l'étant dans son être, au sens où pour Héraclite l'été par exemple est l'hiver du Même, bien que celui-ci ne soit ni l'un ni l'autre. Mais, dans le monde d'Aristote, la causalité n'a pas encore le caractère de

l'efficience qui sera au contraire au Moyen Age l'essence même de la causalité. Interprétée comme efficience, la causalité devient essentiellement puissance, et elle est portée à son comble en un Dieu interprété à son tour comme Tout-Puissant. Il n'en fallait pas moins en effet pour qu'il soit à partir du rien le créateur d'un monde, comme nous le savons par la Bible. La question des questions devient dès lors : comment Dieu doit-il être conçu en lui-même, c'est-à-dire avant même la création du monde, pour qu'il puisse être celui que la Bible nous dit qu'il est, à savoir le Créateur du ciel et de la terre ? La Bible sur ce point est muette, car ce ne sont pas les Hébreux, mais les Grecs, qui entendent la création comme *ποίησις* (production), où *ποιεῖν* (produire) signifie « conduire ultérieurement jusqu'à l'être ce qui antérieurement n'était pas¹⁰ ». C'est seulement de cette interprétation proprement grecque de la création dans la langue de l'être, à savoir le grec, interprétation à laquelle fait écho le latin de saint Thomas, que sort la question de l'être de Dieu qui avant même la création doit être déjà déterminé de telle sorte qu'il puisse être aussi un Dieu créateur. Pour « conduire des effets jusqu'à l'être¹¹ », il faut en effet d'abord être, mais pour les y conduire *de nihilo* (οὐκ ἐξ ὄντων) et non pas seulement *ex materia præjacenti*, il faut qu'un tel être soit souverainement être sans aucun mélange du rien. Le mélange du rien et de l'être, saint Augustin le voyait s'annoncer dans le changement. Qu'est-ce en effet que changer sinon, pour quelque chose, devenir le rien de ce qu'il était d'abord ? C'est pourquoi selon saint Augustin la qualité maîtresse de Dieu est d'être hors changement : *incommutabilis*. Mais, selon saint Thomas, le non-changement ne suffit pas à déterminer l'être de Dieu. Il n'est lui-même qu'une conséquence d'une nature plus essentielle. S'aidant d'une distinction d'Aristote encore inconnue, semble-t-il, à saint Augustin, saint Thomas se représente *esse* comme *actus essendi*, *actus* par opposition à ce qui n'est que *potentia*, et donc a besoin d'autre chose pour être actualisé. Dès lors, Dieu lui apparaît philosophiquement comme *actus purus essendi*. Pur, c'est-à-dire sans aucun mélange de rien qui soit seulement puissance. Le privilège de l'*actus purus essendi* est de prévaloir sur le rien, de telle sorte que non seulement il le tienne de toute éternité à distance de lui, mais aussi qu'il puisse le forcer à être. C'est ainsi qu'à la lumière d'Aristote mieux connu le Dieu de la Bible s'éclaire dans son être au-delà de ce qu'avait pu en comprendre saint Augustin. L'efficience de Dieu dans sa *ποίησις* ne relève pas

10. Platon, *Sophiste*, 219 b.

11. *Contra Gentiles*, II, 6.

simplement de l'incommutabilité divine, elle s'enracine plus essentiellement en Dieu comme *actus purus essendi*.

Tout cela est apparemment très clair, mais aussi très étrange. La création *ex nihilo* suppose en effet que le Dieu créateur puisse prendre pour objet le rien et dès lors en savoir quelque chose, donc pouvoir se rapporter à lui en quelque façon. Rien n'eût été pour la pensée grecque plus stupéfiant. Le suprêmement étant n'a aux yeux d'Aristote rigoureusement rien à savoir de ce qui est au-dessous de lui. Si celui-ci est bien dans son être par celui-là, il est foncièrement inconnu de lui. Car « il y a des choses qu'il est mieux de ne pas voir que de voir ». A plus forte raison Dieu est sans aucun rapport possible avec le rien, le rien étant lui-même encore bien au-dessous de ce que Dieu n'a pas à connaître, fût-ce la majesté de la révolution des astres et la merveille de la φύσις. C'est pourquoi Aristote, exceptant de Dieu toute action (πράττειν) et bien davantage toute production (ποιεῖν), en exceptait d'autant plus toute possibilité de création *ex nihilo*. Car du rien, même pour Dieu, il n'y a rien à connaître et nulle parole n'en dira jamais rien¹². Ainsi la scolastique ne se sert de la pensée grecque qu'en omettant ce qui rendrait impossible toute scolastique, grâce à un tri dont l'origine est biblique et non philosophique. Un tel éclectisme est à coup sûr la force mais aussi la faiblesse de la scolastique.

La scolastique est ainsi l'apologie dans l'être de la causalité, la causalité étant à son tour entendue comme efficence, ce qu'au grand jamais elle ne fut pour Aristote. Non que la causalité efficiente soit le dernier mot de l'être. Le dernier mot de l'être est l'actualité. Mais l'actualité n'est là qu'à dessein de la causalité comme efficence. On peut même dire qu'elle s'éclaire elle-même à partir de la causalité dans la mesure où le dernier mot de l'actualité est à son tour l'aseité. Sans doute l'aseité est-elle plus haute que toute causalité, mais son nom même la causalise en quelque sorte, vu qu'elle est le statut de *la se*, symétrique de *ab alio*, où l'essentiel reste dans les deux cas la préposition *ab* qui indique l'origine. C'est pourquoi l'interprétation cartésienne de l'aseité comme causalité de soi ou *causa sui* n'est pas extérieure à l'esprit du thomisme, même si elle en contredit la lettre. Aux yeux de Descartes la causalité comme efficence est le fond même de l'existence, qui est de son côté le nom le plus propre de l'être. Cette thèse de Descartes sera reçue sans réserve par Spinoza et par Leibniz. Heidegger pourra donc écrire sans nulle exagération à propos de la locution *causa sui* : « Tel est le nom le plus adéquat pour Dieu dans l'optique de la philosophie¹³. »

12. Parménide, fr. II.

13. *I. D.*, p. 70.

Mais le fondement dernier de la philosophie médiévale que nous venons de caractériser comme l'apologie dans l'être de la causalité est moins cependant une telle apologie que l'interprétation scolastique de la vérité. Et c'est sur ce point que diffèrent le plus essentiellement le monde médiéval du monde grec, et le monde moderne du monde médiéval. Qu'est-ce que la vérité ? Cette question n'est pas seulement, comme nous l'apprenons par le quatrième Evangile, la réponse de Pilate à Jésus qui venait de lui dire : « Je suis venu dans le monde pour y être témoin de la vérité. » La question de la vérité est, dans l'histoire de la philosophie, le lieu essentiel de la décision par laquelle se distinguent les époques du monde. Ce n'est pas par hasard que l'essai peut-être le plus audacieux de Heidegger a pour titre : *De l'essence de la vérité*.

Le mot vérité est la transposition directe dans les langues romanes du latin *veritas*. Dans les langues germaniques, les choses sont un peu différentes. Ce que les Français, les Italiens et les Espagnols appellent vérité, les Anglais l'appellent *truth* et les Allemands *Wahrheit*. L'anglais *truth* répond à l'allemand *trauen*, qui évoque essentiellement la confiance. L'allemand *Wahrheit*, bien qu'il ressemble à vérité, ne vient pas cependant du latin. Il faut entendre en lui *wahren*, *webren*, c'est-à-dire protéger ou préserver. Mais ces différences n'empêchent pas que dans tout le monde moderne c'est le latin qui donne le ton. Que signifie donc le latin *veritas* ? En réalité, nul ne le sait. Tout ce qu'on sait, c'est qu'il sera utilisé par les Romains pour traduire le grec ἀλήθεια. Mais, à la différence du latin *veritas*, ἀλήθεια est un mot très parlant. Il n'est pas difficile d'entendre que dans ce mot la particule α- porte sur un radical qui nomme la Αθήη. Le terme est généralement traduit par *oubli*. Mais ce n'est là qu'une partie du sens. Αθήη ne dit pas seulement qu'un souvenir fait défaut, mais que la chose sur laquelle s'étend la Αθήη s'y retire et y demeure en retrait jusqu'à devenir totalement inapparente. Au chant VIII de l'*Odyssée*, le poète emploie sinon le nom du moins le verbe auquel il correspond pour nous dire qu'Ulysse, au milieu des Phéaciens, tandis qu'un aède récite l'*Iliade* qui raconte la mort des héros grecs : ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων (v. 93). On ne peut quand même pas comprendre : « Tous les autres oubliaient qu'Ulysse versait des larmes. » Ce que dit le poète, c'est bien plutôt : « Ulysse versait des larmes, demeurant en cela dérobé à tous les autres. » Dès lors Ulysse pleurant n'est pas vu par les autres. Il demeure en retrait de ce qui se manifeste à leurs yeux. Cela ne veut nullement dire qu'Ulysse cache ses larmes. Ulysse ne cache rien. Il pleure au milieu de tous. Ce sont les autres qui ne le voient pas pleurer. Mais pourquoi ? Le poète ne le dit pas. Peut-être les autres

sont-ils assez captivés par le chant de l'aède pour ne pas voir Ulysse pleurant ? Quoiqu'il en soit, c'est autour de lui comme une zone d'ombre qui le protège si bien qu'à son sujet personne ne se posera aucune question.

« Ulysse demeurait hors de vue tandis qu'il versait des larmes. » Renversons la proposition. Cela donne : Ulysse aux yeux de tous versait ouvertement des larmes. Telle est l'*ἀλήθεια* des Grecs : ce qui se manifeste à découvert pour le regard qui se pose sur lui, comme cette fenêtre quand je me tourne vers elle et à travers la vitre la maison d'en face, le ciel et les nuages. L'*ἀλήθεια* est ainsi l'ouverture même du domaine où tout se montre à découvert. Quand je dis au contraire *vérité*, ce domaine d'ouverture disparaît. Que reste-t-il alors ? L'hypothèse que ce que je me représente en le regardant est bien conforme à la chose regardée. Mais où est au juste la chose ? Le mot *vérité* ne me le dit pas. Il m'assure simplement qu'il y a conformité *entre* ce que je me représente et ce qui est, sans qu'un tel entre-deux, dont l'expérience pour les Grecs venait au contraire au premier plan, soit l'objet d'aucune question. Telle est la définition scolastique de la vérité. Elle est, disait saint Thomas : *adæquatio rei et intellectus* — adéquation de la chose et de la pensée. Le plus extraordinaire est que cette définition qui donne enfin un sens au mot décidément opaque de *vérité* répond en même temps à l'interprétation la plus courante de la vérité. Si en effet je demande à n'importe qui, comme Pilate à Jésus : Qu'est-ce que la vérité ? — ne me répondra-t-il pas tout aussitôt : « Vous êtes dans la vérité quand l'idée ou la représentation que vous vous faites d'une chose correspond exactement à ce que cette chose est en réalité ? »

Mais, une fois cette évidence énoncée, des questions surgissent. Qu'est-ce donc qu'une chose et qu'est-ce que la pensée ? Comment entre chose et pensée peut-il bien y avoir conformité ? Car, chose et pensée, cela fait au total deux choses différentes. La vérité signifie-t-elle d'autre part que c'est la chose qui est d'accord avec la pensée ou la pensée avec la chose ? Saint Thomas répondait : les deux. Tout dépend en effet du point de vue auquel on se place, celui de l'homme ou celui de Dieu. Du point de vue de Dieu, la vérité est la conformité de la chose à la pensée divine. Car rien ne peut être, et à plus forte raison être vrai, si Dieu ne l'a pensé et décidé ainsi. Du point de vue de l'homme, au contraire, la vérité est la conformité de sa pensée à la chose telle qu'elle a été créée conformément à la pensée de Dieu. Mais si par hasard Dieu n'existait pas ou si je ne pouvais savoir s'il existe ? Alors tout s'effondre et il n'y a plus de vérité.

Le plus beau de l'histoire est que les choses se sont exactement passées ainsi. Non pas, bien sûr, au temps de saint Thomas, mais

au sortir du Moyen Age. La littérature française comporte un extraordinaire témoignage de cet effondrement de l'interprétation scolastique de la vérité. Ce sont les *Essais* de Montaigne. Non que Montaigne ait jamais pensé que Dieu n'existait pas. Mais, remarque Montaigne, si Dieu nous a parlé par l'Écriture, c'est exclusivement pour nous enseigner les moyens de notre salut. Il ne nous a jamais rien dit d'autre. Quand donc les hommes se mettent à philosopher ou quand ils se consacrent à des sciences telles que la mathématique ou la physique, que vaut dès lors ce qu'ils prétendent ou présument être vrai ? Autant dire rien du tout. Chacun suit sa fantaisie personnelle, et rien aux yeux de Montaigne n'est plus divertissant que ce naufrage total de la vérité.

Tel est ce que l'on a pu appeler « le moment historique de Montaigne ». Les *Essais* de Montaigne commencent à paraître en 1580. Ils ont de son vivant cinq éditions, dont chacune est augmentée par rapport à la précédente. Montaigne préparait une sixième édition, elle-même encore augmentée, quand il meurt en 1592. Descartes naît quatre ans plus tard. En 1637 — il a quarante et un ans — il publie un ouvrage dont la préface a pour titre : *Discours de la méthode*, ouvrage qu'il nomme parfois : le livre de mes *Essais*. Il ne pouvait mieux dire que c'était sa réponse aux *Essais* de Montaigne, la question fondamentale dont il traite étant la question de la vérité. Comment Descartes va-t-il encore une fois donner un sens au mot de vérité, dans l'oubli radical où il est de la pensée grecque, mais sans en revenir à la scolastique dont les *Essais* de Montaigne ont consacré l'invalidité ?

Montaigne avait fixé dans la révélation divine le lieu unique de la vérité. Nous sommes en effet immédiatement certains d'une telle révélation, c'est-à-dire de l'adéquation de ce dont elle nous avise avec ce qui est, en vertu de la confiance que mérite souverainement celui de qui elle provient. La certitude est ici le reflet direct d'une telle confiance. Bien que la connaissance qu'elle nous donne soit, disait saint Thomas, *de absentibus*¹⁴, nous la professons cependant en toute assurance. Telle est la certitude de la foi comme « pierre de touche des choses non manifestes¹⁵ ». La question qui se pose est dès lors de savoir si, au sujet des choses qui nous sont au contraire manifestement présentes, nous ne pourrions pas avoir autant de certitude sur la base d'une confiance analogue. La question ainsi posée serait résolue si nous pouvions trouver, dans le cas des choses manifestes, à qui nous

14. *Contra Gentiles*, II, 40.

15. *Épître aux Hébreux*, XI, 1.

fier sans réserves, comme nous nous fions sans réserves à la parole de Dieu dans le cas des choses non manifestes. Mais, dit Descartes, ce que nous cherchons ainsi, nous le possédons déjà au plus intime de nous-mêmes. Chacun de nous est en effet au-dedans de lui un *je pense* dont le propre est que, dans la connaissance des choses, c'est souverainement qu'il est en droit de ne se fier qu'à lui-même, ne prenant appui que sur lui. Telle est la première vérité qui se présente naturellement à « quiconque philosophe suivant l'ordre dû », c'est-à-dire suivant l'ordre que le nommé *je pense* se doit à lui-même. C'est ainsi que, jetant ses regards à l'entour¹⁶, mais ne se parlant pour ainsi dire qu'à lui seul¹⁷, il lui appartient de s'annexer d'autres vérités dont il sera aussi certain que de lui-même, aussi longtemps du moins qu'il n'aura pas perdu par lâcheté le droit dont il est investi. Dès lors, le fondement de la vérité n'est plus comme pour la scolastique l'adéquation de la pensée et de la chose, mais la certitude qu'a de lui-même le sujet pensant, quand du moins il s'agit des choses qui nous sont manifestes et non des choses que la seule foi puisse nous révéler.

