

Les chemins de Heidegger

Hans-Georg GADAMER

Traduction, présentation et notes par

Jean GRONDIN

©Librairie philosophique J. Vrin
Bibliothèque des textes philosophiques

ISSN 0249-7972

ISBN 2-7116-1575-8

Avant-propos du traducteur	3
Préface.....	12
1. Existentialisme et philosophie de l'existence (1981).....	14
2. Martin Heidegger à 75 ans (1964)	26
3. La théologie de Marbourg (1964)	39
4. « Qu'est-ce que la métaphysique? » (1978).....	53
5. Kant et le tournant herméneutique (1975)	57
6. Le penseur Martin Heidegger (1969).....	67
7. Le langage de la métaphysique (1968)	74
8. Platon (1976).....	85
9. La vérité de l'œuvre d'art (1960)	97
10. Martin Heidegger à 85 ans (1974)	112
11. Le chemin vers le tournant (1979)	122
12. Les Grecs (1979).....	138
13. L'histoire de la philosophie (1981).....	151
14. La dimension religieuse (1981).....	164
15. Être Esprit Dieu (1977)	179
16. Du commencement de la pensée (1986)	193
17. Le retour au commencement (1986)	215
18. L'unité du chemin de Martin Heidegger (1986)	241
Index nominum	257

Avant-propos du traducteur

Ce livre offre d'abord une formidable introduction à la pensée de Martin Heidegger, comme il y en a peu et comme il n'y en aura plus. Témoin de la première heure, élève et ami personnel de Heidegger, grand philosophe et herméneute, Gadamer, qui est né en 1900 et qui nous a quittés le 13 mars 2002, a suivi de très près le parcours de son maître à travers tous les détours de son chemin de pensée et les vicissitudes de son siècle. Présent au début de son enseignement révolutionnaire à Fribourg en 1923, donc avant que la parution d'*Être et temps* en 1927 ne lui confère une notoriété mondiale, Gadamer a aussi pu porter un regard sur la portée historique de son œuvre après sa mort en 1976. Aristote et Ricoeur ont bien raison : ce n'est qu'après la mort d'un individu que l'on peut vraiment saisir la signification de son existence. C'est pourquoi *Les Chemins de Heidegger* n'ont paru qu'en 1983. Mais celui qui retrace alors le cheminement complexe de Heidegger, soixante ans après l'avoir rencontré, l'a connu dans sa première fraîcheur, donc avant l'existentialisme, avant la déconstruction et bien avant que l'édition monumentale de son œuvre ne permette de le ranger dans le panthéon des classiques de l'histoire de la pensée. Il a surtout été le témoin privilégié de ses premières motivations, à la fois philosophiques et religieuses, mais aussi de la constellation dans laquelle il est apparu et qu'il a si profondément métamorphosée. Gadamer a, en effet, aussi côtoyé ses premiers interlocuteurs, Edmund Husserl, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Karl Jaspers, Karl Löwith, Hannah Arendt, Rudolf Bultmann, Werner Jaeger, Leo Strauss, mais aussi Paul Natorp, mort en 1924 et qui avait dirigé sa thèse de doctorat sur Platon en 1922. Il a assisté au succès foudroyant d'*Être et temps*, mais comme tant d'autres élèves de Heidegger, il trouvait que son maître n'y était peut-être pas assez lui-même, parce qu'il s'y appropriait d'une manière un peu trop artificielle tout le vocabulaire de la philosophie transcendantale de Husserl, qu'il critiquait pourtant avec tant de véhémence dans ses cours. Il n'a donc pas été surpris de voir Heidegger prendre un tournant après *Être et temps*. Il s'en est rendu compte quand il est allé entendre ses conférences sur l'origine de l'œuvre d'art à Francfort en novembre 1936. C'était un nouvel Heidegger, qui s'était manifestement remis de son égarement politique¹, mais qui s'inspirait

¹ Cf. la lettre de Gadamer à Löwith du 12 décembre 1937 (citée dans ma biographie de Gadamer : *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 180) qui fait état d'une visite auprès de Heidegger, où celui-ci aurait lui-même parlé de « l'épisode fatal » de 1933.

maintenant beaucoup de la poésie et de Hölderlin. Gadamer a continué de le fréquenter durant les dures années du régime nazi, quand la terreur totalitaire avait pour effet de resserrer les liens personnels, puis après la guerre quand Heidegger s'est subitement retrouvé isolé en Allemagne. Il avait été suspendu de ses fonctions à l'université de Fribourg au moment où l'existentialisme, qui lui devait à peu près tout, était la mode de l'heure partout ailleurs dans le monde. Gadamer a contribué à le réhabiliter, en faisant paraître un recueil d'hommage pour son soixantième anniversaire en 1950, en le faisant élire à l'Académie de sciences de Heidelberg, où il l'invita souvent et où il organisa un colloque pour son 80^e anniversaire en 1969 et, bien sûr, en faisant lui-même de l'herméneutique phénoménologique dans l'esprit de Heidegger. À chacune des étapes du parcours de Heidegger, Gadamer était donc présent, et fasciné d'y être, mais il était encore là quand son chemin s'est terminé pour nous dire ce qui s'était passé au juste, ce que signifiait ce langage prodigieux, mais difficile, qu'avait inventé Heidegger et ce qu'il recherchait au juste quand il mettait en question, et depuis le début de son itinéraire, tout l'héritage de la philosophie occidentale.

Plus qu'une introduction, ce livre est donc un témoignage, un mémorial, un monument, mais surtout le fait d'une rencontre exceptionnelle. C'est que de tous les élèves immédiats de Heidegger, Gadamer est sans aucun doute celui qui a développé l'œuvre la plus autonome, la plus réfléchie, quand il a fait paraître son œuvre maîtresse *Vérité et méthode*, en 1960, le premier et peut-être le seul véritable chef-d'œuvre de la philosophie allemande depuis *Être et temps*.

Mais bien avant que cet ouvrage ne voie le jour, Heidegger avait déjà reconnu en Gadamer son élève le plus brillant. En 1945, alors que tout indiquait qu'il allait être suspendu de ses fonctions à l'université de Fribourg (il allait l'être jusqu'en 1951), c'est Gadamer qu'il avait recommandé comme son successeur². Après tout, Gadamer avait eu l'heureuse idée de se consacrer

² Cf. la lettre de M. Heidegger à R. Stadelmann du 1^{er} septembre 1945, dans le t. 16 de la *Gesamtausgabe*, 2000, 395 : « En premier lieu, je recommande *Gadamer* (Leipzig); mais je ne sais pas où il se trouve à l'heure actuelle. Pour ce qui est de l'envergure spirituelle, mais aussi comme enseignant et comme collègue, c'est très certainement le meilleur (*der Wertvollste*). C'est lui que je souhaiterais avoir comme successeur, si on devait en venir là ». Cf. aussi la lettre à R. Stadelmann du 30 novembre 1945 (GA 16, 407) : « Gadamer est, par ailleurs, un excellent professeur, qui jouit d'une grande expérience et qui aime beaucoup enseigner. Il m'a écrit récemment depuis Leipzig, où il est doyen, pour me dire qu'il aimerait bien aller dans une université plus petite. [...] Pour les étudiants comme pour le travail à la faculté, Gadamer serait encore plus important; c'est le professeur né, avec beaucoup de distinction (au *meilleur* sens du terme) - mais il possède un horizon très

aux Grecs, à Platon et à Aristote, après avoir été ébloui par sa première rencontre avec Heidegger, alors que la plupart de ses élèves se contentaient d'imiter leur maître. Malgré toute l'estime qu'il avait pour lui, Heidegger trouvait cependant que Gadamer tardait beaucoup à écrire. « Non, mais quand va-t-il faire paraître un livre substantiel? », demandait-il parfois à ses amis au cours des années cinquante³.

Mais Heidegger sous-estimait peut-être l'ombre qu'il projetait sur son élève. Gadamer l'a d'ailleurs avoué : « écrire représenta pour moi et pour longtemps un véritable tourment, j'avais toujours la damnée sensation que Heidegger regardait par-dessus mon épaule! »⁴ Pas facile d'écrire quand on a un tel maître et qu'on sait qu'il s'agit d'un nouvel Aristote ou d'un autre Hegel. Deux types d'écriture sont alors souvent pratiqués, l'imitation pénible du maître ou encore le parricide qui consiste à adopter hâtivement un point de vue critique qui se prétend plus fin que le maître : Heidegger aurait ignoré ceci ou cela, la dimension sociale, l'éthique, la logique, les sciences, le corps, sa pensée ne serait que le reflet de sa classe sociale, etc. Sachant à qui il avait affaire, Gadamer a préféré attendre.

À l'évidence, l'interprétation de Gadamer a été longuement mûrie puisque le philosophe de Heidelberg s'est gardé d'écrire sur Heidegger avant d'avoir atteint l'âge de soixante ans, l'année où - la coïncidence n'est pas banale - parut son propre chef-d'œuvre. Tout se passe comme s'il avait attendu la publication de son ouvrage - et la prise de position autonome qu'il signifiait - avant de se risquer à parler publiquement de son maître. Et il ne l'a d'abord fait qu'à la demande expresse de Heidegger, puisque c'est celui-ci qui l'a invité à écrire une petite préface à l'édition séparée de son essai « Sur l'origine de l'œuvre d'art » en 1960.

Il est assez frappant de remarquer que dans son œuvre maîtresse, *Vérité et méthode*, Gadamer parlait assez peu de Heidegger. Lorsqu'il se réclamait, avec force, de la tradition humaniste au tout début (!) de *Vérité et méthode*, il n'évoquait pas du tout la *Lettre sur l'humanisme*, où son maître marquait, au contraire, toute sa distance par rapport à l'humanisme. S'il s'inspirait évidemment d'*Être et temps* en parlant du cercle de la compréhension (mais

large, d'une grande ouverture, et reste en *contact* immédiat avec les choses elles-mêmes. Si, bien sûr, on devait demander mon avis à Fribourg sur la question, c'est donc Gadamer que je nommerais en premier lieu comme successeur. »

³ Cf. *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 300.