Une telle suite de pensées que Descartes présente comme allant de soi aurait été pour un homme du Moyen Age aussi dépaysante que stupéfiante pour Platon. Les Grecs voyaient les choses mêmes dans la lumière où elles apparaissent à découvert et où chacune d'elles s'offre dans son visage. L'homme du Moyen Age est d'avance fixé sur l'essentiel par la foi en un Dieu sans laquelle nous serions livrés au risque de nous égarer en vaines controverses. Voici maintenant que Descartes nous ouvre un étrange domaine, domaine pour ainsi dire parallèle à celui de la foi, mais où la pensée est à elle-même le foyer d'une confiance aussi solide que celle qu'inspire au croyant la foi en Dieu. C'est pourquoi le nouveau visage de la vérité est celui de la certitude et non plus de l'adéquation, dont Descartes dit qu'elle n'est qu'une définition nominale de la vérité. Pour Descartes, vérité et certitude sont rigoureusement synonymes. La certitude n'est nullement, comme aux yeux des modernes psychologues, l'appropriation par la pensée d'une vérité présupposée, cette appropriation subjective pouvant à l'occasion faire sienne une erreur au lieu de la vérité. La certitude est l'essence même de la vérité. Un cartésien aussi résolu que Spinoza nous le dit sans ambages et dans le droit fil de Descartes : « Une idée fausse en tant que fausse ne contient aucune certitude. C'est pourquoi, quand nous disons d'un homme qu'il trouve son repos dans le faux et ne conçoit pas de doute à son sujet, nous ne disons pas pour autant

16. *Undique circumspiciens* ; Descartes, *Principes*, I, § 13.

17. *Méditation III*, A. T. VII, 34.

qu'un tel homme soit certain, mais simplement qu'il ne doute pas¹⁸. »

C'est par là que Descartes fonde les Temps modernes. De même que l'homme grec était l'homme de l'ἀλήθεια et l'homme du Moyen Age celui de la vérité comme adéquation, l'homme des Temps modernes est l'homme de la certitude. C'est, nous le savons, en toute certitude qu'il a, voici déjà quelques années, débarqué sur la lune, où il est même arrivé à l'heure. On a écrit de toute part qu'il aurait réalisé par là l'un des plus vieux rêves de l'humanité. Une telle assertion relève du plus mauvais roman. Sans doute les Grecs ont-ils parfois rêvé de s'envoler jusqu'à la lune, mais au sens où leur rêve était que les dieux leur fussent plus immédiatement proches. Προφάνηθ' ὦναξ : sois-nous manifeste, ô dieu, dit le chœur de Sophocle. C'est bien pourquoi le rêve grec n'a rien de commun avec la réalité physico-mathématique que fut le voyage des cosmonautes. Leur rencontre prévue au sol avec la planète nommée lune n'a pas rendu les dieux plus proches. Elle en a bien plutôt constaté le retrait. C'est pourquoi, quand la poésie a prétendu chanter, sinon l'événement de l'année 1969, du moins le modeste prodrome que lui fut antérieurement une malencontreuse tentative d'envol qui n'était encore qu'aéronautique, cela n'a pu donner que du Sully Prudhomme¹⁹. La vraie poésie reste : *Au clair de la lune*, comme on le voit non seulement dans la chanson, mais avec Jodelle, avec Horace, avec Virgile et avant tout avec Sapho, dont il nous reste, parmi quelques autres fragments, les quatre vers que voici :

Les astres, à l'entour de Selana splendide
Retirent à nouveau leur radieux visage
Quand, dans son plein, elle fait le jour
Sur la terre...

Je les ai traduits aussi bien que j'ai pu. Ils sont en grec infiniment plus beaux.

Mais revenons aux Temps modernes. Une illusion tenace et passionnément professée par ceux qui ne sont en effet que des professeurs est qu'avec Descartes la philosophie en reviendrait de la foi chrétienne qui, pour la scolastique, est au centre à l'évidence grecque. Parler ainsi est rêver les yeux ouverts. Sans doute la philosophie de Descartes est-elle apologie de l'évidence, mais l'évidence cartésienne est loin d'être identique à la lumière qui, à l'aube de notre histoire, avait brillé pour les premiers

18. *Ethique*, II, 49, scolie.

19. *Mais la terre suffit à soutenir la base
D'un triangle où l'algèbre a dépassé l'extase.*
(A propos du ballon : le Zénith.)

penseurs. Ce que Descartes nomme évidence est bien la pierre de touche de la vérité, mais du point de vue du *je pense*, lui-même entendu comme l'évidence des évidences, si bien que, nous dit Descartes, nous ne pouvons rien connaître qui « du même coup ne nous conduise encore plus certainement à la connaissance de notre propre pensée ²⁰ ». Si l'évidence est lumière, elle est d'abord celle qu'est à elle-même la confiance en soi du sujet *je pense* qui ne pense que se sachant lui-même penser. C'est là un fondement de la vérité aussi inébranlable que, pour les questions dernières, la foi en Dieu, « pierre de touche des choses non manifestes ». D'un tel fondement, les Grecs ne savaient rigoureusement rien, non parce qu'ils auraient omis de le remarquer, mais parce qu'ils n'auraient rigoureusement rien eu à en faire. Au sens où la peinture de Giotto est complète en elle-même sans avoir rien à faire de la perspective géométrique qui sera au contraire décisive pour Masaccio, ni du clair-obscur dont Léonard de Vinci puis Rembrandt tireront des effets prodigieux. La racine du malentendu est que le modèle de l'évidence cartésienne qu'on peut nommer *cogitative* est l'évidence mathématique, Platon ayant déjà en son temps salué dans la mathématique le prologue ou prélude de la philosophie elle-même. « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », aurait dit, paraît-il, Platon. Il l'aurait même inscrit sur la porte de son école. Mais l'interprétation platonicienne des mathématiques est toute différente de l'interprétation cartésienne. Selon Descartes, la mathématique est pour ainsi dire le premier hymne que *je pense* se chante à lui-même. Pour Platon elle est bien plutôt déjà la lumière dans laquelle commence à se manifester à ciel ouvert le visage de toutes choses. Lumière encore parcimonieuse, mais qui nous inspire d'autant plus d'élan vers une clarté plus entière. Ainsi la différence entre l'évidence cartésienne et la lumière grecque est déjà présupposée là où tout paraît se confondre, à savoir en mathématiques. Mais il est vrai que pour l'un comme pour l'autre deux et deux font quatre ? Assurément. Mais non pas en même façon. Descartes en est *certain*, tandis que pour Platon la proposition est *solide* au sens où, dans la campagne d'Aix, la montagne Sainte-Victoire apparaîtra solide au regard de Cézanne, qui n'a nul besoin d'en être certain. Si par malheur il avait voulu en être certain, sa peinture eût été non pas de la peinture, mais un enchaînement de théorèmes sur l'équilibre des masses physiques. Dans ce qui est solide, ce qui l'emporte c'est l'expérience du sol, comme lorsque quelqu'un est solidement debout sur ses pieds. Descartes au contraire ne veut connaître

20. *Principes*, I, § 11.

d'autre sol que le sol cogitatif de la certitude. *Solum firmum*, dit-il, un sol ferme, un sol à toute épreuve, un sol inébranlable. En réalité, il perd le *solum* au profit du *firmum*, dont l'unique *fundamentum* est la clôture sur soi de la proposition *je pense*. « L'homme pense, donc je suis, dit l'univers. » Ainsi nous parle Valéry.

Dès lors, l'évidence cartésienne est aussi peu redécouverte de la lumière grecque qu'elle n'est rupture avec la foi chrétienne. Il faut même dire bien plutôt qu'elle a son antécédent dans la foi, car la certitude est d'abord l'essence de la foi. Cela, Descartes le dit textuellement dans les réponses qu'il fait aux *Secondes Objections*. Nous ne sommes véritablement persuadés que par la lumière naturelle *et* par la parole de Dieu dans la foi. Mais c'est celle-ci qui à celle-là est modèle. Si les Grecs n'avaient nul besoin pour la première d'un « fondement », c'est parce qu'ils ignoraient tout de la seconde. Mais s'ils en ignoraient tout, c'est parce qu'ils n'en avaient nul besoin, tant les choses leur étaient solidement présentes. Sans doute étaient-ils, plus que tous autres, experts à en suspecter la première apparence. Mais un tel soupçon dans lequel ils étaient devenus des maîtres n'a rien à voir avec le doute de Descartes *de re existente, an ea sit*²¹, qui témoigne plutôt du déclin d'une première assurance, celle, disait Hölderlin, du « regard athlétique » que les Grecs s'entendaient à poser sur les choses. L'apparition d'un monde de la foi qui est celui des *Epîtres* de saint Paul témoigne, bien avant Descartes, d'un tel déclin, qui fut aux hommes d'Occident comme un retrait du sol, lui-même précédé par les symptômes avant-coureurs que sont les figures étranges que prend la philosophie après Aristote. De cela, Nietzsche a le premier pressenti quelque chose quand il s'enjoint à lui-même, dans les toutes dernières années de sa vie lucide : « Démontrer en quoi la religion grecque s'était élevée plus haut que la religion judéo-chrétienne. Celle-ci l'a emporté parce que la religion grecque elle-même (...) s'était retirée²². » Le mot *retirée* est ici souligné. Il évoque le reflux d'une vague qui fut en son temps porteuse d'un monde, à savoir le monde de l'être, premier sol de ce que l'on nomme très bien l'Occident. Dès lors, dira au XIX^e siècle Jacobi : « Nous sommes nés dans la foi et c'est en elle qu'il nous faut vivre et mourir. » Tel fut le destin au XVII^e siècle du philosophe de l'évidence. Tel est celui de l'humanité moderne, et ceci d'autant plus qu'elle fait davantage parade d'incroyance.

L'originalité de Heidegger dans sa méditation de l'histoire est

21. *Entretien avec Burman*, éd. Boivin, p. 4.

22. *Der Wille zur Macht*, § 1042.

moins d'avoir ramené de quatre à trois le nombre des époques du monde, telles que, dans l'optique d'une histoire *universelle*, Hegel en avait fait le compte, que d'avoir pour la première fois interprété le monde grec comme la première époque d'une histoire *occidentale*, et d'avoir interprété cette première époque comme déterminante pour tout le reste de cette histoire où elle lui apparaît comme un bond en avant, qui non seulement n'a pas été rattrapé par ceux qui lui ont fait suite, mais que ceux-ci n'ont même jusqu'ici jamais pu mesurer comme ayant été un tel bond. Car ils se sont généralement représentés l'histoire de la philosophie comme un progrès constant sur son propre début, c'est-à-dire la scolastique comme en progrès sur l'hellénisme et le monde moderne comme en progrès sur le monde médiéval. Ceux qui n'ont pas vu dans l'histoire un tel progrès y ont vu au contraire une décadence, que les uns jugent irrémédiable tandis que les autres la voient s'acheminer vers une crise qui finira bien par éclater. Tel est au premier plan le point de vue de Nietzsche. Mais au premier plan seulement. Car, dans ce qu'il a été le premier à nommer *histoire secrète*, par opposition à l'histoire manifeste, celle qui nous remplit la vue des événements historiques, Nietzsche pressent une énigme encore mieux gardée que celle à laquelle il a donné le nom de décadence. Dans le texte que nous venons de citer, Nietzsche corrige en effet en ce sens ce que, d'un premier mouvement, il avait d'abord écrit. « A démontrer », se disait-il à lui-même, « en quoi la religion des Grecs s'était élevée plus haut que la religion judéo-chrétienne. Celle-ci l'a emporté parce que la religion grecque avait dégénéré ». Voilà ce qu'il avait écrit d'abord. Mais il ajoute aussitôt, entre parenthèses après *dégénéré* : *s'était retirée*. Il y a là une nuance décisive. *Dégénérer* et *se retirer* font deux. Dégénérer parle en un sens dépréciatif. Dégénérer, c'est se détériorer, s'avilir :

Viens, tu fais ton devoir, et le fils dégénère
Qui survit un moment à l'honneur de son père.

Ainsi s'adresse, dans *le Cid*, le comte Gormas à Rodrigue. Si l'on remplace, comme le fait Nietzsche entre parenthèses, *dégénère* par *se retire*, non seulement la rime n'y est plus, mais les propos du comte n'ont plus aucun sens.

Si donc progrès et décadence constituent une alternative, la nomination du retrait nous fait bel et bien sortir de l'alternative et nous donne à penser tout autre chose qu'aucun des deux termes entre lesquels l'alternative nous condamnait à choisir. Le plus intime secret de l'histoire comme histoire *occidentale* serait-il donc un tel *retrait* ? L'histoire ne serait alors ni progrès ni décadence, pas davantage une combinaison des deux, mais le

retrait en elle de ... — mais de quoi ? Peut-être le retrait de ce qui fut et qui dès lors n'est pas plus aboli que périmé, mais qui, à l'abri dans son propre retrait, porte d'autant mieux ce qui paraît au premier plan qu'il se retire davantage. M. Gilson écrit du *je pense* de Descartes que « si transparent à lui-même qu'il se prétende d'abord », il « se charge bientôt de sous-entendus mystérieux²³ ». Il n'a pas tort de parler ainsi. Mais les sous-entendus ainsi nommés, quelque « mystérieux » qu'ils soient, n'en sont pas moins de simples sous-entendus tels qu'il suffira d'une bonne analyse de la situation pour les expliciter. Cette analyse, M. Gilson l'a ébauchée dans son *Index scolastico-cartésien* qui, pour la première fois, commence à montrer explicitement en quoi la philosophie de Descartes demeure historiquement tributaire de la scolastique médiévale qu'elle prétend supplanter. Tout ce qu'il apporte ici d'historique est certes très juste, mais demeure un peu court. En d'autres termes, un sous-entendu est bien en retrait, mais ce qui s'abrite en un retrait est peut être beaucoup plus qu'un simple sous-entendu. Cependant, de quoi donc parle ici Heidegger ? Ne parle-t-il pas dans le vide ? Nullement. Car, nommant le *retrait* déjà aperçu par Nietzsche comme le *trait* fondamental de l'histoire elle-même, il ne fait que commenter une parole grecque, parole longtemps inentendue, et qui est le fragment 123 d'Héraclite. Transmis par un doxographe nommé Thémistius avec en référence encore une autre source, il s'énonce en trois mots : φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. On traduit communément : la nature aime se cacher. Faudrait-il aller jusqu'à dire avec M. Gilson que la nature aime les sous-entendus ? Mais qui, la nature ? Φύσις, dit le texte. Traduisons plutôt : *l'éclosion*. Continuons à traduire. *Aime*, dit le verbe. C'est bien possible. Mais il est non moins vrai que dans l'ancien grec φίλος signifie plus originellement le possessif, ce qui, en toute propriété, appartient à quelqu'un. Disons donc plutôt : *A l'éclosion, rien n'est plus propre que...* Reste le troisième mot. C'est un verbe à l'infinitif. Cet infinitif à son tour est, selon la grammaire, un *moyen* qui, entre l'actif et le passif, renvoie pour ainsi dire l'action sur le sujet de celle-ci. C'est pourquoi il équivaut « à l'actif accompagné de l'accusatif du pronom réfléchi », comme quand, au lieu de dire : je baigne, quelqu'un dit : je me baigne. Mais quel est le sens du verbe κρύπτεσθαι, d'où vient notre mot crypte ? Se cacher ? C'est bien vite dit. N'importe quoi peut se cacher n'importe où. Un chat sous une table ou derrière une porte. Est-ce bien là ce que dit le verbe grec ? Ce même verbe, précédé d'une particule, figure par chance

23. *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Vrin, 1932), t. II, p. 19.

dans les vers de Sapho que, sans nullement penser à Héraclite, nous avons traduits ainsi :

Les astres, à l'entour de Selana splendide
Retirent à nouveau leur radieux visage...

Le radieux visage que les astres *retirent*, ils ne le mettent pas pour autant dans une cachette. Au lieu de : La nature aime se cacher, lisons donc : Rien n'est plus propre à l'éclosion que : se retirer.

Cette fois nous ne comprenons plus rien. Eclore, n'est-ce pas au contraire se déployer au grand jour, ressortir, paraître ? Or Héraclite nous dit bel et bien : rien n'est plus propre à l'éclosion que se retirer, donc entrer dans l'inapparence. Mais enfin il appartient bien au bouton de rose de s'ouvrir, à la rose de s'épanouir dans la floraison puis, ayant fleuri, mais seulement après, de se faner pour enfin disparaître. Certes, dit Héraclite. Mais tout cela n'est que l'*ajointement visible* de la chose. Plus précieux que celui-ci en est l'*ajointement inapparent*. L'éclosion n'est ni une partie ni une propriété de la rose, comme la tige, la corolle, l'incarnat ou le dessèchement, mais sa puissance d'apparition. Ce qui apparaît, c'est l'étant. Ce qui n'apparaît pas, c'est l'apparition elle-même dans sa puissance inépuisablement donnante d'où seulement l'étant surgit apparaissant. Elle est ce que, dans l'un des *Sonnets à Orphée*, Rilke nous dit du chant du poète :

Un souffle pour rien, une haleine en Dieu, une brise.

Pour évoquer cette puissance d'apparition des choses qui se réserve d'autant plus que les choses apparaissent davantage comme choses, les Grecs avaient un nom qui pour eux était plein de sens : *être*. Rien n'est plus grec que de se redire à soi-même avec Heidegger : *L'être se retire, tandis qu'il se déclôt dans l'étant*. L'être nomme ici le don de la présence qui n'est aucun étant que l'on puisse trouver parmi d'autres et qui dès lors est toujours en retrait de l'étant. Rien n'est plus propre à l'être qu'un tel retrait. Cézanne, « sur le motif », comme il disait, devant la montagne Sainte-Victoire, en savait quelque chose, puisqu'il n'arrivait pas à en finir avec l'apprentissage de l'introuvable. Car ce à quoi répondait sa peinture, ce n'était pas l'étant lui-même, mais sa puissance d'apparition, qui à son tour n'était aucune propriété isolable qu'il suffirait de découvrir. C'est que Cézanne, plus de deux millénaires après Héraclite, reste de la même race que le penseur dont le fragment 18 nous dit : « Si tu n'espères pas ce qui est hors d'espoir, tu ne trouveras pas, car il est introuvable et sans chemin menant à lui. »

La différence de l'être et de l'étant que nous évoquions tout à

l'heure serait donc le retrait de l'être dans la manifestation de l'étant et comme puissance d'apparition de celui-ci. Mais comment penser un tel retrait ? Serait-il, au cœur du non-retrait, à jamais invariable, de telle sorte que le non-retrait, l'ἀλήθεια des Grecs, apparaîtrait à son tour comme une scène figée sur laquelle un rideau levé en permanence découvrirait invariablement le jeu variable de l'étant ? Nous savons bien qu'il n'en est pas ainsi. Le jeu variable de l'étant, c'est à chaque fois à la mesure d'un monde qu'il devient manifeste. Or, nous dit l'Écriture : « Elle change la figure de ce monde. » Ce que l'Écriture nomme figure, Eschyle, dans un vers des *Choéphores* (v. 308), l'avait nommé justice. Τὸ δίκαιον μεταβαίνει : elle avance en changeant la justice du monde. Mais cette mutation de la justice du monde n'est-elle pas à son tour l'autre nom du retrait qu'Héraclite avait pensé et nommé au cœur même de toute manifestation ? En d'autres termes, n'est-ce pas la parole d'Héraclite à l'aube de la première époque de l'histoire occidentale qui nous révèle un secret de l'histoire du monde plus essentiel que tout ce qu'ont bien pu en découvrir les philosophes de l'histoire ?

Mais comment nommer un retrait qui, loin d'être fixé à jamais en lui-même, ne cesse à son tour de changer ? Nous parlons des *époques* de l'histoire, n'entendant généralement par là qu'une tranche plus ou moins arbitrairement découpée dans l'histoire des temps. Bossuet, qui savait sa langue, disait au contraire à l'usage du Dauphin, quand il lui expliquait bien avant Hegel l'histoire universelle et ses époques, que le mot époque venait « d'un mot grec qui signifie s'arrêter, parce qu'on s'arrête pour considérer comme d'un lieu de repos tout ce qui est arrivé devant ou après ». Bossuet parlant ainsi disait peut-être l'essentiel, à ceci près que, selon Heidegger, ce n'est pas tant l'historien qui s'arrête que la chose même dans son mouvement. Chacun des arrêts de l'être en son retrait serait donc une époque de l'histoire. L'époque est l'essence même de l'être en tant qu'il se déclôt dans l'étant. Elle est son affaire à lui, l'être, et non l'affaire de l'homme, à qui l'histoire est plutôt, selon la parole d'Eschyle, πάθος, ce qu'il lui revient en propre de porter et de supporter, et pour ainsi dire, de *patienter*.

Patience, patience,
 Patience dans l'azur !
 Chaque atome de silence
 Est la chance d'un fruit mûr !
 Viendra l'heureuse surprise :
 Une colombe, la brise,
 L'ébranlement le plus doux,
 Une femme qui s'appuie,
 Feront tomber cette pluie
 Où l'on se jette à genoux !

Ainsi parle le poète sur un mètre racinien et dans l'expérience où il est que le moteur de l'histoire est le caractère *époqual* de la « chose même », c'est-à-dire de ce qui nous est présence.

A chaque époque de l'être s'ouvre un monde, autrement dit, pour l'homme de ce monde, une correspondance nouvelle du passé et de l'avenir. Celui dont la parole est fondation d'un monde se choisit à lui-même, dans le passé d'un monde antérieur, son héros²⁴. Ainsi Descartes, fondateur du monde moderne, se choisit pour héros non plus Aristote qui était le héros que s'était choisi saint Thomas, mais le mathématicien Apollonius, tout le premier livre de la *Géométrie* de 1637 ayant pour thème, dira Leibniz, la solution du « problème d'Apollonius », tel qu'il avait été porté à la connaissance de Descartes par une traduction récente, traduction latine, du recueil de Pappus où, jusqu'à Descartes, ce problème demeurait en attente d'un avenir. Pour Kant et surtout pour Hegel, le héros de leur monde, c'est Descartes lui-même, et c'est en quoi ils sont essentiellement des philosophes modernes. « Descartes est un héros », lisons-nous dans les *Leçons d'Histoire de la philosophie*. Mais il n'est un tel héros que par Hegel et pour lui. Le héros est à la lettre le futur antérieur du nouveau monde, celui qui, dans les lointains du passé, a déjà tellement devancé son époque que sa postérité véritable est encore à venir. Nietzsche, au temps où il s'interrogeait sur la naissance de la philosophie, dit du grand philosophe qu'il est *weit vorausgeworfen*, projeté très loin en avant. Si loin que l'on ne peut même pas reprocher à son temps de l'avoir méconnu. « Peut-être un tel astre est-il destiné à illuminer des mondes beaucoup plus lointains ; peut-être serait-ce même une catastrophe qu'il eût été reconnu trop tôt²⁵. » Mais des héros sont-ils encore à naître, bien qu'ils soient morts depuis longtemps ? Qui donc est cependant le héros de Nietzsche ? Un texte tardif nous le dit : c'est, malgré qu'il en ait, et comme pour Hegel, encore une fois Descartes. « Le je, le sujet comme ligne d'horizon. Renversement perspectiviste du regard²⁶. » La philosophie du nouveau monde ne sera donc pas le rejet pur et simple du cartésianisme, mais le renversement ou plutôt le retournement du regard *perceptif* de Descartes en regard *perspectif*, le *perspectivisme* au sens de Nietzsche devenant le fond même de ce que Descartes nommait *perception*. Mais alors la question cartésienne (perceptive) de la certitude devient, par rapport à la question nietzschéenne (perspectiviste) des valeurs, une question de

24. Heidegger, *S. Z.*, p. 385.

25. *Werke*, t. XII, 1^{re} partie, § 453.

26. *Id.*, t. XIII, § 627.

second rang. Parler ainsi n'est cependant pas sortir du monde de Descartes mais procéder, à l'intérieur de ce monde, à un simple déplacement des frontières, tout demeurant axé sur l'appui que trouve en elle-même la *subjectivité*, maintenue comme essentielle par la nouvelle philosophie. Nietzsche comme Hegel est donc un philosophe moderne, autrement dit un philosophe dont le devancier est Descartes.

Si le plus secret de l'histoire est le caractère *époqual* de l'être, caractère insondable à partir du simplement étant, le fond de l'histoire n'est donc ni, comme pour Bossuet, un Dieu tout-puissant dont la providence gouvernerait le cours du monde, ni, comme pour Marx, ce qu'il nomme les « lois immanentes » de l'histoire. Parler ainsi n'est qu'une autre façon, selon le mot de Chateaubriand, de mettre encore une fois « l'éternité au fond de l'histoire des temps ». L'histoire à vrai dire n'a pas de fond. Elle est le « sans fond » de l'être lui-même tel que, dit Heidegger, « dans les guises insondables de son propre destin et à partir d'une proximité changeante, il ne cesse pourtant d'aborder la pensée²⁷ ». Ce mot de *destin* peut ici surprendre. Il évoque en effet pour la pensée courante un sort inéludable comme dans l'histoire que raconte Cocteau dans le *Grand Ecart* : « Un jeune jardinier persan dit à son prince : — J'ai rencontré la mort ce matin. Elle m'a fait un geste de menace. Sauve-moi. Je voudrais être, par miracle, à Ispahan ce soir. Le bon prince prête ses chevaux. L'après-midi, ce prince rencontre la mort. — Pourquoi, lui demande-t-il, avez-vous fait ce matin, à notre jardinier, un geste de menace ? — Je n'ai pas fait un geste de menace, répond-elle, mais un geste de surprise. Car je le voyais loin d'Ispahan ce matin et je dois le prendre à Ispahan ce soir. » Mais le mot destin ne sonne pas ainsi quand on parle par exemple du destinataire d'une lettre. Le destinataire d'une lettre est celui à qui elle s'adresse et à qui par conséquent il revient de la recevoir en mains propres. Ainsi sommes-nous les *destinataires* de l'être et de ses époques, plus que nous n'en sommes les *prédestinés*. Les prolétaires tels que les voit Marx sont beaucoup plus les prédestinés de la dictature du prolétariat dont l'avènement, dit-il, « est nécessaire²⁸ », qu'ils ne sont les destinataires de quoi que ce soit. Ce dont le monde moderne est destinataire est en réalité beaucoup plus secret que le socialisme. Heidegger le premier cherchera à faire signe vers un tel secret en posant pour la première fois la question de l'*essence* de la technique moderne.

Notre questionnement cependant rebondit encore. Si d'un bout à l'autre de l'histoire nous sommes les destinataires de l'être en

27. *Hzw.*, p. 196.

28. Lettre à Joseph Weydemeyer du 5 mars 1852.

son retrait, ce retrait ne cessant à sa guise de s'accentuer peut-être dans le passage d'une époque à une autre, alors le développement de l'histoire occidentale, s'il n'est ni progrès ni décadence, nous aurait cependant rendus non pas plus riches, mais bien plus pauvres que nous n'étions à son début. *Durus est hic sermo...* Ici Heidegger, jetant le masque, ne se dénonce-t-il pas lui-même comme un conservateur patenté et même un réactionnaire fieffé, un adepte de la délectation morose, un zélateur mélancolique du révolu et, pour tout dire, un ennemi de l'homme et de sa liberté créatrice ? Au fond, ne voudrait-il pas nous ramener à ce que, sans craindre d'offenser les paysans, Marx nommait l' « idiotisme de la vie rurale », sinon à l'âge des cavernes ? Tel est le verdict porté sur Heidegger par les meilleurs des imbéciles de notre temps — les meilleurs esprits, comme on dit.

Si cependant, en dépit de ceux-ci, Heidegger n'a au grand jamais rien dit de tel, en quel sens serions-nous aujourd'hui, avec tout notre savoir et toute notre puissance, moins riches que les Grecs ? La réponse possible à cette question, ce n'est pas à la philosophie que nous la demanderons, mais à un poète dont la parole est non moins essentielle. Georg Trakl nous dit en un vers qui donne à penser :

Regard d'or du début, sombre patience de la fin.

Telle avait été précisément, avec encore plus d'ampleur, l'expérience de Hölderlin, en sens inverse des « compagnons » que lui furent d'abord Hegel et Schelling. Le « regard d'or du début », c'était pour lui le regard qu'avait su poser sur le monde, au « pays de jouvence des regards athlétiques », l'homme d'un tel pays à qui les dieux, dit Hésiode en écho à Homère, « avaient fait face en pleine lumière ». Mais le monde grec de la présence divine, voilà qu'il devient le monde du « défaut de Dieu », celui où Dieu n'est plus accessible que par la foi qui est, dira saint Thomas, *de absentibus*. Un tel monde, s'il reste encore vicariat du divin dans l'Eglise, est cependant non seulement celui d'un éloignement du divin, mais de sa réduction à la suprématie d'un étant sans égal sur le tout de l'étant dont il est la cause première. Dans l'horizon de la « jactance monothéique²⁹ », l'homme, de son côté, devenu le Sujet, « se pavane dans la figure du seigneur de la terre ». Tel est le plus extrême retrait de la Différence dans l'ombre portée de l'étant sur l'être. L'oubli oublieux de lui-même qu'est dans son fond l'oubli de l'être a dès longtemps dénaturé

²⁹ Auguste Comte, *Système de politique positive* (Ed. de la Société positiviste, 1929), t. III, p. 113.

en un prétendu « paganisme » le rapport au divin qui fut celui des Grecs. Hölderlin, pour la première fois parmi nous, en éprouve la menace comme « détournement catégorique » du divin lui-même dans l'omniprésence de la « nuit sainte » où les poètes sont « sans compagnons ». Mais où s'annonce comme tel le détournement catégorique ? Comment ne pas le voir poindre dès l'avènement irréversible du monde dont un *Discours de la méthode* sonne l'heure ? Cette fois, « Dieu est mort », fût-il même démontré existant. Car n'est-ce pas pour lui être mort que n'être plus là que pour bénir la domination de la terre par l'homme ? Dès lors, « l'essence de la technique vient lentement au jour (...). Ce jour est la nuit du monde, transformée en jour simplement technique par la vertu des commutateurs. Ce jour est le jour le plus court. Avec lui menace l'unicité d'un interminable hiver³⁰ ». En vain Nietzsche tente-t-il de donner encore une fois à la philosophie un nouveau départ. Est-il si sûr de lui ? Si du moins il écrit au temps de *Zarathoustra* : « Voici l'automne et la récolte et l'abondance et l'après-midi et les mers lointaines : mais c'est justement à présent qu'il me faut devenir oiseau pour m'envoler bien loin de vous vers le midi : du sein de votre automne, je vous l'annonce, va sortir un hiver et une pauvreté de glace³¹. » Faut-il épiloguer davantage pour faire comprendre en quoi Heidegger peut dire que l'histoire occidentale est celle du retrait de l'être ? On peut bien sûr lui objecter avec Engels qu'il se lamente seulement sur le déclin de l'« élément religieux », dont tout marxiste sait qu'il n'a jamais fait que comporter un « fondement économique négatif³² ». Un rien de théorie sur les rapports de la théorie et de la praxis, après quoi tout s'éclaire aux yeux des ébahis. Et, comme le dit tout net M. Althusser, l'essentiel, c'est la conversion.