⁴ H.-G. Gadamer, « Autoprésentation », dans *La Philosophie herméneutique*, PUF, 1996, 29.

qu'il comprenait d'une manière assez différente de son maître⁵), Heidegger restait aussi assez absent des développements que Gadamer consacrait à la vérité de l'art ou à la puissance ontologique qu'il reconnaissait au langage, thèmes qui sont pourtant immensément heideggériens. C'est sans doute parce que Gadamer a lui-même mis un certain temps à se rendre compte de ce qui distinguait son propre projet de celui de Heidegger. Ces différences sont beaucoup plus évidentes à partir de ce livre consacré aux *Chemins de Heidegger*, qui n'a paru qu'en 1983, comme si Gadamer n'avait jamais cessé d'y travailler. Comme le confirment d'ailleurs les publications plus récentes encore de Gadamer, on pensera notamment aux nouveaux essais consacrés à Heidegger dans le tome 10 de ses *Œuvres* paru en 1995 et dans son recueil d'*Essais herméneutiques* de 2000 (*Hermeneutische Entwürfe*), la rédaction des *Chemins de Heidegger* ne s'est peut-être jamais arrêtée⁶.

Si l'ouvrage nous permet de beaucoup mieux comprendre Heidegger, son langage, son contexte, son interrogation et ses motivations profondes, il nous permet donc aussi de mieux comprendre Gadamer lui-même et l'apport de son herméneutique, jaillie d'une impulsion heideggérienne, assurément, mais aussi de la nécessité de lui opposer une réponse, qui repose, comme la philosophie de Heidegger elle-même, sur une patiente lecture de la tradition philosophique occidentale depuis les Grecs. On verra, en effet, que la lecture gadamérienne de Heidegger reconnaît une importance toute particulière à la question du « commencement », aussi bien au commencement de la pensée heideggérienne elle-même qu'à celui de la pensée grecque. Va-t-il vraiment de soi que la pensée grecque ne puisse être vue que dans l'optique (peut-être plus aristotélicienne que platonicienne) de la métaphysique, c'est-à-dire que dans la très étroite mesure où elle aurait rendu possible la pensée scientifique et technique, axée sur une explication causale et, partant, une maîtrise de l'étant? Et est-ce vraiment chez les présocratiques, que nous connaissons d'une manière si fragmentaire, donc très mal, qu'il faut chercher une tout « autre » pensée? Si cette pensée doit vraiment se trouver en amont de la métaphysique, pourquoi ne pas la rechercher chez Platon lui-même? C'est, en effet, Aristote qui nous a appris à voir en Platon d'abord et avant tout le grand pionnier d'une pensée de l'étantité ou de l'essence, c'est-à-dire de l'*eidos* qui serait « cause et

⁵ Cf. à ce sujet les développements sur le cercle herméneutique dans mon *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, 1999, 121-128.

⁶ C'est aussi le sentiment de Jürgen Habermas dans l'hommage qu'il a rendu à Gadamer pour son centenaire : « Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich? », d'abord publié dans la *Neue Zürcher Zeitung*, 12/13 février 2000, 49-50; repris dans le collectif « *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* ». *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Francfort, Suhrkamp, 2001, 89-99.

principe » de l'étant. S'il est vrai que Platon a préparé cette conception (ce qui est incontestable et ce que la lecture de Heidegger a assurément bien mis en relief), il reste que, chez lui, la pensée, ou la vision de l'idée, n'est pas encore vraiment distinguée d'une certaine tradition de sagesse, à la fois religieuse, mythique et poétique, ni, bien sûr, de l'exercice du dialogue que nous sommes. On oublie souvent que Platon ne connaissait pas encore la « logique », que nous présupposons avec une telle évidence quand nous le lisons. Il est vrai qu'il « explique » l'idée du Bien en se réclamant du modèle du soleil, donc à partir de l'idée de lumière, mais ce n'est pas une lumière que nous sommes nous-mêmes à même de saisir ou de contempler, puisque c'est dans sa luminosité que nous baignons. Une pensée qui chercherait à s'en emparer resterait « technicienne ». C'est elle que les sophistes veulent enseigner, eux qui veulent « argumenter » à propos de tout. Non, répond Platon, la pensée de l'idée, et plus particulièrement celle du Bien, se trouve bien au-delà de toute saisie, même si sa lumière est partout visible, comme l'atteste, avec tant d'éclat, l'expérience du Beau. Gadamer pense donc ici contre Heidegger, mais avec lui : c'est peut-être Platon qui aurait été le grand penseur de l'*aletheia*, c'est-à-dire d'une vérité qui éclaire et qui aménage une éclaircie, tout en se retirant elle-même. En se distinguant ainsi de Heidegger et de son rapport à Platon, la lecture gadamérienne nous aide à porter un autre regard sur les Grecs et, par là, sur le sens de la pensée occidentale. C'est donc notre histoire que Gadamer nous aide à découvrir.

Introduction, témoignage, rencontre, le livre de Gadamer est une explication philosophique de haut niveau, à la fois personnelle et substantielle, qui nous fait entrer dans un passionnant dialogue. On sait que, pour Gadamer, il n'est pas de philosophie qui ne procède de l'expérience du dialogue. Toutes ses interprétations philosophiques se présentent d'ailleurs sous l'égide de l'idée de dialogue ou de « dialectique »⁷. En 1931, son premier livre, issu de sa thèse d'habilitation de 1928, dirigée par Heidegger, se consacrait à *L'Éthique dialectique de Platon*, lequel ne proposait d'ailleurs, pour l'essentiel, qu'une interprétation de l'idée de dialogue chez Platon. En 1971, c'est sous le titre *La Dialectique de Hegel* qu'il s'expliquait avec le grand philosophe souabe. Après Platon et Hegel, Heidegger est donc le troisième philosophe majeur auquel Gadamer ait consacré un ouvrage d'interprétation.

⁷ Cela est également vrai des interprétations plus poétiques de Gadamer. Son livre de 1973 sur Paul Celan se tenait, en effet, sous le titre dialogique *Qui suis-je et qui es-tu? Commentaire de Cristaux de Souffle de Paul Celan* (1973), traduit par E. Poulain, Actes Sud, 1987. Un des recueils d'interprétations poétiques de Gadamer paru en 1990 portait le titre *Gedicht und Gespräch* (Insel Verlag, Francfort, 1990), *Poème et Dialogue*.

Les Chemins de Heidegger est donc le « dernier » des grands recueils d'interprétations philosophiques de Gadamer, mais au plan chronologique comme au plan philosophique, on devine qu'il s'agit du dialogue le plus ancien, le plus intime et le plus crucial. C'est que depuis sa rencontre avec Heidegger en 1923, Gadamer n'a jamais cessé de s'expliquer avec celui qui fut son maître, c'est-à-dire de lui répondre. On a beau dire, mais toute philosophie véritable reste une explication avec ses maîtres, donc une réponse : Platon s'explique constamment avec Socrate, Aristote n'en a jamais fini avec Platon, Fichte avec Kant, Heidegger avec Husserl.

C'est pourquoi *Les Chemins de Heidegger* est peut-être le livre de Gadamer qui, après *Vérité et méthode*, sinon à un titre plus éminent que lui, présente la plus grande unité, même si les essais qui le composent datent de périodes différentes. Mais cette discontinuité contribue ici à l'unité de l'ensemble puisqu'elle nous permet de participer à plusieurs étapes du dialogue de Gadamer avec Heidegger. Il s'agit donc d'un *work in progress*, d'autant que l'ouvrage, qui a d'abord été publié en 1983, s'est encore enrichi de nouveaux titres lorsqu'il a été repris dans le tome III des *Œuvres rassemblées* (GW) en 1987. Ces trois nouveaux textes, qui datent de 1986, portaient sur les commencements de Heidegger. Ils sont aussi traduits ici. Ils jettent un éclairage précieux sur le jeune Heidegger, celui d'avant *Être et temps*, qui se trouve aujourd'hui au centre des recherches sur Heidegger.

Quand il a d'abord paru, en 1983, l'ouvrage portait le sous-titre « Études sur l'œuvre tardive », *Studien zum Spätwerk*, titre qui n'a pas été repris, ou qui n'était plus visible, dans le tome III en 1987. C'est que l'ouvrage de Gadamer - et cela était déjà vrai du livre de 1983 - ne s'intéresse pas seulement au *dernier* Heidegger. L'intention de Gadamer est justement de montrer que le dernier Heidegger n'est que le prolongement du premier, c'est-à-dire du Heidegger d'avant *Être et temps*, que Gadamer a bien connu. Mais c'est, bien sûr, le dernier Heidegger et le parcours intégral de son œuvre qui nous permettent de mesurer cette cohérence et de comprendre l'unité du chemin, ou des chemins, de Heidegger.

La lecture gadamérienne de Heidegger revêt évidemment d'autant plus d'importance et d'autorité qu'elle est le fait d'un disciple qui a lui-même présenté une philosophie autonome. On ne saurait trop dire si l'interprétation de Heidegger est influencée par sa « théorie herméneutique » ou si c'est elle qui découle d'une lecture de Heidegger. On sait que *Vérité et méthode* jette les fondements d'une herméneutique, c'est-à-dire d'une conception philosophique de l'interprétation. Tous ses autres écrits proposent des interprétations, tantôt plus philosophiques, tantôt plus esthétiques, qui conduisent à cette philosophie herméneutique ou qui en dérivent. D'où deux lectures possibles de l'œuvre de

Gadamer : on peut ou soutenir que *Vérité et méthode* est la « théorie » (certains disent aussi la méthode...) qui préside à cette pratique de l'interprétation - mais on présuppose alors qu'il n'y a pas d'interprétation, ou de dialogue, sans méthode toute faite, toute interprétation n'étant que l'application d'une approche, d'une technique ou d'une « grille », ce que Gadamer conteste - ou, au contraire, que l'*opus magnum* n'est que le condensé d'une pratique de l'interprétation qui précède la philosophie herméneutique elle-même. Cette dernière lecture était assurément celle de Gadamer : il n'y a pas de théorie qui ne procède de la pratique de l'interprétation, suivant un mot de Schleiermacher qu'il aimait beaucoup citer. Non, Gadamer n'a pas de théorie ou de méthodologie à dicter à l'interprétation. Il cherche plutôt à faire ressortir « ce qui nous arrive » quand nous interprétons, et *même* quand nous suivons une méthodologie : nous sommes pris par une interrogation et nous entrons en dialogue. C'est un affreux malentendu que de voir en Gadamer un ennemi ou un adversaire de la méthode ou de la méthodologie⁸. Son propos est ailleurs. Il n'a rien contre la méthode, ni contre la méthodologie, qui ont toujours fait partie du travail herméneutique, *a fortiori* depuis le XIX^e siècle, il pense seulement qu'elle ne suffit pas si l'on veut décrire l'expérience de vérité qui est la nôtre quand nous comprenons et que nous interprétons des textes, des histoires ou des tableaux.

La lecture gadamérienne de Heidegger en est une qui a profondément influencé les recherches heideggériennes en Allemagne, mais aussi en Amérique et dans le reste de l'Europe. Le bilan récent que Dominique Janicaud a brossé de l'heideggérianisme en France⁹ montre que la réception de la lecture gadamérienne y a cependant été plus discrète, la présence de Heidegger ayant surtout été assurée par des médiateurs comme Jean Beaufret, et son école, qui ont davantage cherché à traduire sa pensée qu'à lui répondre, ou par des penseurs comme Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida, voire Michel Foucault, qui ont construit à partir des matériaux qu'ils ont trouvé chez Heidegger, mais dont l'intention première n'était pas d'offrir des interprétations cohérentes du parcours de Heidegger.

Gadamer propose, lui, une lecture attentive de Heidegger, mais qui se veut une réponse philosophique. Il juge aussi sévèrement les stériles imitations de Heidegger que les règlements de compte que la grandeur de Heidegger n'a

⁸ Cf. *Gadamer in Conversation*, edited and translated by R. E. Palmer, New Haven, Yale University Press, 2001, 110 : « I am not at all against method. I merely maintain that it is not the only route of access to knowledge. How could I be opposed to method? I am a classical philologist, who knows quite well what methods are ».

⁹ D. Janicaud, *Heidegger en France*, Albin Michel, 2001, t. I. Récit; t. II. Entretiens.

pas manqué de susciter. Le témoignage de Gadamer nous apprend que l'on ne peut lire - et critiquer - Heidegger sans penser par soi-même. Mais il nous montre aussi que pour penser par soi-même, il faut avoir eu un grand maître.

Note sur la traduction

Certains des textes qui composent cet ouvrage avaient déjà été traduits en français. « Existentialisme et philosophie de l'existence » (1981), « La théologie de Marbourg » (1964), « Qu'est-ce que la métaphysique? » (1978), « Kant et le tournant herméneutique » (1975), « Être Esprit Dieu » (1977) avaient déjà été traduits dans *L'Art de comprendre*, t. II, 1991; « Le langage de la métaphysique » (1968) l'avait été dans *L'Art de comprendre*, t. I, 1982 et « L'histoire de la philosophie » (1981) dans le cahier de L'Herne consacré à *Martin Heidegger* en 1983, 169-176. Si je me suis volontiers inspiré de ces traductions - mais aussi de la traduction souvent très bonne de John Stanley (*Heidegger's Ways*, Albany, SUNY Press, 1994, traduction qui m'a d'ailleurs fait un peu hésiter sur le titre de l'œuvre : les chemins ou les voies de Heidegger? ou encore ses sentiers?) -, toutes les traductions présentées ici sont nouvelles, ne serait-ce que pour assurer une certaine unité à la traduction. Elles s'appuient aussi sur le texte définitif des Œuvres complètes de Gadamer, ce qui n'était pas le cas des autres traductions.

Lorsque Gadamer explique lui-même certains termes de Heidegger, comme ceux d'*Ereignis* (« événement appropriant »), d'*Andenken* (« pensée commémorante », « souvenir ») ou d'*Anwesen* (« présence », « domaine »), ils n'ont pas toujours été immédiatement traduits puisque le propos de Gadamer est justement d'en éclaircir le sens, souvent en s'inspirant de l'usage allemand. C'est d'ailleurs l'un des grands mérites de l'ouvrage de Gadamer que de proposer une interprétation de Heidegger qui s'inspire autant de sa méthode de la « destruction ». Gadamer nous rappelle, en effet, que le but de la destruction n'est pas tant de « déconstruire » les concepts, que de les reconduire aux expériences originelles qui leur ont donné naissance. La « destruction », qui n'est pas le contraire, mais un autre nom de l'herméneutique, se distingue ainsi par l'attention qu'elle porte au langage, lequel porte toute intelligibilité.

Toutes les références à *Être et temps* renvoient à la pagination originale (SZ), reprise en marge de toutes les traductions françaises. Le sigle GW renvoie à l'édition des *Gesammelte Werke*, des Œuvres « rassemblées », de Gadamer, parue chez l'éditeur Mohr Siebeck (1985-1995), le sigle GA aux tomes de la *Gesamtausgabe* (Œuvre complète) de Martin Heidegger qui paraît chez Klostermann, depuis 1975. Lorsqu'elle existait, la référence aux

traductions françaises a été ajoutée, même si la traduction a presque toujours été modifiée. Très souvent, le titre allemand des textes auxquels Gadamer fait référence en note a été traduit. Les [crochets] dans le texte, ou en note, sont *tous* pour indiquer une petite intervention du traducteur, tantôt pour fournir plus d'indications à propos d'une référence citée par Gadamer, tantôt pour proposer une traduction, toujours très indicative, d'un terme ou d'un passage grec ou latin qui ne serait peut-être pas immédiatement intelligible pour tous, tantôt pour suggérer d'autres traductions, histoire de donner une idée du champ sémantique couvert par les mots traduits et qu'il est parfois fatal de vouloir restreindre. Il n'y a rien de désastreux, en régime herméneutique, à ce qu'un mot ouvre plusieurs possibilités de compréhension et, partant, de traduction.

Préface

Les études sur Heidegger que je rassemble ici, qui sont tantôt des essais, tantôt des conférences, ont vu le jour au cours des vingt-cinq dernières années et avaient, pour la plupart, déjà été publiées. Le fait que ces études soient assez récentes ne veut évidemment pas dire que je n'ai pas tenté de suivre, depuis le début, les impulsions de pensée de Heidegger, dans les limites, bien sûr, de mes possibilités et à la mesure de mon assentiment. Bien au contraire, l'impulsion de pensée que j'ai reçue de Heidegger dès les premières années m'imposait une norme, mais que je devais apprendre à satisfaire. Il a fallu une certaine distance, qui présupposait l'acquisition d'une position personnelle, avant que je me sente assez en mesure de détacher mon compagnonnage des chemins de Heidegger de ma propre recherche d'un chemin ou d'un sentier, pour pouvoir présenter pour lui-même le chemin de pensée de Heidegger.

Cela a commencé quand Heidegger m'a demandé d'écrire une introduction à l'édition séparée de son essai sur l'œuvre d'art, parue chez l'éditeur Reclam. Au fond, dans tous les essais rassemblés ici, je n'ai fait que prolonger ce que j'avais entrepris dans cette introduction de 1960. Il s'agissait de mes propres questions. Ce fut, en effet, une confirmation et un encouragement pour moi que de voir Heidegger intégrer l'œuvre d'art à sa pensée dans les années 30. Ainsi, la petite introduction de 1960 à l'essai sur l'œuvre d'art aura été plus qu'un travail de commande, elle m'aura permis de reconnaître, dans les chemins de pensée de Heidegger, mes propres questions, telles que je venais tout juste de les formuler dans *Vérité et méthode*. Aussi s'est-il agi, dans tous mes essais ultérieurs sur Heidegger, de rendre perceptible, selon mes présuppositions et mes possibilités, la tâche de pensée que Heidegger s'était fixée et de montrer, plus particulièrement, que le Heidegger qui avait fait l'expérience du « tournant » après *Être et temps* ne faisait, en vérité, que poursuivre le chemin qu'il avait déjà emprunté lorsqu'il questionnait en amont de la métaphysique et qu'il se risquait à anticiper par la pensée un futur inconnu.

Les travaux réunis ici ne poursuivent donc qu'un seul et même objectif, celui d'introduire à la pensée si particulière de Heidegger, qui se détourne de toutes les habitudes de pensée et de langage connues jusqu'alors. Mon intention est surtout de mettre le lecteur en garde contre l'erreur qui consisterait à soupçonner quelque mythologie ou de la gnose poétisante dans la prise de distance de Heidegger avec les habitudes courantes de pensée. Si mes études se limitent ainsi à une seule et unique tâche, elles renferment toutes néanmoins un élément occasionnel. Il s'agit de variations sur un seul et même thème, tel qu'il s'est présenté à un témoin oculaire à chaque fois qu'il

cherchait à s'expliquer à propos de la pensée de Heidegger. Les répétitions devenaient alors inévitables.

Le premier essai veut introduire à la situation dans laquelle Heidegger est apparu. Ceux qui suivent sont généralement classés selon l'ordre chronologique de leur rédaction, mais en tenant aussi compte, ici et là, de considérations de contenu. La conférence commémorative que j'ai prononcée à Fribourg après la mort de Heidegger (« Être Esprit Dieu ») sert de conclusion¹⁰.

¹⁰ [Note du trad. Cela ne vaut, bien sûr, que pour l'édition des *Chemins de Heidegger* parue en 1983; en suivant le t. III des GW de Gadamer, nous avons aussi traduit ici les trois études de 1986 sur le jeune Heidegger].

1. Existentialisme et philosophie de l'existence (1981)

Dans la discussion philosophique, on parle aujourd'hui, comme si cela allait de soi, de l'existentialisme, et l'on entend par là des choses passablement diverses, mais qui ne sont pas sans dénominateur commun, ni sans connexion intime. On pense alors à Jean-Paul Sartre, à Albert Camus et Gabriel Marcel, on pense aussi à Martin Heidegger et Karl Jaspers, peut-être même aux théologiens Bultmann et Guardini. Or, le terme d'existentialisme est, en vérité, une création française. Il a été introduit par Sartre dans les années quarante, donc à une époque où Paris était occupée par les Allemands, alors qu'il était en train d'élaborer sa philosophie, qu'il allait présenter dans son gros livre *L'Être et le Néant*. Il s'inspirait alors d'impulsions qu'il avait reçues lors de ses études en Allemagne durant les années trente. On peut dire que ce fut une constellation bien particulière qui l'amena à s'intéresser, de la même manière et au même moment, à Hegel, Husserl et Heidegger et qui conduisit à ses nouvelles et productives réponses.