Si cependant les poètes n'ont pas déraisonné, si même les poètes modernes de qui Nietzsche est parfois insolitement proche ont dit, sans nullement philosopher, ce qu'ils avaient à dire, à savoir autre chose que les philosophes, et si nous entendons encore la parole des poètes, alors l'interprétation de l'homme d'Occident dans son rapport à l'être et de l'histoire occidentale comme celle du retrait de l'être nous deviendra moins étrangère. Peut-être même le sens du mot histoire s'ouvrira-t-il pour nous jusqu'à une ampleur encore inconnue. Peut-être en effet l'histoire en ce qu'elle a de plus secret n'est-elle pas seulement une suite d'événements dont nous aurions à découvrir les lois transcendantes ou immanentes, mais, d'époque en époque, l'Occident

30. *Hzw.*, p. 272.

31. *Werke*, t. XII, 2^e partie, § 654.

32. Lettre à Conrad Schmidt du 27 octobre 1890.

lui-même tel qu'il recèle en lui un devancement initial de son propre avenir. Un tel devancement, celui qui fut et que nous est la parole d'Héraclite ou celle de Parménide, ne signifie pourtant pas que l'ultérieur, relativement à l'antérieur, serait décadence, mais que l'aube est le « regard d'or » que nomme le poète et dont la suite, quelque riche qu'elle soit, est plutôt le retrait qu'elle ne la dépasse, tenant encore de là ce qui ne cesse à son insu de la porter. C'est ainsi que le retrait du monde grec porte jusqu'à lui-même notre monde qui, s'il ne cesse de s'en éloigner selon la loi, dit Valéry, d'un « écart sans retour³³ », c'est sans cependant jamais pouvoir se délivrer de sa propre naissance. Mais la mise en route ou le coup d'envoi grec par quoi, du moins pour nous Occidentaux, tout commence, n'est nullement ce à quoi tout doit finalement être réduit. Si les Grecs ont été plus que nous ne le sommes les hommes du « regard d'or » dont nous continuons à vivre, il nous revient, au cœur de notre hiver, de devenir encore plus pensants qu'ils ne le furent, en questionnant ce qui leur fut question directrice jusqu'à la question plus voilée qui dès le départ s'abrite en elle et à laquelle nulle philosophie n'a pu jusqu'ici correspondre, même et surtout là où, devenue philosophie de l'histoire, elle prétend expliquer ce qui est par son devenir dans le temps.

Car le temps, linéaire ou cyclique, auquel la philosophie se réfère, fût-il prétendu dialectique ou même durée créatrice, fût-il élevé par Husserl à la dignité de « proto-synthèse », demeure dans son fond l'écoulement ou le flux d'un devenir à l'intérieur duquel passé et avenir se font écart à partir d'un présent mobile. Tel se le représentait Aristote et, après lui, « jusqu'à Bergson et au-delà³⁴ » tous les philosophes, chômant ainsi en lui une essence plus réservée « qu'à l'aide du concept traditionnel de temps il nous est impossible même de pressentir, à plus forte raison de penser³⁵ ». Sans doute le temps est-il en un sens ce qu'en connaissait Aristote quand il le questionnait à la lumière de l'être pour découvrir ce qui de lui pouvait bien être dit : *étant*. « Mais le temps véritable est la venue de l'être même en tant que déjà lui. *Déjà* n'indique pas un passé pur et simple mais le recueil de l'éclosion unique qui, rassemblant tout à elle, devance toute venue en revenant sans cesse puiser jusqu'au secret que lui est, dès l'aube, sa percée³⁶. » Cette traduction d'une phrase de Heidegger cherche à répondre à son mouvement propre. La phrase en question, prononcée en 1953, cherche à son tour à

33. *Vues* (La Table ronde, 1948), p. 103.

34. Heidegger, *S. Z.*, p. 18.

35. *W. D. ?*, p. 42.

36. *U. z. S.*, p. 57.

dire ce que, plus de vingt-cinq années auparavant, cherchait déjà à dire *Sein und Zeit*, à savoir l'interprétation de l'être même « dans l'horizon du temps ». Mais le temps d'*Etre et temps* est tout autre que ce que le temps nous fut jusqu'ici. Son essence secrète est la *répétition*. C'est d'une telle répétition que s'ouvre une histoire dont elle est la respiration et le rythme. Mais la répétition ainsi nommée n'est pas simple redite. Elle ne se ramène pas non plus, comme avait cru le découvrir, dans le Livre de Job, Kierkegaard, au doublement d'un acquis antérieur. Elle est à chaque fois retour à la source où à nouveau elle vient puiser. Telle est comme « libre suite³⁷ » la venue au langage de l'être même dans la parole, à elle-même écho, du petit nombre de ceux qui furent les penseurs, entendons ceux à qui jamais ne fut d'autre ressource que de revenir à la source, dont le secret leur est pourtant de plus en plus voilé. Car Héraclite nous le dit dès l'aube : *rien n'est plus propre à l'éclosion que le retrait*.

Mais alors même la première époque de la philosophie, celle de son apparition comme philosophie, a déjà la nature de l'époque. Elle est le premier retrait de l'éclosion. Car les Grecs eux-mêmes, nous dit Heidegger, entendons les témoins de l'être comme apparition, furent les premiers à n'avoir pas médité en lui-même le retrait qu'Héraclite pourtant leur avait annoncé comme trait fondamental de toute apparition. C'est avec eux que l'ombre de l'étant déjà commence à s'étendre sur l'être et que débute ainsi le règne de la métaphysique. Voilà pourquoi Hegel pouvait écrire : « Avec les Grecs nous nous sentons déjà chez nous. » Nous ne nous y sentons même que trop ! Mais c'est pourquoi aussi la tâche de la pensée n'est de retrouver la lumière grecque que pour en entreprendre une méditation plus questionnante. Une telle méditation n'a pas seulement pour propos de revenir d'où nous sommes jusqu'aux Grecs, mais de penser en dépassement de ce que furent les Grecs et jusqu'au retrait de ce qui leur est source. Non sans doute pour faire mieux qu'eux, car, dans leur œuvre propre, ils sont insurpassables. Mais parce que c'est seulement lorsque le questionnement remonte jusqu'à eux et va jusqu'à s'interroger sur eux qu'alors nous commençons à devenir ceux que nous sommes.

Car

Tel tu pris le départ, tel tu demeureras.
 Si fort qu'en nous travaillent le poids de la nécessité
 Et le dressage, rien à la vérité n'égale
 Ce que peut la naissance
 Et le rayon du jour qui
 Frappe le nouveau-né.

37. *Was ist das — die Philosophie?* (Pfullingen, 1956), p. 29.

Ainsi nous parle Hölderlin, dont Heidegger prolonge le dire en une pensée de l'histoire. Pas plus donc qu'il ne nous invite à un retour à la vie rurale, il ne se propose de rafraîchir la philosophie en la renouvelant de l'antique. Les Grecs ne lui sont pas dérisoirement à imiter, mais ils nous sont à retrouver si notre tâche est de nous trouver nous-mêmes, ce qui n'est nullement, comme le voulait Nietzsche, prétendre devenir, de « fantômes grécisants » que nous serions déjà, « physiquement plus grecs ³⁸ », alors qu'en sens inverse Hegel professait du monde grec, celui pourtant où, disait-il, nous nous sentons déjà chez nous : « On n'y peut trouver satisfaction que jusqu'à un certain point ³⁹. » Hegel entendait par là que, dans l'optique de la philosophie moderne, même la pensée grecque n'était pour nous qu'un « pas encore », là où Nietzsche au contraire répondra : « C'est l'homme grec qui a jusqu'ici porté l'entreprise le plus loin ⁴⁰. » Peut-être Hegel et Nietzsche, dans leur tentative de rendre enfin l'histoire plus pensante, ont-ils cependant raison tous deux. La pensée grecque, dans le dépassement de tous les systèmes philosophiques, est bien celle qui brille, selon la parole de Nietzsche, « avec plus d'éclat que jamais ⁴¹ ». Elle n'en est pas moins, selon la parole de Hegel, un « pas encore ». Mais, dit Heidegger, celui-ci « est le *pas encore* du non-pensé, non un *pas encore* qui ne saurait nous contenter, mais un *pas encore* auquel c'est nous qui ne satisfaisons pas et sommes loin de satisfaire ⁴² ».

Une telle pensée de l'histoire est intempestive à l'orgueil de la science moderne, pour qui les Grecs ne sont que les premiers pionniers de l'entreprise qu'il lui revient de promouvoir et, pour tout dire, les modernes déjà de l'Antiquité elle-même. Dès lors on les admire non sans condescendance, dans la conviction qu'aujourd'hui on sait faire beaucoup mieux qu'eux. La tour Eiffel par exemple, ou aujourd'hui la tour Maine-Montparnasse. La mode est même de faire état d'une prétendue « accélération de l'histoire » que l'on confond libéralement avec la bousculade des innovations et des modes. Cette bousculade ouvre bien plutôt le temps d'une longue stagnation, celle d'un avenir livré aux prévisions, comme quand on prévoit dès aujourd'hui la date du débarquement sur la planète Mars. De telles prévisions étonnent. Elles n'en sont pas moins sans avenir si l'avenir est retour à la source et en ce sens imprévisible. Rien n'était moins prévisible à partir de la philosophie d'Aristote que la scolastique

38. *Der Wille zur Macht*, § 419.

39. *Geschichte der Philosophie* (éd. Hoffmeister, 1940), t. I, p. 144.

40. *Werke*, t. XIII, § 896.

41. *Ibid.*, § 1.

42. *Questions*, II (Gallimard, 1968), p. 68.

médiévale et, à partir de celle-ci, que le *Discours de la méthode*. Mais l'imprévisible n'est pas « création continue d'imprévisible nouveauté ». L'imprévisible est toujours la venue du *déjà* tel que, « dans les guises incommensurables du destin et à partir d'une immédiateté changeante, il ne cesse d'aborder la pensée ». Le triomphe du prévisible, si l'imprévisible n'en est plus que le manque, est l'évacuation du rapport à l'histoire comme « force calme du possible⁴³ ». Mais *Sein und Zeit* fut lui aussi imprévisible. C'est bien pourquoi put en dire un jour un élève de Heidegger : « Il a surgi en éclair dans la production philosophique allemande de l'époque. » Qu'un tel éclair n'ait pas eu de suite est dans l'ordre. Peut-être cependant *Sein und Zeit* est-il gardien pour notre monde d'un avenir possible. Ceux qui le pensent ne sont bien sûr qu'un petit nombre. C'est cependant à eux que s'adresse tout ce qui précède, s'ils gardent eux-mêmes le courage de leur propre écart, qui est d'avoir choisi d'entrer en dialogue avec la pensée d'un maître et de se maintenir en un tel dialogue — jusqu'à ce qu'un jour peut-être quelqu'un d'entre eux soit devenu capable de prendre à son tour les devants.

43. Heidegger, *S. Z.*, p. 394.

LA FIN DE LA PHILOSOPHIE COMME VIRAGE DU TEMPS

Par des choses de presque rien
Amortie comme sous la neige était
La cloche, celle
Qu'on sonne
Pour le repas du soir.

Ainsi parle Hölderlin. Et Heidegger, qui nous lit ces vers d'une voix elle-même voilée, ajoute : « Le repas du soir est le soir du temps, le moment où il vire. La neige, c'est l'hiver :

Hélas, où prendrai-je, quand
C'est l'hiver, les fleurs, et où
Le brillant du soleil
Avec les ombres de la terre ?

Mais la cloche sonnante est le chant du poète. Il en appelle au virage du temps¹. »

Wende der Zeit, virage du temps : voilà une parole insolite. Nous ne la trouvons nulle part dans le livre publié en 1927 sous le titre *Sein und Zeit* — celui dont pourtant un élève de Heidegger a pu dire qu'il « perça en éclair dans la production philosophique allemande de l'époque ». Mais c'est cependant sur la base de ce livre, porté lui-même par son titre, qu'une telle parole prend à son tour appui. *Etre et temps*, cela évoque bien des titres plus familiers à la philosophie : être et paraître, être

1. *Martin Heidegger liest Hölderlin; Langspielplatte* (Pfullingen, Neske), N. V. 21 3 A/975.

et devenir, être et pensée, être et devoir être. Nous reconnaissons dans ces titres des sujets classiques que tous les apprentis dans le métier de philosophe se sont essayés à traiter, en évoquant à l'occasion les grands philosophes du passé chez qui ne cessent de jouer, au premier plan, de telles oppositions. Mais *Etre et temps* n'est pas une opposition de ce genre. Peut-être est-elle le fond de tout le reste. Peut-être ce peut-être est-il le fond de la philosophie. Car qu'est-ce que la philosophie ? L'art d'avoir sur n'importe quoi des idées prétendument personnelles ? Ou la ligne de faite qui se propage, histoire, de sommet en sommet à partir d'un premier sommet grec² ? Supposons qu'il en soit ainsi, alors il est bien clair que ce sont les Grecs qui, sous le nom de philosophie, ont fait sortir de l'inapparence la plus usuelle et la plus courante des paroles, celle qui nomme l'*être*, pour en entendre et en entreprendre l'énigme dans une initiative appelée à devenir plus que bimillénaire. Etre philosophe, c'est dès lors provenir, c'est descendre des Grecs. En ce sens, nous pouvons dire avec Heidegger : « L'énigme nous est dès longtemps proposée dans la nomination de l'être³. »

Car le maître-mot que lança dans le monde la parole grecque était si essentiellement énigmatique qu'il le demeurera même pour les Grecs. Aussi, après avoir dit de l'énigme que « c'est depuis longtemps qu'elle nous est transmise dans la nomination de l'être », Heidegger ajoute tout aussitôt : « C'est pourquoi la parole, celle qui nomme l'être, n'est encore à son tour qu'une parole avant-courrière. A nous de veiller à ce que notre pensée ne courre pas après elle les yeux fermés. » Loin de courir aveuglément *après*, la tâche de la pensée est de trouver l'issue, ou plutôt une issue, autrement notre course ne ferait que tourner en rond à l'intérieur de ses propres limites. Si la philosophie est ainsi un cercle, et même, selon Hegel, un *cercle de cercles*, comment sortir du cercle sans se dégager de la philosophie elle-même ? Se dégager de la philosophie n'est cependant pas la dépasser, comme le veut un projet encore à la mode. Ce n'est pas non plus la jeter à terre pour l'abolir. Heidegger parle bien, dans *Sein und Zeit*, qui ne recule pas devant la verdeur des termes, d'une *destruction* de la philosophie. Il n'est pas pour autant, selon le mot d'Eluard, un « bâtisseur de ruines » :

Regardez travailler les bâtisseurs de ruines
Ils sont riches patients ordonnés noirs et bêtes⁴.

2. « Die Philosophie soll den *geistigen Höhenzug* durch die Jahrhunderte festhalten » ; Nietzsche, *Werke*, éd. Kröner, t. X, p. 117, § 34.

3. *V. u. A.*, p. 229.

4. *Cours naturel*, p. 13.

Ce n'est pas en ce sens qu'il faut entendre, dans *Sein und Zeit*, le mot *destruction*, mais au sens que lui donne un autre poète — quand René Char écrit : « Enfin si tu détruis, que ce soit avec des outils nuptiaux ⁵. »

Destruction nuptiale de la philosophie, telle sera donc, dans sa rigoureuse passion, la tâche de la pensée, celle qu'inaugure *Sein und Zeit*. Nous pouvons maintenant en lire le bref prélude, qui est le programme de cette tâche « destructive », à partir de la citation de Platon qui l'introduit : « Sans doute êtes-vous depuis longtemps au fait de ce que vous voulez dire en faisant retentir ce mot : étant. Quant à nous, nous pensions le comprendre. Mais voici maintenant que nous sommes à court ⁶. »

Heidegger ajoute : « Avons-nous aujourd'hui une réponse à la question qui s'enquiert de ce que nous entendons au juste par le mot : être ? Aucunement. Et c'est pourquoi il convient de poser à nouveau *la question du sens de l'être*. Sommes-nous, même aujourd'hui, seulement dans l'embarras de ne pas comprendre le mot être ? Aucunement. C'est pourquoi il convient avant tout de nous éveiller à nouveau pour le sens de cette question. L'élaboration concrète de la question du sens de l'être est le propos du présent travail. Que l'interprétation du *temps* comme horizon de possibilité pour toute entente de l'être en général lui soit un but avant-coureur. »

« Mais pourquoi précisément le Temps ? » Telle est la question que Heidegger posera lui-même quelques années après la publication de son livre. Il répondait alors, soulignant ce qu'avait déjà dit *Sein und Zeit* : « Parce que le *point de mire* qui, dès le début de la philosophie occidentale, *l'a orientée* dans sa découverte de l'être, c'est le temps, mais d'une façon *telle* que ce point de mire demeurerait *comme tel* encore en retrait, et qu'il lui fallait demeurer ainsi ⁷. »

Etre n'était pas en effet pour les Grecs ce simple « auxiliaire » qu'il a fini par devenir, mais le verbe des verbes. Il disait, lui qui ne dit plus rien, et sans que les Grecs l'aient expressément dit, en quoi quiconque le prononce est saisi de présence et doué d'un présent. C'est cette épiphanie d'un unique présent qui est le sens voilé de l'être à son aurore, un tel présent que Hegel nommera encore : *le jour spirituel du présent* ⁸, ne se réduisant nullement à l'instant qui passe, mais ouvrant au plus proche les plus extrêmes lointains, aussi bien les lointains du passé que ceux de l'avenir. En ce sens, l'apparition de ce

5. *Les Matinaux* (1950), p. 110.

6. *Sophiste*, 224 a.

7. *E. M.*, p. 157.

8. *Phänomenologie des Geistes*, éd. Hoffmeister (Leipzig, 1937), p. 140.

présent que nous est l'être, comme, d'après Homère, il le fut à Calchas⁹, est la croisée de tous les horizons du temps. Dès lors ce qui, avec l'être, se rend présent, perce tout aussi bien en un futur qui s'amorce à son tour en arrière du présent, quand nous découvrons comme prenant issue d'une longue ascendance le possible même à la mesure duquel se déclôt ce dont tout était en attente et qui ne cesse avec le temps d'advenir. Toute grande époque de la pensée fut une telle fondation de son propre présent, celui auquel les Grecs donnèrent le nom de l'être, mais qui, plus secrètement, abrite un temps qui s'ouvre et ne cesse à nouveau de s'ouvrir. Toute manifestation de l'être est dès lors une telle ouverture dont les lointains se répondent au plus proche à chaque naissance d'un monde. Toute fondation d'un monde retourne à l'ouverture du temps.

Cela, les Grecs ne l'ont pas dit. Personne avant Heidegger ne l'a dit. Mais c'est pourtant ce que les Grecs nous ont transmis en héritage. Nous avons perdu le sens de l'héritage, priviliégiant sur lui le concept beaucoup plus scientifique d'hérédité. Mais *héritage* et *hérédité* font deux. L'héritage est présence secrète du rapport au passé comme ouverture à l'avenir. L'hérédité, où tout est su d'avance, se réduit à un perpétuel présent dont le passé n'est à son tour qu'un antécédent et l'avenir une rallonge¹⁰. L'expérience de cette distinction, c'est pourtant à partir de là qu'en 1927 déjà, *Sein und Zeit* développe quatre-vingt-trois paragraphes inégaux. Et en 1953, Heidegger la porte ainsi au langage : « Mais le temps véritable est la venue de l'être en tant que déjà lui. *Déjà* n'indique pas un passé pur et simple mais le recueil de l'éclosion unique qui, rassemblant tout à elle, devance toute venue en revenant sans cesse puiser jusqu'au secret que lui est, dès l'aube, sa percée¹¹. » Telle est la « clairière de l'être », lorsque à son heure elle s'ouvre « sous l'horizon du temps ». Mais d'un temps qui n'est pas celui des horloges. Encore moins la durée bergsonnienne comme « création continue d'imprévisible nouveauté¹² ». La nouveauté, pour Heidegger, a toujours quelque chose de suspect. Il dirait avec Valéry : « Le nouveau est, par définition, la partie périssable des choses¹³. » Plus essentiel que le *nouveau* est pour lui le *matin*. Seul le matin est radicalement nouveau. D'où son souci de ces *Matinaux de la pensée* que nous sont Héraclite et Parménide. S'ils ne se présentent nullement, ainsi que le fera Hegel, comme des penseurs de

9. Cf. *Hzw.*, p. 318.

10. *U. z. S.*, p. 80.

11. *Id.*, p. 57.

12. *La Pensée et le mouvant*, p. 132.

13. *Tel Quel*, t. I, p. 166.

l'histoire, leur pensée nous est d'autant plus rapport à l'histoire. Nous pourrions dire : *destinale*. Car nous en sommes les *destinataires*, si nous entendons par là, non pas qu'une telle pensée nous serait un message qui nous parviendrait un peu tard, mais que c'est par eux qu'il nous est initialement donné d'être ceux que nous sommes. La parole sainte est en vérité la parole grecque, à condition de l'entendre à sa source. Cela ne veut nullement dire que les Matinaux de la pensée, en tant que, dans la suite des temps, ils viennent en tête, seraient également la tête de la pensée, de telle sorte qu'il ne nous resterait plus qu'à philosopher en mode présocratique, tout le reste n'étant que « malentendu et décadence¹⁴ ». Des « représentations aussi puérides », Heidegger s'émerveille qu'elles soient aujourd'hui en circulation, et plus encore qu'il puisse en être tenu pour responsable. Il n'en reste pas moins que c'est de lui et de lui seul que nous avons appris que l'interprétation d'une parole antérieure est notre unique accès, non seulement à la philosophie de Platon, mais de tous ceux qui lui font suite.

Sein und Zeit, Etre et temps, ne serait donc pas la « thèse de Heidegger sur l'être », mais bien le non-dit de la parole grecque dont la philosophie, à son tour et dans son histoire, demeure l'héritage. Héritage incommode et souvent méconnu. Selon le mot de Nietzsche, n'avons-nous pas à le remorquer comme le plus importun des fardeaux ? *Das Werden schleppt das Gewesensein hinter sich her*, « le devenir traîne derrière lui l'avoir été », disait-il dans *Aurore* (§ 49). Marx avait déjà dit, dans *le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* : « La tradition de toutes les générations mortes pèse comme un cauchemar sur le crâne des vivants. » Mais la tradition ne serait-elle pas plutôt, comme héritage, la chance d'un salut encore à venir ? Nous disons bien : la chance et non pas la promesse. Heidegger ne promet rien. Il nous le rappelait en septembre 1969 dans sa ville natale : « De l'avenir, nous ne savons rien. Peut-être tout va-t-il se terminer par une dévastation de grand style. Peut-être un jour viendra-t-il où l'homme éprouvera comme un ennui ce qu'il s'affaire à machiner dans le domaine, croit-il, de ses propres affaires, et commencera soudain à devenir un questionnant. Peut-être arrivera-t-il que la dévastation s'étende assez loin et que les besoins s'amoindrissent assez pour qu'il ne puisse même plus pressentir l'effondrement et le vide de son existence. Peut-être est-ce encore autre chose qui arrivera. Quoi qu'en tout cas il puisse advenir : *il n'est pas permis de se plaindre, mais, ce qu'il faut, c'est questionner*¹⁵. »

14. W. D. ?, p. 113.

15. *Ansprachen zum 80ten Geburtstag* (Messkirch, 1969), pp. 35-36.

Revenant de là à *Sein und Zeit*, ce sera simplement pour nous émerveiller du *virage* qui s'accomplit avec ce livre singulier. La question du rapport de l'être et du temps est certes l'une des questions classiques de la philosophie depuis Platon et Aristote. Elle a même donné lieu à des pages de saint Augustin qui comptent parmi les plus précieuses. Mais la question du temps, c'est toujours à la lumière de la question de l'être qu'elle fut, même pour saint Augustin, jusqu'ici posée et développée. Ainsi en va-t-il *seit Aristoteles bis über Bergson hinaus*¹⁶. Car Bergson ne voit encore dans la durée qu'une « substantialité¹⁷ » ou une « solidité¹⁸ » supérieure. Et même la question de Husserl vers ce qu'il nomme « les profondeurs obscures de l'ultime conscience qui constitue toute temporalité du vécu¹⁹ » a encore pour plafond l'ontologie kantienne du temps comme « forme » et comme « synthèse », celle-ci fût-elle baptisée *Ursynthese*²⁰, de sorte que tout le reste n'est « rien d'autre que le temps phénoménologique comme rempli²¹ ». Plus originelle que le temps lui-même est dès lors la « synthèse » comme « fonction » de la « conscience », dite elle-même *SEINsphäre absoluter Ursprünge*²², sphère d'être contenant en elle l'absolu même de ce qui a le caractère de l'origine. Il nous faut donc décidément attendre *Sein und Zeit* pour que, de la question de l'être comme *question directrice (Leitfrage)* de la métaphysique, un passage soit frayé jusqu'à une *question fondamentale (Grundfrage)*²³ qui s'abrite dans la première et qui est la question du temps. Tel est le *nemo ante me*²⁴ de Heidegger, une telle initiative n'étant plus seulement, comme chaque fois que, d'un bout à l'autre d'une histoire riche en métamorphoses et qui est celle de la métaphysique, l'être a été porté au langage dans la parole des penseurs essentiels : *ein Sprung* — mais, pour la première fois, *ein Schritt zurück aus der Metaphysik*. Non pas, comme on le voit, encore une métaphysique ou un *dépassement* de la métaphysique. Mais une méditation enfin de ce qui lui est source.

Ainsi parlait en 1927 *Sein und Zeit*. Mais *Sein und Zeit*, avec son mouvement ou plutôt son élan ne fut que la première étape d'une méditation dont le destin était de devenir de plus en plus questionnante. Dès le début des années d'après guerre nous

16. S. Z., p. 18.

17. *Op. cit.*, p. 187.

18. *Id.*, p. 189.

19. *Ideen* I, p. 171.

20. *Id.*, p. 312.

21. *Id.*, p. 246.

22. *Id.*, p. 107 ; *SEIN* est souligné par nous.

23. *N.*, I, 458.

24. Descartes, A. T., VIII, 347.

parvenaient de brefs écrits où nous lisions que si l'être « dans *Sein und Zeit* n'est pas autre chose que le temps²⁵ », le temps n'est à son tour — *Sein und Zeit* l'indiquait seulement — pour la « vérité de l'être » qu'une parole avant-courrière. Cela ne veut pas dire que derrière le temps se cacherait encore quelque chose, mais que le temps, dans la triple unité de ses horizons, reste encore à penser. D'où la pensée, plus insolite encore que celle de l'être dans l'horizon du temps, du temps de l'être comme *époque*. Le mot époque, disait Bossuet, parle à partir « d'un mot grec qui signifie *s'arrêter*, parce qu'on s'arrête là, pour considérer comme d'un lieu de repos tout ce qui est arrivé devant ou après²⁶ ». Il évoque bien plutôt, au sens de Heidegger, la retenue en soi et comme le retrait de ce qui garde une réserve. Et si le temps de l'être était lui-même une telle réserve ? Non pas un réservoir où il n'y aurait qu'à puiser. Mais le retrait inépuisable de la source secrète qu'abrite la manifestation du fleuve, le contraste des deux étant, en celui-ci, son rythme. Un tel contraste de manifestation et de retrait, Héraclite en disait quelque chose avant même la naissance de la philosophie. Mais la philosophie n'a pas suivi cette pensée. Serions-nous donc d'autant plus oublieux de ce qui demeure à penser que nous pensons plus savamment ? Le destin du fleuve serait-il l'oubli de la source ? Mais la pensée de l'être comme temps et du temps comme époque nous préparerait-elle à penser le *virage du temps* auquel en appelait la parole du poète au cœur d'un temps qui fut pourtant celui de la plus haute intrépidité philosophique ?

Mais peut-être est-il du même coup la fin de la philosophie elle-même. Cette locution insolite n'apparaît dans les écrits de Heidegger qu'après le long silence qui sépare le *Kantbuch* de la *Lettre sur l'humanisme*. Elle ne signifie pas que la philosophie qui volontiers se proclame pourtant *perennis* aurait pour destin de s'affaiblir et d'expirer comme une source d'abord jaillissante en vient à tarir et cesse de donner, mais bien plutôt que la philosophie s'est d'elle-même portée à l'ultime possibilité que lui réserve la nature encore secrète de son propre début. C'est par là, non du fait d'un épuisement progressif de ses forces, qu'elle ne trouve plus en elle du « mouvement pour aller plus loin²⁷ ». La métaphysique de Nietzsche comme « retournement du platonisme » est cette ultime possibilité en tant qu'un tel « retournement ». Nietzsche est ainsi le « dernier philosophe ». D'autres bien sûr viendront après lui qui s'intituleront eux aussi philo-

25. W. M. ?, p. 16.

26. *Discours sur l'histoire universelle ; Œuvres* (« Bibl. de la Pléiade », 1961), p. 667.