Il faut cependant se rendre bien compte du fait que l'impulsion allemande qu'il y avait derrière, et qu'il faut d'abord et avant tout rattacher au nom de Heidegger, était, au fond, complètement différente de ce que Sartre lui-même en a fait. En Allemagne, à cette époque, on se servait plutôt de l'expression « philosophie de l'existence ». À la fin des années vingt, le terme « existentiel » était même devenu un mot à la mode. Ce qui n'était pas existentiel ne comptait pas. Les représentants les plus connus de ce courant étaient Heidegger et Jaspers. Il est vrai que ni l'un, ni l'autre n'ont accepté avec une réelle conviction de se laisser étiqueter de cette manière. Après la guerre, dans sa fameuse *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger a opposé, de manière détaillée et bien argumentée, une fin de non-recevoir à l'existentialisme d'inspiration sartrienne. Pour sa part, Jaspers, quand il s'est aperçu avec effroi, dans les années trente, des conséquences funestes d'un *pathos* existentiel sans contrôle, tel qu'il se manifestait dans les hystéries de masse du « réveil » national-socialiste, s'est empressé de reléguer le concept de l'existentiel à la seconde place, pour ainsi dire, et de reconnaître la première place à la raison. *Raison et existence*, tel fut le titre d'une des plus belles et des plus influentes publications de Jaspers dans les années trente, où il se réclamait des existences d'exception que furent Kierkegaard et Nietzsche et où il esquissait sa doctrine de l'englobant, qui embrasse raison et existence. Qu'est-ce qui conférait alors au terme d'« existence » une telle force explosive? Ce n'était certainement pas l'usage scolaire normal et habituel des termes « exister », « *existere* » et « existence », qu'on connaît, par exemple, dans des formules comme celles de la question de l'existence de Dieu ou de

l'existence du monde extérieur. Ce fut une tournure particulière qui prêta alors au terme d'« existence » un trait conceptuel inouï. Cela se produisit sous des conditions bien particulières et que l'on doit bien avoir sous les yeux. L'usage du terme en son sens nouveau et emphatique remonte au penseur et écrivain danois Soeren Kierkegaard, qui a rédigé ses livres dans les années quarante du XIX^e siècle, mais dont l'influence ne se fit sentir dans le monde, et en Allemagne plus particulièrement, qu'au début de notre siècle. Un pasteur souabe du nom de Christoph Schremp avait publié chez l'éditeur Diederich une traduction très libre, mais extraordinairement facile à lire des œuvres complètes de Kierkegaard. La diffusion de cette traduction contribua largement à l'essor du nouveau mouvement qui allait plus tard être appelé philosophie de l'existence.

La situation bien particulière à Kierkegaard à la fin des années quarante du XIX^e siècle était déterminée par sa critique de l'idéalisme spéculatif de Hegel, critique dont la motivation était chrétienne. Ce fut ce contexte qui conféra au terme d'« existence » son *pathos* spécifique. Or, ce nouveau moment s'était déjà donné des assises conceptuelles dans la pensée de Schelling, dans la mesure où Schelling, dans ses spéculations profondes sur le rapport de Dieu à sa création, avait statué qu'il y avait une différence en Dieu lui-même : il parlait du fondement en Dieu et de l'existence en Dieu afin de retrouver dans l'Absolu lui-même la véritable racine de la liberté et de comprendre l'essence de la liberté humaine de manière plus radicale encore. Kierkegaard a repris ce motif de pensée schellingien et l'a transposé dans le cadre polémique de sa critique de la dialectique spéculative de Hegel, qui médiatise tout et ramène tout à des synthèses.

Ce fut tout particulièrement la prétention de Hegel d'élever la vérité du christianisme au plan du concept et de réconcilier, de manière définitive, la foi et le savoir qui représentait une provocation et un défi pour le christianisme et, plus particulièrement encore, pour les églises protestantes. Ce défi fut relevé par plusieurs auteurs. On pensera ici à Feuerbach, Ruge, Bruno Bauer, David Friedrich Strauss et, finalement, à Marx. Ce fut alors Kierkegaard qui, du fond d'un tourment religieux très personnel, développa les intuitions les plus profondes sur le paradoxe de la foi. Son célèbre ouvrage de percée portait le titre provocant « *Ou bien .. ou bien...* ». Ce titre était tout un programme, puisqu'il exprimait ce qui manquait à la dialectique spéculative de style hégélien, à savoir la décision ou l'alternative « ou bien .. ou bien... » devant laquelle se trouve fondamentalement placée l'existence humaine et plus particulièrement chrétienne. Dans un tel contexte, on emploie inmanquablement aujourd'hui, comme je viens de le faire, le terme d'« existence » avec une emphase qui montre que le terme s'est complètement

éloigné de ses origines scolastiques. Un usage comparable se retrouve aussi, d'une autre manière, dans des tournures bien connues comme celle de la « lutte pour l'existence », que chacun doit mener, ou lorsque l'on dit qu'« il y va de l'existence même ». Ce sont des tournures d'une insistance particulière, même si elles laissent parfois davantage résonner la religion des monnaies fortes que la crainte et le tremblement du cœur chrétien. Mais si quelqu'un comme Kierkegaard a pu, dans une polémique sarcastique, reprocher au plus célèbre philosophe de son époque, Hegel, le professeur absolu de Berlin, d'avoir oublié l'existence, c'était pour renvoyer, avec une très claire insistance, à la situation humaine fondamentale du choix et de la décision, dont la gravité chrétienne et religieuse ne saurait être atténuée ou banalisée par la réflexion et la médiation dialectique.

Comment se fait-il que cette critique de Hegel, qui datait de la première moitié du XIX^e siècle, ait pu recevoir une vie nouvelle à notre siècle? Pour le comprendre, il faut prendre conscience de la catastrophe que représentèrent le déclenchement et le déroulement de la Première Guerre mondiale pour la conscience culturelle de l'humanité européenne. La foi au progrès, qui était celle d'une société bourgeoise gâtée par une longue période de paix et dont l'optimisme culturel avait rempli l'époque du libéralisme, s'effondra tout à coup dans les tumultes de la Guerre, qui allait finalement être une guerre bien différente de toutes celles qui l'avaient précédée. Le cours de la guerre n'allait plus dépendre de la bravoure personnelle ou du génie militaire, mais bien de la compétition entre les industries lourdes de tous les pays. L'horreur des guerres de tranchées, dévastant la nature innocente, les champs et les forêts, les villages et les villes, ne laissait plus aux hommes dans les tranchées et les abris qu'une seule pensée, exprimée alors par Carl Zuckmayer : « un jour, quand tout cela sera fini... ».

L'étendue de cette démente dépassait les capacités d'appréhension de la jeunesse de cette époque. Partie au combat avec l'enthousiasme d'un idéalisme prêt au sacrifice, la jeunesse, de tous les côtés, s'est très tôt aperçue que les formes anciennes de l'honneur militaire, aussi cruelles et sanglantes soient-elles par ailleurs, n'avaient plus aucune place. Ce qui restait, c'était un événement insensé et irréel - qui reposait en même temps sur l'irréalité d'un nationalisme exacerbé, qui avait même fini par faire sauter l'Internationale du mouvement ouvrier. Il n'y avait rien d'étonnant à ce que les esprits dominants de l'époque s'interrogent sur ce qu'il pouvait y avoir de faux dans cette foi en la science, dans cette foi en l'humanisation et en une police du monde, donc sur ce qu'y avait-il de faux dans cette prétendue évolution de la société vers le progrès et la liberté.

Il va de soi que la profonde crise culturelle, qui imprégna alors le monde culturel européen, devait aussi se répercuter en philosophie, et plus particulièrement en Allemagne, dont les bouleversements et l'effondrement étaient l'expression la plus visible, la plus catastrophique de l'absurdité générale. Ce qui s'imposa durant ces années, ce fut dès lors la critique de l'idéalisme fondé sur l'éducation par la culture, qui avait dominé jusqu'alors et qui s'appuyait surtout sur la présence persistante de la philosophie de Kant à l'université, critique qui privait soudainement la philosophie universitaire de toute crédibilité. La conscience d'une désorientation générale remplissait la situation spirituelle de l'époque autour de 1918, quand j'ai moi-même commencé à regarder ce qui se passait autour de moi.

On peut s'imaginer avec quelle critique et quelle distance les deux hommes, Jaspers et Heidegger, qui s'étaient rencontrés à Fribourg en 1920 à l'occasion du 60^e anniversaire du fondateur de la phénoménologie, Edmund Husserl, considéraient l'affairement universitaire autour d'eux et tous les rituels universitaires de la scolastique philosophique. C'est ce qui les rapprocha. C'est aussi ce qui fonda alors leur amitié philosophique - ou n'était-ce que la tentative d'une amitié qui ne devait jamais réussir entièrement? Elle tirait sa motivation d'une résistance commune et d'une détermination à développer des formes de pensée nouvelles et radicales. Jaspers venait tout juste de marquer sa propre position philosophique. Dans un livre intitulé *Psychologie des visions du monde*, il avait notamment fait une très large place à Kierkegaard. Avec l'énergie ténébreuse qui lui est propre, Heidegger était sauté sur Jaspers, mais il voulait en même temps le radicaliser. Il rédigea une longue explication critique de la *Psychologie des visions du monde* de Jaspers, publiée depuis¹¹, mais qui demeura inédite à l'époque, où il le tirait, pour ainsi dire, vers des conséquences audacieuses et extrêmes.

Dans son livre, Jaspers avait analysé les différentes visions du monde à l'aide de figures représentatives. Sa tendance générale était alors de montrer comment les différents chemins de la pensée se dessinent dans la pratique de la vie, étant donné que la vision du monde dépasse l'universalité rigoureuse de l'orientation scientifique dans le monde. Les visions du monde sont donc autant de déterminations de la volonté qui reposent, comme on dit aujourd'hui, sur des décisions existentielles. Ce que ces formes d'existence avaient en commun et ce qui permettait de les distinguer, Jaspers le décrivait à l'aide du concept de situation-limite. Il entendait par là des situations dont le caractère de limite marque la borne de la maîtrise scientifique du monde. Une

¹¹ [Cf. M. Heidegger, « Remarques sur la *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers », dans *Philosophie* 11 (1986) 3-24, et 12 (1986), 3-21].

situation-limite en est une que l'on ne peut plus comprendre comme un cas qui tombe sous une loi universelle et où l'on ne peut plus s'en remettre à la domination scientifique de processus calculables. De telles situations-limite sont, par exemple, la mort, qui pèse sur chacun, ou la culpabilité, que chacun doit porter, ou encore l'ensemble de la configuration personnelle de la vie, qu'il incombe à chacun d'accomplir comme celui qu'il est le seul à être puisqu'il est un être unique. Il est sensé de dire que ce n'est que dans ces situations-limite que se révèle ce que chacun est. Cette révélation, cette sortie hors des réactions maîtrisables et calculables et hors des modes de comportement de l'être social est constitutive du concept d'existence.

Jaspers en était venu à thématiser ces situations-limites par le biais d'une appropriation critique de la science, qui insistait aussi sur ses limites. Il eut la grande chance d'avoir auprès de lui une figure d'une stature scientifique vraiment gigantesque en la personne de Max Weber, qu'il admira et qu'il suivit, même s'il le fit, à la fin, en lui posant des questions critiques et autocritiques. Ce grand sociologue et polyhistorien représentait, et non seulement pour Jaspers, mais aussi pour toute ma génération, toute la grandeur, mais aussi toute l'absurdité de l'ascèse par rapport au monde qui caractérise l'homme de science moderne. Sa conscience scientifique incorruptible et sa fougue passionnée l'astreignaient à une autolimitation proprement donquichottesque. Elle le conduisait, en effet, à exclure de manière fondamentale l'homme agissant, celui qui doit prendre des décisions ultimes, du domaine de la connaissance scientifique et objective. Mais il ne lui en imposait pas moins un devoir de savoir, c'est-à-dire qu'il l'obligeait à une « éthique de la responsabilité ». Max Weber devint ainsi le défenseur, le fondateur et le porte-parole d'une sociologie qui s'abstenait de tout jugement de valeur. Cela ne voulait pas dire qu'un érudit exsangue et sans couleur était alors en train de se livrer à ses jeux de méthodique et d'objectivation, cela voulait plutôt dire qu'un individu d'un tempérament fougueux et d'une indomptable passion morale et politique se pliait à une telle autolimitation et qu'il l'exigeait d'autrui. Proférer des prophéties depuis sa chaire universitaire était aux yeux de ce grand chercheur la pire des aberrations à laquelle on puisse succomber. Or, ce modèle qu'était pour lui Max Weber, était aussi pour Jaspers un contre-modèle puisqu'il l'a amené à s'interroger de manière plus approfondie sur les limites de l'orientation scientifique dans le monde et à développer, si je puis dire, une conception de la raison qui dépasse ses propres limites. Ce qu'il a présenté dans sa *Psychologie des visions du monde* et plus tard dans les trois tomes de son chef-d'œuvre, qu'il intitula *Philosophie*, c'était, même si elle était gouvernée par son propre *pathos*, une impressionnante reprise philosophique et une élaboration conceptuelle de ce

qui lui était apparu de positif et de négatif dans la figure de géant de Max Weber. La question qui l'accompagnait était de savoir comment il était possible, dans le médium de la pensée, de saisir et de prendre la mesure à la fois de l'incorruptibilité de la recherche scientifique et de la fermeté de volonté et de conviction qu'il avaient rencontrées dans la force existentielle de cet homme.

Les présuppositions de Heidegger étaient tout autres. Il n'avait pas été élevé, comme Jaspers, dans l'esprit des sciences de la nature et de la médecine. Certes, son génie lui avait permis, quand il était jeune, d'être au courant du dernier état des sciences de la nature à l'université, ce qu'en général on ne serait pas porté à soupçonner : lors de son examen de doctorat, ses disciplines secondaires ont été la mathématique et la physique ! Mais son véritable centre de gravité se trouvait ailleurs, dans le monde historique, surtout dans l'histoire de la théologie, qu'il avait étudiée intensivement, ainsi qu'en philosophie et en son histoire. Il avait été l'élève du néo-kantisme de Heinrich Rickert et d'Emil Lask, avant de tomber sous l'influence de l'art magistral de la description phénoménologique d'Edmund Husserl, prenant comme modèle la merveilleuse technique d'analyse et le regard concret porté sur la chose pratiqués par son maître. Mais il était aussi allé à l'école d'un autre maître, à savoir Aristote. Il s'était très tôt familiarisé avec sa pensée, mais, de toute évidence, l'interprétation moderne d'Aristote proposée par la néo-scholastique, dont il fit d'abord l'apprentissage, lui est très rapidement apparue problématique et inadéquate à partir de ses propres interrogations religieuses et philosophiques. C'est alors qu'il est retourné de lui-même à l'école d'Aristote et qu'il a pu acquérir une compréhension vivante et immédiate des débuts de la pensée et du questionnement grecs, compréhension qui était, par delà toute érudition, d'une évidence immédiate et qui avait la violence contraignante de ce qui est simple. S'y ajouta le fait que le jeune homme qui s'émancipait alors lentement de l'étroitesse de son environnement régional, élargissant sans cesse ses horizons, se trouva confronté au climat de l'esprit nouveau qui cherchait partout à s'exprimer dans les tumultes causés par la Guerre mondiale. Bergson, Dilthey, peut-être pas directement Nietzsche, mais en tout cas toute la philosophie qui dépassait l'orientation du néo-kantisme sur la science, imprégnèrent sa pensée. Solidement équipé d'une érudition, à la fois acquise et héritée, mais aussi d'une passion innée, et profonde, du questionnement, il devint le véritable porte-parole de la nouvelle pensée qui se formait dans le champ de la philosophie.

Certes, Heidegger n'était pas tout seul. La réaction à l'idéalisme culturel de l'ère de l'avant-guerre, idéalisme qui était alors en train de se dissiper, se

marquait dans plusieurs domaines. On pense à la théologie dialectique qui, chez Karl Barth, s'interrogeait avec une radicalité nouvelle sur le problème d'un discours sur Dieu et qui rejetait, avec Fanz Overbeck, le compromis tranquille qu'avait conclu la théologie libérale entre la proclamation chrétienne et la recherche historique. On pense aussi, plus généralement, à la critique de l'idéalisme qui allait de pair avec la redécouverte de Kierkegaard.

Mais il y avait aussi d'autres crises dans la vie de la science et de la culture qui se faisaient sentir partout. Je me souviens que c'est alors que parut la correspondance de Van Gogh, que Heidegger aimait beaucoup citer. L'appropriation de Dostoïevski joua aussi un rôle colossal à cette époque. La radicalité de sa présentation de l'homme, la passion qui l'amenait à mettre en question la société et le progrès, l'évocation suggestive et l'intense mise en récit des obsessions humaines et des aberrations de l'âme - on pourrait continuer sans fin et montrer que la pensée philosophique qui s'était condensée dans la notion d'existence était l'expression d'une nouvelle exposition à l'être et d'un sentiment de l'existence qui s'était répandu partout. On pensera aussi à la poésie de l'époque, au balbutiement expressionniste ou aux commencements audacieux de la peinture moderne qui sollicitaient alors une réponse. On pensera à l'effet proprement révolutionnaire qu'exerçait sur les esprits le livre d'Oswald Spengler sur *Le Déclin de l'Occident*. Conformément à l'air du temps, le mot de l'heure fut prononcé quand Heidegger, radicalisant les pensées de Jaspers, porta son regard sur l'*existence* humaine, en partant justement de son caractère de situation-limite.

En réalité, ce fut à partir de points de départ et d'impulsions bien différents que le sentiment d'existence de ces années fut porté au concept philosophique par Jaspers, d'un côté, et par Heidegger, de l'autre. Jaspers était psychiatre et, de toute évidence, un lecteur prodigieux et aux intérêts multiples. Quand je suis venu à Heidelberg pour succéder à Jaspers, on m'a montré dans la librairie Koesters le banc où Jaspers passait ponctuellement trois heures tous les vendredis matin afin qu'on lui montre toutes les nouvelles parutions, non sans se faire envoyer à chaque semaine un gros paquet de livres à la maison. Doué d'un flair sûr, qui était celui d'un esprit remarquable et d'un observateur dont le sens critique était très cultivé, il trouvait toujours de quoi alimenter sa réflexion dans le vaste champ de la recherche scientifique qui comportait quelque portée philosophique. Il parvenait à concilier cette conscience qu'il avait de suivre attentivement la recherche effective avec la bonne conscience ou, mieux, la probité de sa propre pensée. Cela lui a fait découvrir que des limites insurmontables sont posées à la recherche et qui tiennent à l'individualité de l'existence et à l'obligation qu'entraînent ses décisions.

Au fond, il a voulu réaffirmer, pour notre temps, l'ancienne distinction kantienne qui avait voulu marquer de façon critique les limites de la raison théorique afin de fonder, d'une nouvelle manière, le véritable royaume des vérités philosophiques et métaphysiques dans la raison pratique et ses implications. Jaspers fondait aussi la possibilité de la métaphysique d'une nouvelle manière en rattachant la grande tradition de l'histoire occidentale, sa métaphysique, son art et sa religion, à l'appel à la faveur duquel l'existence humaine devient consciente de sa propre finitude, de son exposition à l'être dans ses situations-limite, et du fait qu'elle reste laissée à elle-même pour ce qui est de ses propres décisions face à l'existence. Dans les trois grands tomes de *L'Orientation dans le monde*, de *L'Éclaircissement de l'existence* et de la *Métaphysique*, il arpentaient tout le champ de la philosophie dans des méditations d'une tonalité singulièrement personnelle et d'une grande élégance stylistique. L'un de ses chapitres s'intitulait « La loi du jour et la passion de la nuit » - ce sont là des accents que l'on n'avait vraiment pas l'habitude d'entendre depuis les chaires philosophiques à l'époque de la théorie de la connaissance. Le large bilan du temps présent que Jaspers avait présenté en 1930 sous le titre « La situation spirituelle de notre temps », le millième volume dans la collection Goeschen, en imposait aussi par sa justesse et sa capacité d'observation. À l'époque où j'étais moi-même étudiant, on disait cependant de Jaspers, avec un peu de méchanceté, qu'il était d'une souveraine supériorité dans la conduite des discussions, mais que le style de ses cours magistraux donnait un peu l'impression d'une causerie légère ou d'un dialogue décousu avec un partenaire anonyme. Plus tard, après son départ pour Bâle, après la guerre, il se voua tout à fait à l'observation du cours du temps en adoptant l'attitude d'un moraliste qui lançait son appel existentiel à la conscience publique et qui prenait des positions, argumentées philosophiquement, sur des questions aussi controversées que celles de la culpabilité collective ou de la bombe atomique. Toute sa pensée était comme la transposition de ses expériences les plus personnelles sur la scène de la discussion publique.