27. Malebranche, *Recherche de la vérité*, livre I, ch. 1.

sophes. Mais ce n'est là qu'une apparence dont Nietzsche a lui-même le plus clair des savoirs quand il nous dit dans le livre qu'il intitule précisément le *Gai Savoir* : « Après la mort de Bouddha, on montra encore durant des siècles son ombre dans une caverne — une ombre énorme et à faire frémir. Dieu est mort ; mais tels sont les hommes qu'il y aura peut-être encore durant des millénaires des cavernes où on montrera son ombre. Et nous — il nous faut encore triompher de son ombre²⁸ ! » Les prétendus philosophes, d'après Nietzsche, ne sont en effet que des montreurs d'ombre. Qui est donc par rapport à lui l'un de ceux que furent, à Descartes, Leibniz et Kant, Hegel et Nietzsche lui-même ? Ou l'on recule devant sa pensée, à l'affût seulement de savoir s'il est ou non un forcené, précurseur du nazisme et de ses horreurs. Ou son œuvre ne sert qu'à nourrir une « critique » qui, si elle ne le tient pour un grand exagérateur, ne peut voir en lui qu'un maître de cette « critique », autant dire un Voltaire supérieur, compagnon de lutte de Marx et de Freud, plus littéraire qu'eux mais non moins corrosif. A moins que plus simplement on ne l'exécute de la philosophie. Le « fumeux Nietzsche » disait Alain, Sartre lui répondant en écho : « On sait que Nietzsche n'était pas philosophe²⁹. » Qui cependant a tenté parmi nous l'écoute de la parole de Nietzsche au point d'entendre en elle l'ultime parole de la philosophie ? Qui, sinon Heidegger qui, « on le sait », n'est pas recevable. Il n'en montre pas moins dans la philosophie de Nietzsche l'aboutissement final d'une histoire qui, ainsi poussée à bout, ne peut plus donner lieu, sous le nom de philosophie, qu'à de naïves régressions, à moins qu'il ne s'agisse de vaines élucubrations, dignes tout au plus des prix littéraires qu'elles obtiennent en effet pour les avoir bien mérités.

Nietzsche pourtant, lui-même le déclare, plutôt qu'il n'a rompu les ponts, sa tentative fut d'encore une fois « renouer l'attache³⁰ ». Mais quelle attache ? Celle qu'est notre appartenance à une tradition plus que bi-millénaire. « J'ai une ascendance », disait-il. Il allait même jusqu'à dire : « Je discerne aussitôt celui qui ne parle du christianisme que le cœur plein de rancune³¹. » Mais la reprise telle qu'il l'entend n'en est pas moins un retournement total, en quoi elle nous transporte en avant de nous-mêmes, créant ce qu'il nommait le « mythe du futur³² ». Un tel mythe, l'*Oiseau-prophète*³³ le révèle dans

28. *Le Gai Savoir*, § 208.

29. *Situations I*, p. 235.

30. *Der Wille zur Macht*, § 1043.

31. *Werke*, t. XII, 1^{re} part., §§ 456 et 265.

32. *Id.*, p. 400.

33. *Der Wille zur Macht*, § 3.

l'énigmatique réciprocité de la volonté de puissance comme ouverture en clairière de l'être dans l'étant et de l'éternel retour de l'identique comme solstice de l'étant. En quoi il demeure philosophe. Autrement dit, encore une fois il platonise au point même d'être à son insu « le plus effréné des platonisants³⁴ » celui du virage (*Umkehrung*) de l'εἶδος en valeur et de l'ἀγαθόν en grande santé. Est-il cependant possible d'aller encore plus loin que lui en mode philosophique, c'est-à-dire de platoniser au-delà de Nietzsche, si sa philosophie retourne précisément le platonisme sur lui-même ? Novalis, au temps de Fichte, qui lui apparaissait après Kant comme le « second Copernic », annonçait bien la venue après Fichte de nouveaux philosophes « qui sauront fichtiser mieux que Fichte³⁵ ». Il y aura place en effet après Fichte pour Schelling et Hegel, et même pour Nietzsche. Mais, après Nietzsche, c'est la place elle-même qui manque, sinon seulement dans les marges, où se retrouvent les déserteurs, ou en deçà de lui, où se réfugient les timides. *Wir Umgekehrten* : cette façon de parler met le point final à une longue aventure qui n'arrive à son terme que pour avoir eu un début. Ce qui est sans début est pour cette raison sans fin. C'est pourquoi Heidegger ne dit ni la fin du langage ni celle de la pensée, mais bien la fin de la philosophie, cette fin étant précisément appel à la pensée et à la parole, mais à une pensée qui ne soit plus philosophie, et à une parole que n'est pas le « bavardage polyglotte » qui n'eut jamais pour effet, nous dit Hölderlin, que de

Faire valser les décombres
Jusqu'à cette heure³⁶.

Autrement dit, la fin de la philosophie n'est pas, nouvelle Apocalypse, la *fin de tout*. « Avec la fin de la philosophie la pensée n'est pas elle aussi déjà à son terme, mais elle entreprend le passage jusqu'à un autre commencement³⁷. »

La pensée d'un autre commencement que le début que fut à la philosophie l'apport grec, mais qui porterait d'abord celui-ci, demeure dans *Sein und Zeit* encore informulée. C'est cependant de là que tout le livre reçoit son impulsion secrète. Car, ce qu'il s'agit de penser, c'est le non-pensé de la pensée grecque elle-même. Heidegger écrit douze ans plus tard (1939) : « Devant la pensée grecque de l'être à peine sommes-nous en état de dire

34. Heidegger, *P. L.*, p. 37.

35. *Fragment* (Heidelberg, 1957, Verlag L. Schneider), § 1967.

36. Cité par Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Francfort, 1951), p. 119.

37. *V. u. A.*, p. 83.

si le secret de sa grandeur, son originalité, résident en ce qu'a d'immédiatement limpide le regard qu'elle pose sur les figures essentielles de l'étant ou en ce qu'elle n'éprouve nul besoin de creuser plus avant la vérité qui se découvre à un tel regard en retournant sur lui le questionnement³⁸. » Les Grecs qui savent pourtant si bien ce qu'ils disent sont aussi les premiers à ne pas dire d'où ils parlent, comme l'avait pressenti la « poésie pensante » de Hölderlin.

Alors que vous,
Et tel est ce qu'il faut montrer,
Vous, Anciens, vous tous, n'avez pas dit d'où :
Nous te nommons, sous la dictée du Sauf, nous te nommons
Nature, et neuf, comme du bain, surgit
De toi tout ce dont la naissance est divine³⁹.

La tâche serait donc de porter au langage le non-dit de la parole grecque, les Grecs eux-mêmes n'ayant pu aller jusqu'à apprendre « le libre usage de ce qui leur était le plus propre⁴⁰ ». Ils nous sont ainsi les hommes du début. Mais en ce début demeure en retrait l'« autre commencement » qu'évoque Heidegger.

De cet « autre commencement », nous pouvons déjà savoir quelque chose par *Sein und Zeit*, car *Sein und Zeit* est déjà sorti de la philosophie. Le temps tel qu'il devient la langue même de l'être parle tout autrement qu'il n'avait jusqu'ici, « d'Aristote à Bergson et au-delà », parlé aux philosophes pour qui le temporel est essentiellement le passager ou, comme dit Bergson, le « mouvant ». Car le temps véritable n'est ni la fuite du temps ni la mouvance du devenir mais l'établissement d'un présent qui s'étend aussi loin que le passé dont il est non seulement mémoire, mais du même coup futuration. Tel est le présent que, « dans les loisirs de l'hiver », fonde Descartes, donnant plus tard à sa fondation le style d'un *Discours de la méthode*. Ce présent commence avant lui et s'étend jusqu'à ses « neveux », qui lui sont des contemporains encore à venir. Dans le temps véritable, en effet, tout est contemporain et non pas successif. « Féconder le passé en créant l'avenir, que tel soit pour moi le présent⁴¹. » Cette parole de Nietzsche, qui est une prière, l'introduit dans un temps qui n'est pas plus linéaire que cyclique mais qui, d'autant plus puissamment s'ouvre d'un coup en sa triple extension. Alors, de la grisaille du *jusqu'ici* surgit un monde dont le philosophe salue l'aurore et qui dure aussi longtemps que son

38. N., I, 604-605.

39. *Am Quell der Donau*.

40. Hölderlin, première lettre à Böhlendorf, 4 décembre 1801.

41. Nietzsche, *Werke*, t. XII, 2^e part., § 83.

rapport au passé l'ouvre à l'avenir. Tel est le temps comme avant-goût ou prénom de l'être. Nous y sommes embarqués tout autrement que ceux qui ne connaissent du temps que la fuite du temps ou la marche incessante du devenir, les deux gardant bien sûr leur « droit relatif », mais n'étant que l'oubli d'une expérience plus essentielle, celle que *Sein und Zeit* entreprend pour la première fois de penser.

Une telle recherche, si propre à Heidegger, d'un « autre commencement » dans le rapport au temps de l'être dont le nom même, entendu d'une oreille grecque, nous parle la langue du temps, si elle n'est plus philosophie ni métaphysique, les deux termes étant synonymes, comment pourrions-nous donc la caractériser ? Elle est, dit insolitement Heidegger, *topologie de l'être*. Cette locution imprévue — car au fond nous attendions plutôt *chronologie* — se trouve pour la première fois dans l'avant-dernier texte d'un bref recueil qui ne fut publié qu'en 1954 sous le titre : *Aus der Erfahrung des Denkens*. Heidegger se dit à lui-même, *quand depuis les pentes du haut val, où lentement avancent les troupeaux, résonnent tant de cloches* :

Que la pensée soit poésie demeure encore sous le voile.

Là où il se montre, ce trait de la pensée évoque pour un long temps l'utopie d'un entendement poétique à demi.

Mais le poème de la pensée est en vérité la topologie de l'être.

Elle lui dit le site où il déploie son règne.

La question de l'être devient ainsi celle de son site. Plus originel que l'être est le site où il se manifeste en son retrait. La métaphysique cherche l'être dont elle présuppose insoucieusement le site comme le chasseur traque son gibier à travers champs. Les champs giboyeux, il en sait la topographie, comme on peut savoir celle d'une région aurifère, d'une eau poissonneuse ou d'un marais salant. Mais la topographie de l'être dont se contente la métaphysique n'en est pas encore la topologie entendue comme localisation du lieu lui-même. La localisation de l'être pour la philosophie moderne fut cependant la découverte cartésienne de la conscience, c'est-à-dire du *je pense* qu'elle est à elle-même. *Sein und Zeit* revient de la conscience en deçà de celle-ci. La localisation qui s'accomplit alors topologiquement est un passage, celui de *Bewusst-sein* à *Da-sein*. Le fil conducteur en fut en son temps la découverte qu' « ἀλήθεια pourrait bien être le nom qui nous fait signe en direction du non-pensé de l'être⁴² ».

42. W. M. ?, p. 10.

Autrement dit, la conscience fait bien partie de la topologie de l'être sans que celle-ci se réduise, n'en déplaise à Husserl, à celle-là. Tel fut le premier pas de Heidegger sur un chemin non encore frayé. Tout *Sein und Zeit* se risque déjà dans l'aventure d'une topologie de l'être, si c'est à l'écoute du *là* (*Da*) et non dans la conscience que s'ouvre l'espace où le *là* apparaît comme temps. Le temps est donc le lieu même du *là*, lieu à son tour de tout rapport à l'être. D'où il est clair que *Sein und Zeit* est totalement étranger aux *Leçons de Husserl sur la conscience immanente du temps* que Heidegger édita sans nul autre souci que la plus scrupuleuse fidélité au texte de celui qu'il honore comme son maître. Car la topologie de Heidegger avait déjà quitté le site dont Husserl s'était fait le plus lucide topographe sur la base du cartésianisme, tenu pour « recommencement radical⁴³ ». *Sein und Zeit* commence au contraire par la mise en question de ce « recommencement », donc par la recherche du site que Husserl avait, à la suite de Descartes et de Kant, trop évidemment localisé dans la conscience. Il s'agit donc de localiser à nouveau l'essentiel, l'évidence devenant question.

Dans *Sein und Zeit*, le *Da-sein* n'est pourtant encore qu'un point de départ. Son lieu est l'être-au-monde dont le lieu est le temps. Mais le temps, à son tour, même au sens où l'entend *Sein und Zeit*, n'est encore, pour la « maison de l'être⁴⁴ » qu'un avant-lieu ou un parvis. Le temps reste lui-même à localiser. Son lieu essentiel est l'époque ou le suspens de l'être. Il faut donc penser *être et temps* jusqu'à *temps et être*, l'être auquel on revient à partir du temps n'étant plus identique à ce dont on était parti pour l'interpréter sous l'horizon du temps. Au lieu d'être, Heidegger dira plus tard : *Ereignis*. Il nous encourage à entendre dans *Ereignis* la rencontre insolite de *Auge* et de *eigen*. Nous regardant sans que nous puissions en retour le saisir, dirait Platon, d'une seule vue, l'*Ereignis*, s'il est par là *Eräugnis*, est aussi appropriation (*Vereignung*). Le mot nomme ainsi ce qui tacitement nous tient sous son regard et par là nous amène jusqu'à nous « en une longue provenance⁴⁵ ». C'est en lui qu'être et temps sont accordés ensemble. Il est le *und* de *Sein und Zeit*. A la lumière inapparente du *et* qui, au premier plan, ne fait que coordonner *être et temps*, *être* maintient « sous le voile » le retrait de l'énigme et *temps* devient la pré-nomination de ce qui nous est à penser. Mais, pour que *temps* puisse devenir une telle pré-nomination, encore faut-il que la philosophie par-

43. *Méditations cartésiennes*, § 2.

44. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *Der Genesende*.

45. *Der Feldweg*, in *fine*.

venue à son terme cesse de faire obstacle au virage du temps. Ainsi le *und* de *Sein und Zeit* est encore plus digne de question que la double question qu'il coordonne secrètement. Loin de ne donner lieu à aucune question, il est, topologiquement, la question des questions.

De telles questions sont inactuelles. Peut-être préudent-elles cependant à une pensée encore à venir, une pensée plus démunie que la pensée philosophique, mais aussi plus proche de ce que nous sommes et de ce qui est. Plus proche parce que plus fidèle. Plus fidèle parce que plus simple et plus sobre. D'une telle pensée la *Lettre sur l'humanisme* est déjà l'annonce. Écoutons-en les lignes finales :

« La pensée à venir n'est plus philosophie par ce qu'elle pense plus près de la source que la métaphysique, les deux termes ayant le même sens. Mais la pensée à venir ne peut pas non plus, comme le voulait Hegel, abandonner le nom d' 'amour de la sagesse' pour être devenue la sagesse elle-même dans la figure du Savoir absolu. La pensée s'apprête à descendre dans le dénuement de son essence avant-courrière. Elle rassemble la parole dans la simplicité du dire. La parole est ainsi la langue même de l'être comme les nuages sont les nuages du ciel. La pensée, de son dire, creuse dans le langage des sillons inapparents. Ils sont de moindre apparence encore que ceux que le paysan, avançant pas à pas, creuse à travers son champ. »

Ainsi parlait Heidegger en 1947 d'une voix différente de celle qui, dans *Sein und Zeit*, se faisait, vingt ans plus tôt, entendre. Mais la différence est ici rapport à l'unique et au même tel que, « du fond des âges, dans la pensée qui s'ouvre à lui, c'est de derrière nous qu'il vient, mais cependant il vient sur nous⁴⁶ ». Ce rapport à l'unique est le secret d'une pensée questionnante et non pas doctrinale où il y va peut-être d'un salut de la pensée elle-même.

Voilà pourquoi, à quiconque a bien pu s'essayer au métier de penser, peut-être convient-il d'apprendre à saluer Heidegger et la jeunesse de sa pensée, en se souvenant, au soir du temps, d'une parole qu'il se dit un jour à lui-même :

Qui a vieilli harcèle les jeunes avec les dernières nouveautés.
Qui sait vieillir les libère dans l'initial.