L'apparition et l'attitude de Heidegger étaient complètement différentes : sa prestation avait quelque chose de dramatique, sa diction était puissante et sa concentration dans ses exposés entraînait tout ses auditeurs sous son charme. L'intention de ce maître de la philosophie n'était pas du tout celle d'un appel moral à l'authenticité de l'existence. Certes, il partageait cet appel, et plusieurs aspects de son influence presque magique provenaient de cette force d'appel, qui émanait à la fois de son être et de son enseignement. Mais son intention véritable était différente. Comment la décrire ? Son interrogation philosophique était assurément née du besoin de tirer au clair

l'inquiétude profonde dans laquelle sa propre sensibilité religieuse l'avait plongé. Cette inquiétude tenait à une insatisfaction qui concernait aussi bien la théologie que la philosophie de son temps. Depuis le tout début, Heidegger aspirait à une rigueur de pensée autrement plus radicale et plus en prise sur l'existence. C'est ce qui lui donnait une portée révolutionnaire. La question qui l'animait et dans laquelle il réussit à condenser tout le sentiment d'inquiétude de ces années était la plus ancienne et la première question de la métaphysique, la question de l'être, la question de savoir comment le *Dasein* humain, fini, éphémère et certain de sa mort, peut, en dépit de sa temporalité, se comprendre dans son être, et, qui plus est, comprendre cet être non pas à la manière d'une privation, d'un manque, comme s'il s'agissait seulement de décrire le pèlerinage passager de l'habitant terrestre à travers cette vie jusqu'à ce qu'il participe à l'éternité du divin, il s'agissait plutôt d'y voir la distinction de l'être de l'homme. Il est étonnant de remarquer que, lors de sa première apparition, cette intention fondamentale du questionnement de Heidegger, qui engageait un dialogue constant avec la métaphysique, avec la pensée des Grecs, avec la pensée d'un Thomas, d'un Leibniz, d'un Kant et d'un Hegel, n'ait pas été aperçue, quant à sa visée philosophique, par plusieurs de ses contemporains. De même, l'amitié qui se dessinait entre lui et Jaspers reposait beaucoup plus sur leur rejet commun de la tranquille routine universitaire, de l'affairement du « bavardage » et de la responsabilité anonyme. De fait, lorsque les deux auteurs se sont mis à articuler leur pensée avec plus de force, les tensions entre l'attitude de pensée tout à fait personnalisée de Jaspers et celle de Heidegger, tout entier voué à sa mission, à la « chose » de la pensée, ont commencé à se manifester sous une forme toujours plus aiguë. Pour décrire la crispation scolaire de la pensée, Jaspers aimait se servir du terme critique de « cage », dans laquelle la pensée s'enfermait, terme qu'il n'hésitait pas à invoquer aussi contre le renouvellement de la question de l'être chez Heidegger. Mais tout au long de sa vie, il n'en a pas moins eu à se battre avec le défi que Heidegger représentait pour lui. On vient tout juste d'en découvrir le témoignage impressionnant dans la publication de ses notes manuscrites sur Heidegger.

En toute justice, il faut cependant reconnaître que le grand ouvrage de percée de Heidegger, *Être et temps*, présentait deux aspects bien différents. Ce qui exerçait un effet révolutionnaire, c'était le timbre de sa critique de son temps et l'engagement existentiel qui s'exprimait dans le vocabulaire des héritiers de Kierkegaard. Mais, de l'autre côté, Heidegger s'appuyait tout de même assez largement sur l'idéalisme phénoménologique de Husserl pour que la résistance de Jaspers soit compréhensible. L'itinéraire ultérieur de Heidegger allait d'ailleurs le conduire bien au-delà de toute « cage »

dogmatique. Il a lui-même parlé du « tournant » qui était arrivé à sa pensée et, de fait, sa pensée faisait éclater toutes les normes universitaires depuis que le thème de l'art, l'interprétation de Hölderlin et la confrontation critique avec la figure extrême de Nietzsche l'avaient amené à rechercher un nouveau langage pour sa pensée. Il n'a jamais prétendu avoir une nouvelle doctrine à proclamer. Lorsque la grande édition de ses écrits a commencé à paraître suivant ses propres instructions, il lui a donné comme devise : « des chemins, non des œuvres ». Ce sont effectivement toujours de nouveaux chemins et de nouvelles tentatives de pensée que présente son œuvre ultérieure. Ces chemins, il les avait ouverts des années avant son engagement politique et, après le bref épisode de son erreur politique, il les a poursuivis sans rupture apparente dans la direction qu'il avait déjà prise auparavant.

Assurément, le plus étonnant dans la grande postérité de Heidegger aura été le fait qu'il a su engendrer un enthousiasme inouï non seulement auprès de ses auditeurs et lecteurs des années vingt et du début des années trente, avant qu'il ne tombe en disgrâce politique, mais de voir cette réaction se produire à nouveau après la guerre. Cela eut lieu après une période de réclusion relative. Pendant la guerre, il ne pouvait pas publier puisqu'il n'en avait plus la permission à la suite de sa disgrâce politique, et après la guerre, il ne pouvait plus enseigner parce qu'il avait été, cette fois, suspendu en tant qu'ancien recteur nazi. Il n'en est pas moins parvenu à faire sentir sa présence d'une manière vraiment renversante à l'époque de la reconstruction de la vie matérielle et spirituelle de l'Allemagne. Pas vraiment comme professeur, puisqu'il ne parlait plus que très peu et très rarement devant des étudiants. Mais dans ses conférences et ses publications, il a encore une fois ensorcelé toute une génération. Il y avait presque un danger de mort, et qui confrontait les organisateurs à des problèmes franchement insolubles, à chaque fois que Heidegger annonçait quelque part l'une de ses conférences cryptiques. Aucune salle n'était assez grande à l'époque, dans les années cinquante. L'excitation qui se condensait dans cette pensée se communiquait à tout le monde, même à ceux qui ne le comprenaient pas. On ne pouvait plus vraiment appeler cela de la « philosophie de l'existence » ce qu'il donnait à entendre dans les visions profondes de ses dernières spéculations ou dans la solennité pathétique de ses interprétations poétiques (Hölderlin, George, Rilke, Trakl, etc.). La *Lettre à l'humanisme*, que nous avons déjà évoquée, avait formellement opposé une fin de non-recevoir à l'irrationalisme du *pathos* de l'existence qui avait autrefois marqué l'effet dramatique de sa propre pensée, mais qui n'avait jamais été son intention principale. Ce qu'il voyait à l'œuvre dans l'existentialisme français lui était étranger. La *Lettre à l'humanisme* s'exprime d'ailleurs très clairement là-dessus. Les lecteurs français, mais sans doute aussi Jaspers, déploraient

l'absence du thème de l'éthique chez Heidegger. Ce dernier s'est élevé contre cette prétention et cette exigence, non pas parce qu'il sous-estimait la question de l'éthique ou la constitution sociale de l'existence, mais parce que la mission de sa pensée le contraignait à poser des questions plus radicales encore. « Nous ne méditons pas encore assez résolument l'essence de l'agir », disait la dernière phrase de la *Lettre*. Et le sens de cette déclaration à l'ère de l'utilitarisme social, *a fortiori* « par delà le bien et le mal », est très clair : la tâche du penseur n'est pas de rester à la traîne des événements, en élevant le doigt réprobateur du dogmatique qui veut dénoncer la dissolution des liens et l'affaiblissement des solidarités. Sa tâche était plutôt de penser plus avant, en réfléchissant à ce qui se trouvait au fondement de ces dissolutions provoquées par la révolution industrielle, afin de de rappeler la pensée, rabaissée au plan du calcul et du faire, à elle-même.

Il en va de même de l'absence de considération apparente des problèmes sociaux du « nous », que l'on connaît en philosophie comme le problème de l'intersubjectivité : Heidegger fut le premier à découvrir, par le biais d'une critique ontologique, les préjugés inhérents au concept de sujet, intégrant à sa pensée la critique de la conscience qui avait été faite par Marx, Nietzsche et Freud. Or cela voulait aussi dire que le *Dasein* est co-originellement « être-avec » (*Mit-Sein*). Et l'« être-avec » ne désigne pas l'être-ensemble de deux sujets, mais un mode originaire de l'être-nous, qui ne vient pas compléter un « moi » par un « toi », mais qui comprend une communauté première et que l'on ne peut pas se contenter de comprendre, à la manière de Hegel, comme « esprit ». « Seul un dieu peut encore nous sauver », disait-il¹².

Demandons-nous, pour finir, ce qui est vivant et ce qui est mort dans la pensée de ces deux hommes. C'est une question que tout présent a à adresser aux voix du passé. Il est vrai qu'une nouvelle sobriété, un nouveau désir d'assurance technique et de contrôle, une propension à éviter le risque et les incertitudes sont caractéristiques du sentiment général des jeunes générations qui occupent le monde intellectuel depuis les années soixante. Le *pathos* de l'existence leur apparaît aussi étranger que peut l'être celui des grandes attitudes poétiques d'un Hölderlin ou d'un Rilke. C'est pourquoi la figure intellectuelle que représente la soi-disant philosophie de l'existence se caractérise aujourd'hui par une latence presque complète. Il est vrai que la structure très fine des réflexions de Jaspers et leur *pathos* personnel ont

¹² [Dans l'entretien donné (en 1966) à l'hebdomadaire *Der Spiegel*, paru le 31 mai 1976; trad. par J. Launay, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Mercure de France, 1977].

beaucoup de peine à faire effet à l'ère de l'existence de masse et des solidarités émotives. Mais Heidegger reste malgré tout présent d'une manière qui surprend toujours. Certes, le plus souvent on le rejette en se donnant un air de « supériorité », ou encore on le célèbre dans des répétitions presque rituelles. Mais, dans les deux cas, cela démontre qu'il n'est pas facile de l'ignorer. Assurément, ce n'est pas tant le *pathos* de l'existence de ses premières années qui le rend présent que l'intensité persistante dont faisait preuve ce génie naturel de la pensée en se vouant à ses propres questions religieuses et philosophiques, au point de se résoudre à employer des expressions si forcées qu'elles en deviennent souvent incompréhensibles, mais à chaque fois on reconnaît la marque indéniable de l'authenticité d'une pensée directement engagée. C'est à une échelle mondiale qu'il faut penser si l'on veut prendre toute la mesure de la présence de Heidegger. Que ce soit en Amérique ou en Extrême-Orient, en Inde, en Afrique ou en Amérique latine, partout on peut reconnaître l'impulsion de pensée qui émane de lui. Le destin global de la technicisation et de l'industrialisation a trouvé en lui son penseur. Mais, en même temps, ce qui a également acquis par lui une nouvelle présence, c'est la diversité et la plurivocité de l'héritage de l'humanité qui jouera un rôle important dans le dialogue mondial de l'avenir.

On peut donc dire, en terminant, que la grandeur des figures de l'esprit se mesure aussi au fait que ce qu'elles ont à dire parvient à surmonter la résistance et l'écart stylistiques qui les séparent du présent. Ce n'est pas tant la philosophie de l'existence comme telle qu'il faut retenir, mais le cheminement des hommes qui ont traversé cette phase du *pathos* de la philosophie de l'existence et qui sont allés plus loin qu'elle. Ce sont eux qui resteront des interlocuteurs du dialogue philosophique, qui ne date pas seulement d'hier. Il se poursuivra encore demain et après-demain.

2. Martin Heidegger à 75 ans (1964)

Le 26 septembre 1964, Martin Heidegger a eu soixante-quinze ans. Quand un homme qui a connu une renommée internationale dès ses premières années atteint un tel âge biblique, alors on peut dire que c'est sa vie qui permet de mesurer le cours du temps. Il y aura donc bientôt un demi-siècle que l'influence de cet esprit aura commencé à se faire sentir. Mais ce qui vaut pour le rythme du temps en général est aussi vrai dans son cas, à savoir que l'impact révolutionnaire qu'il a suscité est un peu disparu de la conscience collective. De nouvelles tendances de l'esprit du temps se sont, en effet, fait jour, s'élevant contre le pouvoir et la vaste influence d'un esprit qui naguère occupait toute la place. Peu à peu, l'excitation qu'il suscitait a fait place à une sensibilité émoussée, dont les préoccupations vont dans une autre direction, trouvant que les mots qui étaient autrefois si vivants ont quelque chose de maniéré, d'artificiel et de rigide. C'est ce qui arrive assez couramment. Tout ce qui est spirituel a ainsi l'habitude de disparaître, pour parfois renaître et se faire entendre à nouveau dans un monde différent.

Plus nous avançons dans la seconde moitié du XX^e siècle, plus se dessine une conscience d'époque qui établit une nette césure entre cette époque et notre présent et ce qui compte pour lui. Toute la terre a été saisie par une nouvelle phase de la révolution industrielle, introduite par la découverte, en physique moderne, de l'énergie atomique qui ouvre de grandes possibilités d'avenir, mais qui menace aussi tout notre avenir. L'esprit de notre époque est déterminé par des régulations rationnelles en politique comme en économie, dans la communauté des hommes et dans celle des peuples, mais aussi dans celle des grands groupes politiques d'aujourd'hui. Les attentes et les espérances des jeunes ne tendent plus à l'incertain, l'impondérable et l'inhabituel, mais au bon fonctionnement de l'organisation rationnelle du monde. La sobriété dans la planification, le calcul et l'observation exercent aussi une influence profonde et constante sur le style et les formes d'expression culturelle de notre époque, en sorte que l'on a horreur de la profondeur spéculative, des obscurs discours divinatoires et du *pathos* prophétique qui ensorcelaient naguère les esprits. En philosophie, cela se traduit par la tendance à rechercher la clarté logique, l'exactitude et la vérification de tous les énoncés. Encore une fois, une foi inconditionnée en la science, que ce soit sous le signe de l'athéisme marxiste ou sous celui du perfectionnisme technique du monde occidental, amène la philosophie à s'interroger sur sa raison d'être.

Il faut en prendre conscience si l'on veut situer l'œuvre de Martin Heidegger de manière non seulement historique, comme un courant du passé

plus récent qui nous devient de plus en plus étranger, mais si l'on veut aussi comprendre sa proximité à notre présent, mieux encore, si nous voulons comprendre en quoi elle est une question adressée à notre présent. Le perfectionnisme technique de notre époque représente d'autant moins une instance contraire à la philosophie de Heidegger que celui-ci a été le premier à le penser dans toute sa conséquence et avec une radicalité qui n'a pas d'égal dans la philosophie universitaire de notre siècle.

Certes, il est vrai que plusieurs aspects du jeune comme du dernier Heidegger font l'effet d'une critique de la culture (*Kulturkritik*). On reconnaît là l'une des séquelles les plus curieuses de l'ère de la technique, savoir le fait que la conscience du progrès se trouve mise en question par toutes les lamentations au sujet du nivellement, de l'uniformisation et de l'abaissement qui se sont emparés de la vie. La critique de la culture reproche à la culture contemporaine de s'accompagner d'une perte de liberté, voire d'une oppression de la liberté, en sorte qu'elle serait le contraire de ce qu'elle prétend être. L'attitude de Heidegger est ici plus ambiguë. Sa critique pénétrante et mordante du « on », de la « curiosité », du « bavardage », bref, de l'espace public et de la médiocrité dans lesquels le *Dasein* se trouve « d'abord et le plus souvent », n'était qu'une tonalité assez secondaire chez lui, même si on ne pouvait évidemment pas ne pas l'entendre. Néanmoins, son ton strident a peut-être étouffé au début la tonalité fondamentale qui était le thème général de la pensée heideggérienne. Sa tâche était, en effet, de penser la co-appartenance nécessaire de l'authenticité et de l'inauthenticité, de l'essence et de l'inessentiel, de la vérité et de l'errance. On ne peut donc pas classer Heidegger parmi les critiques romantiques de la technique, car c'est justement son essence qu'il cherche à penser, mais il cherche aussi à penser plus loin qu'elle puisqu'il cherche à penser ce qui est.

D'ailleurs, quiconque a connu le jeune Heidegger en trouvait déjà la confirmation dans la manière extrême dont il se présentait. Elle ne correspondait pas du tout à l'image que l'on se faisait d'un philosophe. Je me souviens de ma première rencontre avec lui au printemps de 1923. À Marbourg, j'avais déjà eu vent des rumeurs qui circulaient dans le monde universitaire selon lesquelles un jeune génie était apparu à Fribourg. On s'échangeait alors des transcriptions ou des témoignages sur la diction si particulière de celui qui était encore l'assistant de Husserl. Je suis allé lui rendre visite à son bureau à l'Université de Fribourg. En entrant dans le couloir, j'ai vu quelqu'un sortir de son bureau, mais qui avait été accompagné jusqu'à la porte d'une autre personne, un homme petit et d'apparence sombre. Pensant dès lors qu'il y avait quelqu'un d'autre dans le bureau de Heidegger, j'ai attendu encore un peu. Or ce petit homme était nul autre que Heidegger. Il

était bien différent de tous les professeurs de philosophie que j'avais connus jusque-là. Il m'a semblé qu'il ressemblait plutôt à un ingénieur ou un technicien : laconique, à ses affaires, renfermé, d'une énergie contenue et dépourvu de toute la souplesse et de la culture d'un *homo literatus*.

Pourtant, si l'on veut en rester un instant à la physionomie, la première rencontre avec son regard montrait tout de suite qui il était, et elle le montre encore : quelqu'un qui voit¹³. Un penseur qui a des yeux. À mon sens, c'est cela qui fait toute sa singularité parmi les maîtres philosophiques de notre temps, ce don qu'il avait de toujours rendre si intuitives les choses dont il parlait dans sa langue particulière et qui faisait si souvent violence à toutes les attentes un peu « cultivées ». Et cela ne se produisait pas seulement dans des évocations momentanées, où l'on arrive à trouver le mot juste et à faire surgir de manière spontanée l'intuition appropriée, cela caractérisait toutes les analyses conceptuelles qu'il présentait : il ne procédait pas de façon argumentative en passant d'une pensée à l'autre, mais des points de vue les plus différents, il revenait toujours à la même chose, conférant pour ainsi dire à la description conceptuelle une plasticité ou cette troisième dimension qui est celle de la réalité que l'on peut saisir.

Que la connaissance soit d'abord intuition, c'est-à-dire qu'elle ne trouve son remplissement que dans le regard qui parvient à embrasser la chose d'un seul coup d'œil, cela était la doctrine fondamentale de la phénoménologie de Husserl. La perception sensible qui a directement son objet sous les yeux, dans une donation charnelle, servait de modèle pour penser ce que devait aussi être la connaissance par concepts. Tout dépend du remplissement intuitif de ce qui est visé. De fait, dans le métier de pensée qu'il maniait avec grande probité, Husserl avait déjà enseigné cet art de la description qui consiste à distinguer, à comparer et à retourner patiemment les choses sous les aspects les plus différents afin de porter le phénomène visé à une présentation accomplie et menée avec la technique de pinceau d'un grand maître. Cela paraissait être quelque chose de nouveau ce que la manière de travailler phénoménologique de Husserl apportait alors, de nouveau parce qu'elle s'efforçait de reconquérir, par de nouveaux moyens, quelque chose d'ancien, d'oublié et de perdu. Il ne fait aucun doute que les grandes époques de la philosophie - que l'on pense à Athènes au IV^e siècle ou à Iéna au tournant du XIX^e - savaient associer l'usage des concepts philosophiques à la même richesse d'intuition, qu'elles parvenaient à éveiller chez les auditeurs ou les lecteurs. Quand Heidegger présentait, dans ses cours, des pensées qu'il avait préparées jusqu'au dernier

¹³ [Note du trad. *Ein Sehender*, littéralement un « voyant », terme qui n'est pas approprié ici].

détail et qu'il rendait à nouveau vivantes au moment où il les exposait, il lui arrivait souvent de lever les yeux et de regarder du côté de la fenêtre : alors il voyait ce qu'il pensait et il nous permettait de voir. Quand on lui posait des questions sur la phénoménologie dans ces premières années qui ont suivi la Première Guerre mondiale, c'est avec le plus grand droit que Husserl avait l'habitude de répondre : « la phénoménologie, c'est moi et Heidegger ».