46. *Aus der Erfahrung des Denkens* (Pfullingen, 1954), p. 19.



INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

LE DESTIN DE L'ÊTRE ET LA MÉTAPHYSIQUE. Paru dans *Les Etudes philosophiques*, n° 2 (1960); texte remanié et augmenté.

PHILOSOPHIE ET SCIENCE. Paru sous le titre « Irréductibilité de la science et de la philosophie » dans *Cahiers de philosophie*, n° 1 (1967). Texte remanié.

LE PRINCIPE DE RAISON. Paru en préface à la traduction d'André Préau du *Principe de raison* de Heidegger (Gallimard, 1962); texte remanié et augmenté de la note 33.

DU LOGOS AU LANGAGE. Inédit.

L'ATHÉISME ET LA QUESTION DE L'ÊTRE. Paru dans *Les Etudes philosophiques*, n° 3 (1966); texte revu et augmenté d'un appendice.

HUSSERL ET HEIDEGGER. Inédit.

HEIDEGGER ET LA PENSÉE DU DÉCLIN. Inédit.

HEIDEGGER ET LA QUESTION DE L'HISTOIRE. Inédit.

LA FIN DE LA PHILOSOPHIE COMME VIRAGE DU TEMPS. La première partie de ce texte a paru dans *Symposium Heidegger* (Madrid, 1971).

INDEX DES NOMS CITES DANS LES TROIS TOMES *

- Abraham : II, 84.
 Alain : I, 106, 142. II, 167. III, 53, 54, 74, 77, 133, 138, 181, 222.
 Alcibiade : I, 127. III, 34.
 Alexandre le Grand : II, 67.
 Alexandre (Michel) : III, 138.
 Alquié : II, 35, 41, 43, 52. III, 192.
 Althusser : II, 129, 130. III, 210.
 Anaximandre : III, 168.
 Angelico (Fra) : II, 130.
 Antigone : I, 26, 118. III, 40, 83, 100.
 Aphrodite : III, 91.
 Apollinaire : III, 139.
 Apollon : III, 88, 91, 186.
 Apollonius : III, 118, 207.
 Archimède : II, 145, III, 34.
 Aristote : I, 12, 15, 21, 22, 23, 24, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 41, 52, 53, 60, 64, 66, 72, 80, 81, 84, 86, 89, 90, 91, 93, à 145.
 — II, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 39, 42, 43, 50, 51, 58, 59, 79, 83, 99, 101, 105, 106, 113, 114, 115, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 129, 131, 134, 136, 137, 138, 139, 142, 145, 151, 156, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 176, 178, 184, 185, 186, 187, 190, 191, 192, 196, 198, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 216, 217, 218, 220, 221, 222.
 — III, 11, 12, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 28, 32, 35, 37, 42, 46, 62, 63, 65, 66, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 106, 107, 111, 114, 117, 120, 123, 126, 127, 134, 140, 141, 145, 148, 150, 153, 156, 157, 158, 168, 170, 172, 174, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 190, 191, 193, 194, 195, 202, 207, 211, 214, 220, 224.
 Arnauld : I, 134. II, 28, 29, 37, 66, 69.
 Athéna : I, 105. III, 91, 186.
 Aubenque : I, 66, 117, 118, 128.
 Augustin (Saint) : I, 16, 131, 132, 134, 135, 136, 142, 144. II, 17, 18, 19, 45, 89, 123, 219. III, 48, 77, 79, 123, 134, 164, 191, 192, 194, 220.
 Axelos : II, 143, 174.
 Bacchylide : I, 68.
 Bachelard (Gaston) : II, 134.
 Bachelard (Suzanne) : III, 163.
 Bacon (Francis) : I, 30. II, 162. III, 28, 34, 35, 43.
 Baillet : II, 44.
 Bailly : II, 13.
 Baltard : III, 192.
 Balzac (Honoré de) : I, 12. II, 170, 171. III, 46, 68, 179.
 Bartas (du) : III, 100.
 Baudelaire : I, 12, 25, 27, 143. III, 166.
 Bayle : I, 90.
 Beeckmann : II, 192.
 Bellay (du) : III, 76.
 Benoit (Pierre-André) : III, 88.

* Les chiffres en romains indiquent le numéro des tomes

- Benvéniste : III, 72, 73, 74, 78, 79, 80, 166, 167.
 Bérard (Victor) : III, 63.
 Bergson : I, 59, 60, 91. II, 153, 158, 162. III, 29, 42, 53, 54, 55, 56, 76, 118, 120, 121, 122, 211, 214, 218, 220, 224.
 Berkeley : II, 186.
 Bernanos : II, 148.
 Bernouilli : II, 63.
 Bertram : III, 181.
 Bible : I, 36, 83, 106, 112, 129, 133. II, 11, 19, 20, 21, 177, 188, 219. III, 77, 79, 94, 95, 97, 98, 185, 188, 194, 196, 198, 206, 209, 212.
 Biemel : III, 139, 142.
 Billettes (des) : I, 12.
 Bismarck : II, 67, 69.
 Blanchot : I, 65. III, 155.
 Blondel (Maurice) : I, 16.
 Boèce : II, 219. III, 165.
 Boehm (Rudolf) : II, 79. III, 120, 129.
 Böhlendorf : III, 161, 224.
 Bohr : III, 44.
 Boileau : I, 94. III, 117.
 Bonaventure (Saint) : I, 133. II, 24, 136.
 Bonitz : I, 105.
 Boss : II, 201.
 Bossuet : I, 100, 142. II, 102. III, 17, 206, 208, 221.
 Boucheron : III, 76.
 Bouddha : III, 222.
 Braig : II, 26.
 Braque : I, 51, 62, 67, 86, 92, 121. II, 215. III, 153, 154.
 Bréhier : II, 39.
 Brentano (Franz) : I, 116, 117, 120. II, 49. III, 107, 108, 110, 124.
 Breton (André) : II, 135. III, 114.
 Brochard : I, 90.
 Broglie (Louis de) : III, 36.
 Brunetière : II, 48.
 Brunschvicg : II, 18, 63. III, 125, 126, 156.
 Buffon : III, 117.
 Bultmann : III, 155.
 Burman : I, 96. II, 29, 30, 32, 37, 38, 114. III, 202.
 Burnet : I, 53.
 Cajetan : II, 81.
 Calliclès : II, 212.
 Carnot (Lazare) : II, 64.
 Cavailès : III, 19.
 Cavalieri : II, 60, 63.
 César : I, 12.
 Cézanne : I, 16, 62, 121. II, 43, 124. III, 29, 30, 33, 118, 119, 153, 154, 156, 180, 191, 201, 205.
 Chanut : II, 186. III, 32, 35.
 Char : I, 38, 45, 58. II, 39, 52, 166. III, 14, 64, 87, 161, 164, 217, 219.
 Charbonneaux : I, 127.
 Charlemagne : III, 186.
 Chateaubriand : I, 63. II, 15, 54, 125. III, 76, 208.
 Chénier : II, 144.
 Chryssippe : III, 96, 139.
 Cicéron : I, 39, 107, 124, 136. II, 110, 117.
 Circé : III, 36.
 Clauberg : I, 96. II, 38.
 Claudel : I, 13. II, 50. III, 33, 182.
 Cléanthe : III, 96.
 Cocteau : III, 208.
 Cohen (Hermann) : II, 97.
 Comte : I, 37. II, 117, 119, 134, 135, 150, 154. III, 53, 170, 209.
 Copernic : I, 57, 58. II, 9. III, 157, 158, 159, 223.
 Corneille : II, 206. III, 203.
 Cournot : I, 82, 140. III, 66.
 Courteline : II, 169.
 Couturat : II, 71.
 Curtius : I, 12.
 Danton : II, 143.
 Darwin : III, 189.
 Delacroix (Henri) : III, 71, 81.
 Déméter : III, 101.
 Desargues : II, 55.
 Descartes : I, 9, 10, 16, 17, 18, 30, 81, 96, 101, 103, 116, 134, 136, 138, 141.
 — II, 10, 23, 28 à 53, 55, 60, 63, 66, 67, 68, 69, 71, 76, 94, 100, 105, 108, 113, 114, 120, 121, 122, 123, 134, 135, 141, 142, 145, 148, 151, 154, 157, 158, 160, 161, 163, 164, 165, 175, 176, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 207, 209, 222.
 — III, 12, 15, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 46, 54, 57, 58, 62, 65, 74, 77, 82, 87, 106, 109, 110, 114, 118, 119, 125, 132, 140, 142, 147, 148, 150, 151,

- 156, 166, 168, 170, 172, 173,
176, 177, 178, 182, 183, 188,
190, 191, 192, 195, 198, 199,
200, 201, 202, 204, 207, 208,
214, 222, 224, 225, 226.
- Diderot : I, 30. II, 149.
- Diels : I, 52, 53, 54, 57, 65, 69,
70, 76, 78, 79, 83.
- Diès : I, 54, 91. III, 21.
- Dilthey : III, 51, 67.
- Diogène Laërce : I, 78. III, 139.
- Dionysos : I, 26, 31. II, 211, 220.
III, 82, 93, 174, 187.
- Dürer : II, 103.
- Eckhart : I, 130. II, 107. III, 15.
- Eddington : III, 189.
- Eichendorff : III, 87.
- Eiffel : III, 192, 213.
- Einstein : III, 57, 115.
- Elizabeth (Princesse) : II, 186.
- Eluard I, 125. III, 216.
- Engels II, 130, 134, 135, 154,
163. III, 100, 210.
- Ennius III, 83.
- Eschyle : I, 43, 75, 117. II, 151,
164, 170, 181. III, 33, 97, 182,
187, 191, 206.
- Euclide : II, 54, 91, 154, 162.
III, 172.
- Fardella : II, 73.
- Febvre (Lucien) : II, 60.
- Fermat : II, 59, 64, 71, 193. III, 30,
96, 190.
- Feuerbach : II, 132, 133, 154,
155, 157. III, 58, 100.
- Fichte : II, 97, 119, 130. III, 106,
223.
- Fouquier-Tinville : II, 144.
- Fränkel (Hermann) : I, 54, 55,
74, 76, 80, 83, 88, 90.
- Frazer : III, 162.
- Freud : II, 129, 148, 176. III, 32,
55, 171, 181, 182, 189, 190, 222.
- Gadamer : III, 78, 144, 145.
- Galilée : I, 57. II, 134, 154, 161,
177, 192. III, 28, 31, 33, 34, 35,
36, 43, 61, 137, 157, 191.
- Gandillac : II, 184. III, 108.
- Gassendi : II, 193.
- Genaille : III, 139.
- Gide : II, 131.
- Gilson : I, 35, 68, 98, 106, 109,
110, 111, 130, 133, 134, 135,
137, 138, 139, 141, 142. II, 9,
10, 11, 16, 17, 19, 20, 21, 22,
24, 123, 136, 208, 209, 217. III,
192, 204.
- Giotto : I, 94. III, 114, 201.
- Giraudoux : I, 91.
- Godel (R.) : III, 72.
- Goethe : I, 13, 82, 105, 132, 144.
II, 67, 69, 150. III, 11, 87, 95,
112, 158, 176.
- Gomperz : I, 53, 91.
- Gouhier : I, 140, 143. II, 29, 33,
37, 52, 114, 157.
- Gourinat : II, 120.
- Granel : III, 137, 138, 142.
- Greuze : II, 36, 88.
- Grimm : I, 144. II, 38.
- Gröber : III, 107.
- Groethuysen : III, 67.
- Gueroult : II, 32, 33, 34, 35, 37,
98, 162.
- Hadès : I, 26, 31. III, 82, 187.
- Halévy (Daniel) : I, 37. III, 213.
- Hamann : II, 108.
- Hamelin : I, 98. II, 75, 114, 187.
III, 11, 12, 111.
- Händel : II, 67, 69.
- Hanovre (Grand Duc de) : III, 32.
- Hartmann (Nicolai) : III, 135.
- Harvey : III, 191.
- Hebel (Johann-Peter) : II, 102. III,
157.
- Hegel : I, 10, 16, 17, 19, 22, 27,
30, 43, 44, 66, 76, 90, 91, 101,
110, 113, 116, 120, 133, 143.
— II, 10, 26, 40, 43, 46, 47, 68,
75, 76, 104, 108, 109, 110 à 142,
160, 164, 173, 174, 187, 190,
192, 195, 198, 216, 217, 220,
222.
— III, 10, 11, 13, 17, 18, 19,
20, 22, 25, 29, 30, 31, 34, 38,
39, 40, 41, 54, 69, 70, 71, 87, 93,
94, 96, 99, 100, 106, 109, 116,
146, 147, 148, 153, 155, 156,
162, 165, 166, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 175,
177, 178, 179, 181, 182, 183,
184, 190, 191, 192, 203, 207,
208, 209, 212, 213, 216, 217,
219, 222, 223, 227.
- Heisenberg : I, 31. II, 161. III,
43, 44.
- Héra : III, 91.
- Héraclite : I, 10, 18, 20, 24, 25,
26, 27, 31, 33, 34, 35, 36, 38
à 51, 52, 53, 65, 66, 74, 77,

- 78, 84, 86, 92, 94, 95, 96, 97,
98, 100, 139, 145.
- II, 12, 16, 17, 21, 51, 123,
137, 138, 139, 150, 151, 160,
163, 165, 166, 167, 168, 170,
179, 184, 197, 205, 206, 217,
223.
- III, 14, 33, 42, 59, 61, 62, 63,
64, 65, 73, 74, 77, 82, 92, 93,
95, 117, 156, 157, 158, 161,
164, 165, 166, 167, 168, 169,
173, 174, 180, 184, 185, 186,
187, 189, 193, 204, 205, 206,
211, 212, 219, 221.
- Herbart : II, 191.
- Hermès : III, 91.
- Hérodote : I, 20, 94.
- Héron : III, 34.
- Herrmann (Friedrich von) : III, 135.
- Hervier : II, 203.
- Herz (Marcus) : III, 16.
- Hésiode : I, 34, 138. II, 51, 171.
III, 58, 89, 91, 92, 209.
- Hiéron : III, 34.
- Hilbert : III, 18.
- Hippias : II, 51, 185.
- Hippocrate : II, 149.
- Hobbes : II, 113, 117, 209. III,
55, 176.
- Hoberg : III, 58.
- Hofmannstahl : I, 11.
- Hölderlin : I, 10, 13, 15, 16, 17,
43, 44, 118. II, 26, 40, 41, 104,
105, 107, 122, 166, 171, 177,
181, 199, 217. III, 64, 75, 83, 87,
92, 99, 101, 102, 112, 159, 161,
164, 168, 169, 173, 175, 186,
202, 209, 210, 212, 213, 215,
221, 223, 224.
- Homère : I, 20, 25, 26, 28, 34, 77,
83, 84, 104. II, 13, 18, 79, 102,
189, 196. III, 33, 62, 80, 88, 91,
92, 95, 98, 144, 164, 165, 166,
167, 196, 209, 218.
- Horace : I, 140. III, 100, 200.
- Hugo : I, 13, 24, 128. II, 88.
III, 55.
- Humboldt (Wilhelm von) : I, 12.
III, 70, 71, 72.
- Hume : II, 99, 101. III, 55.
- Husserl : I, 10, 107, 140. II, 11,
39, 44, 46, 47, 49, 105, 108, 121,
147, 167, 188, 191. III, 23, 29,
30, 32, 33, 43, 47, 51, 53, 54,
55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
67, 69, 70, 72, 86, 95, 106 à 152,
158, 159, 162, 163, 170, 171, 172,
174, 182, 190, 211, 220, 226.
- Huyghens : II, 58, 59, 63, 192.
- Hyppolite : II, 148.
- Ingarden : III, 120.
- Isocrate : I, 22. II, 14.
- Jacob : II, 35, 36.
- Jacobi : III, 202.
- Jäger : II, 124. III, 12, 13.
- Jakobson : III, 171.
- Jean (Saint) : I, 133. II, 30.
- Jean Damascène (Saint) : II, 23.
- Jérôme (Saint) : I, 131.
- Job : III, 212.
- Jodelle : III, 200.
- Jünger : II, 167, 172, 173, 175,
180, 214.
- Justinien : I, 52.
- Kant : I, 11, 14, 16, 55, 61, 62,
75, 86, 87, 90, 94, 99, 100, 116,
120, 130, 131, 143.
- II, 10, 33, 35, 38, 39, 40, 43,
44, 45, 46, 50, 75, 76 à 109,
110, 111, 112, 113, 114, 115,
116, 118, 119, 121, 123, 124,
126, 129, 130, 140, 141, 142,
148, 152, 155, 159, 160, 183,
187, 190, 191, 196, 197, 198,
208, 209, 210, 215, 216, 220,
221, 222.
- III, 9, 12, 13, 16, 17, 18, 19,
20, 30, 34, 40, 41, 43, 87, 96,
106, 109, 110, 111, 115, 122,
123, 124, 125, 136, 148, 150,
155, 156, 162, 170, 172, 174,
176, 177, 178, 182, 183, 188,
190, 191, 192, 193, 207, 220,
222, 223, 226.
- Kepler : III, 43.
- Kierkegaard : I, 110. II, 84. III,
25, 145, 174, 181, 182, 212.
- Kleist : III, 87.
- Koyré : I, 119. II, 60. III, 157,
158, 177.
- Kranz : II, 166.
- Lacan : III, 171.
- Lachelier : I, 90, 103.
- Lagneau : III, 138.
- La Fontaine : I, 18. II, 98.
- Lalande : III, 34, 125.
- Landgrebe : III, 53, 122, 123.
- Langevin : III, 130.
- Lautréamont : II, 12.
- Lauxerois : III, 123.
- Lavisse : II, 136.

- Lavoisier : II, 144. III, 191.
 Legrand (Gérard) : I, 89.
 Leibniz : I, 9, 10, 12, 16, 17, 18, 27, 36, 98, 110, 119, 124, 141.
 — II, 10, 22, 25, 37, 38, 39, 43, 44, 52, 55, 58, 59, 63, 64, 66 à 76, 78, 81, 82, 85, 91, 99, 112, 115, 116, 117, 119, 121, 123, 139, 142, 160, 175, 176, 177, 179, 181, 189, 190, 192, 193, 194, 210, 220, 222.
 — III, 12, 16, 28, 30, 32, 37, 39, 41, 46, 48, 50, 62, 65, 70, 106, 112, 117, 119, 123, 174, 182, 191, 195, 207, 222.
 Léonard : II, 148. III, 201.
 Lessing : II, 131.
 Lévi-Strauss : II, 162. III, 33.
 Littré : II, 117. III, 118.
 Lohmann : I, 54, 136. III, 78. 80, 83, 166, 167.
 Louis XVI : II, 136.
 Lotz : II, 22.
 Lotze : II, 190, 191, 199.
 Lucrèce : I, 124.
 Luther : I, 140. II, 11, 111.
 Lysias : I, 22.
 Maine de Biran : II, 48. III, 134.
 Malebranche : I, 16, 134. II, 27, 37, 39, 67, 68, 125, 189, 210. III, 77, 80, 221.
 Malet : II, 160.
 Malherbe : I, 24, 94.
 Mallarmé : I, 24, 119, 125, 126. II, 41, 48, 166. III, 75, 76, 120.
 Manet : II, 130.
 Mao-Tse-Toung : I, 30.
 Marco-Polo : II, 160.
 Marcuse (Herbert) : III, 58.
 Maritain : I, 125.
 Marx : I, 14, 20, 21, 30, 44, 142. II, 51, 76, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 143 à 181. III, 11, 26, 39, 41, 54, 58, 92, 93, 97, 98, 100, 101, 102, 141, 142, 155, 156, 163, 164, 167, 173, 174, 181, 188, 189, 190, 192, 193, 208, 209, 219, 222.
 Masaccio : III, 201.
 Matisse : III, 119.
 Méré : II, 58.
 Merleau-Ponty : I, 12, 82. III, 33, 50, 56, 57, 58, 122, 129, 135, 138, 149, 159, 160, 167.
 Mersenne : II, 56, 57, 60, 62. III, 15, 34.
 Milhaud (Darius) : I, 13. III, 33, 182.
 Mill (John Stuart) : II, 144.
 Mirabeau (le Marquis de) : II, 132.
 Moïse : I, 36, 106.
 Molière : II, 21, 41, 150. III, 76, 77, 183, 193.
 Monod (Jacques) : II, 130.
 Montaigne : I, 14, 102, 107. II, 29, 30, 52, 69, 127, 129. III, 198.
 Montherlant : II, 37.
 Morin : III, 27.
 Mozart : III, 150.
 Müller (Max) : III, 214, 215.
 Mylon : II, 58.
 Napoléon : I, 105. II, 193.
 Natorp : III, 120.
 Newton : III, 28, 43, 115, 130, 172, 191.
 Niemeier : III, 128.
 Nietzsche : I, 10, 14, 15, 16, 30, 36, 37, 44, 50, 72, 73, 77, 83, 99, 100, 101, 106, 107, 123, 125, 127, 135, 141, 142, 143, 144.
 — II, 10, 11, 25, 40, 42, 43, 47, 48, 67, 68, 69, 76, 88, 129, 131, 132, 138, 139, 140, 141, 142, 153, 158, 160, 163, 165, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 182 à 224.
 — III, 11, 14, 19, 21, 22, 23, 24, 29, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 61, 76, 87, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 106, 116, 118, 120, 150, 156, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 181, 182, 183, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 202, 203, 204, 207, 208, 210, 213, 219, 221, 222, 223, 224.
 Novalis : II, 130, 174, 175. III, 223.
 Œdipe : I, 22, 98. III, 83, 102.
 Otto (Walter F.) : II, 155, 156. III, 91, 112.
 Pan : III, 101.
 Papin : II, 152.
 Pappus : III, 118, 207.
 Parménide : I, 26, 27, 31, 38 à 51,

- 52 à 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 102, 132, 142.
- II, 12, 27, 39, 119, 120, 121, 124, 139, 153, 160, 165, 167, 170, 179, 180, 185, 187, 196, 197, 202, 204, 205, 218.
- III, 14, 23, 27, 28, 33, 62, 64, 65, 78, 79, 81, 90, 92, 154, 155, 156, 169, 178, 179, 183, 184, 185, 195, 211, 219.
- Pascal : I, 16, 116. II, 25, 30, 43, 54 à 65, 103, 141, 163, 188. III, 24, 25, 28, 30, 32, 92, 191, 192.
- Pasteur : III, 182, 191.
- Paul (Saint) : I, 83, 112, 129. II, 27, 30, 131, 136, 152. III, 24, 98, 198, 202.
- Paul III (pape) : II, 9.
- Péguy : II, 189.
- Périclès : I, 22, 36.
- Philippi : I, 10.
- Picasso : III, 88, 153, 154.
- Pic de la Mirandole : II, 136.
- Picot : II, 190.
- Pierre (Saint) : II, 26, 81.
- Pilate : III, 196, 197.
- Pindare : I, 15, 50, 84, 98, 123, 127. III, 33, 62, 88, 92, 103 à 105, 166.
- Platon : I, 13, 18, 20, 21, 22, 24, 28, 29, 30, 31, 39, 40, 43, 47, 49, 52, 54, 58, 64, 67, 68, 71, 77, 84, 86, 87, 88, 89, 91, 93 à 121, 122, 131, 132, 142.
- II, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 24, 25, 48, 49, 50, 51, 67, 82, 83, 99, 101, 103, 104, 113, 120, 129, 131, 134, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 153, 158, 159, 160, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 178, 180, 183, 184, 188, 191, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 205, 206, 207, 212, 217, 218, 219, 220.
- III, 9, 10, 12, 13, 14, 17, 20, 21, 24, 27, 28, 29, 31, 32, 37, 38, 39, 40, 42, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 54, 61, 62, 65, 66, 67, 69, 71, 73, 74, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 90, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 106, 107, 114, 117, 119, 120, 135, 137, 141, 145, 146, 150, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 163, 164, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 176, 179, 182, 183, 190, 191, 192, 193, 199, 201, 217, 219, 220, 223, 226.
- Plotin : I, 97.
- Pöggeler : III, 145.
- Poincaré (Henri) : II, 91.
- Poiret : II, 39, 72.
- Polyclète : I, 128. III, 56.
- Poussin : III, 118.
- Praxitèle : III, 56.
- Prométhée : I, 123.
- Protagoras : I, 127. II, 47, 48, 49. III, 114.
- Proudhon : II, 153.
- Proust : II, 148.
- Ptolémée : I, 57.
- Pythagore : I, 36, 53.
- Racine : I, 13. III, 207.
- Ramnoux : I, 74. III, 182.
- Raphaël : I, 94. III, 191.
- Ravaissou : III, 11, 55, 56.
- Reinhardt (Karl) : I, 53, 54, 55, 57, 58, 76, 80, 81, 82, 83, 128.
- Rembrandt : III, 201.
- Renan : III, 83.
- Richardson : I, 9. III, 58.
- Rickert : II, 191. III, 107.
- Riemann : III, 77.
- Rilke : I, 126. II, 104. III, 81, 160, 205.
- Rimbaud : II, 46, 54, 139, 164. III, 38, 182.
- Rinieri : I, 54.
- Roannez (duc de) : II, 62.
- Robin (Léon) : I, 21.
- Roëls : III, 123.
- Ronsard : I, 24, 94.
- Ross : I, 119. II, 202.
- Rousseau (Jean-Jacques) : II, 111, 117.
- Rovan : III, 112.
- Ruyer : II, 183.
- Sade : II, 135.
- Saint-Just : II, 144.
- Sapho : I, 126. II, 48, III, 33, 164, 200, 205.
- Sartre : II, 18, 49, 52, 133, 147, 148. III, 41, 48, 222.
- Saussure : III, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 166.
- Scheler : II, 184, 185, 186, 188.
- Schelling : I, 36, 43, 112, 113. II, 12, 26, 75, 100, 123, 157. III, 11, 18, 40, 76, 106, 209, 223.
- Schmidt (Conrad) : III, 100, 210
- Schöfer (Erasmus) : III, 133.

- Schopenhauer : II, 43, 132, 191, 221. III, 40, 50.
 Schuhl (Pierre-Maxime) : II, 146.
 Schulz (Walter) : II, 123.
 Scot (Duns) : II, 123, 138. III, 124.
 Sénèque : I, 136. II, 12.
 Sextus : II, 74.
 Shakespeare : I, 69. II, 164. III, 166, 191.
 Silesius : I, 27.
 Simplicius : I, 39, 52.
 Socrate : I, 22, 36, 39, 86, 87, 101, 102, 103, 104, 145. II, 13, 15, 48, 49, 51, 116, 153, 167, 168, 186, 205, 212. III, 10, 13, 14, 21, 38, 51, 52, 80, 91, 92, 98, 106, 114, 145, 150, 171, 181.
 Sophocle : I, 21, 26, 98, 118, 123, 128. II, 42, 145. III, 40, 102, 117, 200.
 Spengler : II, 172.
 Spinoza : I, 16, 127. II, 36, 39, 67, 68, 69, 70, 72, 78, 108, 128, 161, 172, 190, 198, 209, 210. III, 12, 15, 31, 182, 195, 199, 200.
 Staël (Mme de) : I, 11.
 Stendhal : III, 27.
 Stein (Edith) : III, 120, 121.
 Stoïciens : II, 16, 115. III, 83, 84, 96. 139
 Stumpf : III, 108.
 Suarez : I, 133, 137.
 Sully Prud'homme : III, 200.
 Tacite : I, 12, 128.
 Tetens : II, 97.
 Tchouang-Tse : I, 28, 29, 30. III, 44, 93.
 Thalès : I, 41. II, 90.
 Théophraste : I, 52, 53, 80, 83.
 Thomas d'Acquin (Saint) : I, 35, 66, 68, 97, 98, 112, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144.
 — II, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 52, 81, 102, 123, 136, 139, 143, 198, 209, 219.
 — III, 15, 97, 174, 192, 194, 195, 197, 198, 207, 209.
 Thucydide : I, 127. III, 34, 173.
 Tocqueville : II, 133.
 Torricelli : II, 56.
 Tour (Georges de la), I, 45.
 Trakl : I, 14. II, 141. III, 76, 81, 209, 211.
 Tschirnhaus : II, 63.
 Turgot : II, 136.
 Ulysse : I, 104. III, 133, 196, 197.
 Vailland : I, 17.
 Valéry : I, 16, 32, 33, 37, 50, 60, 61, 72, 73, 89, 126, 132, 134, 143. II, 24, 42, 48, 63, 101, 116, 139, 143, 146, 165, 167, 169, 195. III, 10, 28, 38, 43, 56, 59, 76, 97, 108, 114, 179, 180, 188, 202, 206, 207, 211, 218.
 Van Gogh : III, 146.
 Védas : II, 217.
 Vendryès : III, 78, 166.
 Verlaine : I, 110.
 Verne (Jules) : II, 144.
 Villon (François) : II, 164. III, 76.
 Virgile : I, 128. III, 200.
 Voltaire : II, 141, 152. III, 162, 222.
 Vuillemin : II, 96, 97, 98.
 Waelhens : II, 98. III, 58, 129, 136, 154.
 Wagner (Friedrich) : II, 172.
 Wagner (Richard) : III, 40.
 Wahl : I, 66, 69. II, 21.
 Weenix : II, 66.
 Weierstrass : III, 108.
 Weydemeyer : III, 208.
 Wilamowitz : I, 53, 54, 57, 83.
 Windelband : II, 191.
 Witt (de) : II, 59.
 Wolff (Christian) : II, 79.
 Xénophane : I, 39, 69, 79. III, 154.
 Xénophon : III, 82 .
 Zénon : I, 50, 68, 86 à 92.
 Zeus : I, 145. III, 88, 93.

Errata

I p. 140, ligne 36, lire *ferum* ou lieu de *ferocem*.

II p. 28, ligne 5, lire *Mersenne* au lieu de *Arbauld* ; p. 135, ligne 16, lire son *Idée* au lieu de ses *Idées*.

TABLE DES MATIERES

NOTE SUR LES ABREVIATIONS	9
LE DESTIN DE L'ETRE ET LA METAPHYSIQUE	11
PHILOSOPHIE ET SCIENCE	28
LE PRINCIPE DE RAISON	52
DU LOGOS AU LANGAGE	70
L'ATHEISME ET LA QUESTION DE L'ETRE	90
HUSSERL ET HEIDEGGER	108
HEIDEGGER ET LA PENSEE DU DECLIN	155
HEIDEGGER ET LA QUESTION DE L'HISTOIRE	183
LA FIN DE LA PHILOSOPHIE COMME VIRAGE DU TEMPS	217
INDEX DES NOMS CITES DANS LES TROIS TOMES	233