Je ne crois pas que Husserl ait dit, suivant la règle de politesse, « Heidegger et moi ». C'est qu'il était beaucoup trop conscient de l'importance missionnaire de la tâche qu'il avait à accomplir. Il a dû se rendre compte assez rapidement, au cours des années vingt, que son élève Heidegger n'était pas du tout un collaborateur ou un continuateur du patient travail de pensée qui avait été l'œuvre de sa vie. La montée soudaine de Heidegger, la fascination incomparable qu'il exerçait, son tempérament bouillant, Husserl - qui, lui, était patient - devait trouver tout cela suspect, aussi suspect que l'avait toujours été, à ses yeux, l'irruption volcanique qu'était aussi Max Scheler. De fait, l'élève de cet art magistral de la pensée était bien différent de son maître : taraudé par les grandes questions et les choses ultimes, qui le faisaient frémir jusqu'au tréfonds de son existence, il était concerné par Dieu et la mort, par l'être et le néant, autant de questions qui allaient l'éveiller à la vocation de sa pensée. Les questions brûlantes d'une génération bouleversée, dont la tradition d'éducation et la fierté culturelle avaient été ébranlées, paralysée qu'elle était par l'horreur des guerres de tranchée de la Première Guerre mondiale, ces questions étaient aussi celles de Heidegger.

À l'époque, la correspondance de Van Gogh venait tout juste de paraître. Son *furioso* pittoresque correspondait bien au sentiment de la vie de ces années. Des extraits de ces lettres se trouvaient sous l'encrier de la table de travail de Heidegger qui les citait parfois dans ses cours. Les romans de Dostoïevski nous remuaient aussi à l'époque. Les tomes rouges de l'édition Piper de ses œuvres brillaient comme des flammes sur toutes les tables de travail. On sentait la même inquiétude dans les cours du jeune Heidegger. C'est ce qui leur donnait une force suggestive incomparable. Dans le tourbillon des questions radicales que Heidegger posait, qui se posaient à lui et auxquelles il s'exposait, on avait l'impression que l'abîme qui s'était creusé entre la philosophie universitaire et le besoin d'une vision du monde était en train de se fermer.

C'est encore une fois un aspect extérieur du phénomène Heidegger qui annonçait ce qu'il avait de plus intime : sa voix. Dans les tons graves, elle était alors vigoureuse et mélodieuse, mais dans les tons plus aigus, compte tenu de l'excitation du cours, elle avait quelque chose d'un peu gêné et, sans être trop forte, d'un peu surmené. Elle semblait toujours être sur le point de basculer et

de s'effondrer, à la fois angoissante et angoissée. Ce n'était évidemment pas une lacune dans sa technique de voix et de respiration qui le poussait ainsi jusqu'au bord [d'un précipice] et jusqu'à l'extrême limite de la parole - c'est plutôt la pensée qui l'entraînait jusqu'à ce bord et cette limite extrêmes et qui lui coupaient le souffle et la voix.

On m'a dit que l'on pouvait aujourd'hui entendre sur disque cette voix et cette façon de donner des cours. Je comprends bien qu'une nouvelle dimension s'ajoute alors à la parole écrite pour celui qui peut entendre la voix de l'auteur, et que la compréhension s'en trouve facilitée. Mais on voudra me pardonner, à moi qui est plus vieux et qui ai fait l'expérience de l'excitation suscitée par les conférences réelles de Heidegger, de voir une certaine « égyptisation » dans cette reproductibilité technique de l'audace de pensée qui était alors en plein essor. C'est qu'il n'y a aucune vie dans la momification de la pensée. Or, dans la pensée de Heidegger, il y avait et il y a de la vie. De la vie, c'est-à-dire une tentative et une tentation, de l'audace et un chemin. À mes yeux, l'un des plus grands paradoxes de l'influence de la pensée de Heidegger réside dans le déluge sans cesse croissant de publications qui lui sont consacrées et qui s'efforcent, souvent avec la plus consciencieuse minutie, de mettre de l'ordre dans sa pensée et de reconstruire sa « doctrine » de façon systématique, qu'on le fasse dans l'intention honnête d'une meilleure compréhension ou encore pour le rejeter avec amertume ou en faisant part de ses réserves. Vouloir rédiger la *summa* de sa pensée, c'est à mes yeux non seulement inutile, mais surtout nocif. Depuis que *Être et temps*, en 1927, a posé une question et voulu y introduire, il est impossible de mettre tous ses travaux ultérieurs sur le même plan. Il se situent à chaque fois à des plans différents. Ils sont comme une escalade constante au cours de laquelle les points de vue et les perspectives se déplacent sans arrêt, et au cours de laquelle on peut aussi souvent se perdre, en sorte qu'on ne peut se tirer d'une mauvaise passe qu'en redescendant sur le sol ferme de l'intuition phénoménologique - mais pour se lancer à nouveau dans une nouvelle ascension.

Au plan de la force de l'intuition phénoménologique, on reconnaît habituellement que l'analyse du monde dans *Être et temps* incarne un exemple magistral d'analyse phénoménologique, mais on estime que les derniers écrits s'empêtrent de plus en plus dans des écheveaux invérifiables et d'une terminologie un peu mythologique. Il y a là quelque chose de vrai dans la mesure où ses écrits sont tous des témoignages d'une pénurie de langage (*Sprachnot*) qui l'a souvent amené à s'en remettre à des moyens de sauvetage qui ont quelque chose de désespéré. Il faut cependant se garder d'y voir la confirmation d'un relâchement de la force phénoménologique chez Heidegger. Pour s'en garder, il suffira de lire, une bonne fois, le chapitre sur l'affect, la

passion et le sentiment dans son livre sur Nietzsche¹⁴. C'est plutôt la question opposée qu'il faut se poser : pourquoi la force d'intuition phénoménologique de Heidegger, qui ne s'est jamais démentie et qu'atteste jusqu'à ce jour l'expérience étonnante de toute rencontre avec Heidegger, ne suffit-elle plus? Dans quelle tâche est-il entré? De quelle situation d'urgence cherche-t-il à se tirer?

Ses critiques se plaisent à dire que sa pensée aurait perdu toute espèce de sol ferme depuis le soi-disant « tournant ». *Être et temps* aurait signifié une grandiose libération avec son appel à l'« authenticité » du *Dasein*, qui aurait introduit une nouvelle intensité et une nouvelle responsabilité dans le travail de la pensée philosophique. Mais après le tournant, qui comprendrait aussi l'énormité de son funeste égarement politique dans les ambitions de pouvoir et les machinations du troisième *Reich*, il aurait cessé de parler de choses vérifiables, mais, tel un initié qui aurait été introduit aux mystères de son dieu, il ne parlerait plus que de l'« être ». Il serait devenu un mythomane ou un gnostique qui parlerait comme un sage, mais sans savoir de quoi il parle. L'être se retire. L'être se rend présent. Le néant néantise. La parole parle. Non, mais quels sont ces êtres qui agissent d'une telle manière? S'agit-il de noms, de pseudonymes pour quelque chose de divin? Est-ce que c'est un théologien qui parle ici, ou plutôt un prophète qui proclame la nouvelle venue de l'être? Et avec quelle légitimité? Où en reste la probité de la pensée dans des discours aussi invérifiables?

Ce sont des questions que l'on se pose, mais sans voir que toutes ces tournures de Heidegger présupposent leur antithèse. Elles viennent s'opposer, de manière tranchante et provocante, à une habitude de pensée bien ancrée et qui consiste à dire que c'est la spontanéité de notre pensée qui « pose » quelque chose comme « étant », qui « nie » quelque chose ou qui « forme » un mot. Le célèbre tournant (*Kehre*) dont parle Heidegger pour marquer ce qu'avait d'insuffisant la manière transcendantale dont se présentait *Être et temps*, est tout sauf le renversement (*Umkehrung*) d'une habitude de pensée qui serait né son bon vouloir ou d'une libre décision de sa part, c'est quelque chose qui lui est arrivé [qu'il a subi]. Il ne s'est pas agi d'une illumination mystique, mais de l'affaire (*Sache*) la plus simple de la pensée, quelque chose de si simple et de si contraignant que cela ne peut arriver qu'à une pensée qui s'est risquée jusqu'à la limite. C'est pourquoi il est important de bien faire par

¹⁴ [M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 196, t. I, 53-66 : « La volonté comme affect, passion et sentiment »; trad. par P. Klossowski, *Nietzsche*, Gallimard, 1971, t. I, 46-56].

soi-même l'expérience de cette affaire de la pensée qui s'est emparée de Heidegger.

Dans le tournant, on part de l'être, au lieu de partir de la conscience qui pense l'être, mais aussi au lieu de partir du *Dasein*, pour lequel il y va de son être, qui se comprend en fonction de son être et qui en a le souci. C'est ainsi que, dans *Être et temps*, Heidegger avait moins posé la question de l'être qu'il ne l'avait préparée. Or, après 1930, il se met à parler du « tournant », et il l'a fait publiquement pour la première fois après la Deuxième Guerre mondiale, dans sa *Lettre sur l'humanisme*, qui est peut-être l'un de ses plus beaux écrits, parce que c'est l'un de ses plus légers et celui où il s'adresse peut-être le plus directement à un interlocuteur. Bien entendu, cela avait été précédé d'une série d'interprétations de Hölderlin qui révélaient, de manière indirecte, que sa pensée était à la recherche d'un nouveau langage pour exprimer ces nouvelles intuitions. Ces interprétations des difficiles poèmes et passages de Hölderlin sont, en effet, des processus d'identification. C'est une entreprise pénible que de faire le compte des violences [interprétatives] qu'entraînent de telles identifications. Un tel décompte ne peut que confirmer ce que l'on sait déjà, si l'on suit la pensée de Heidegger, à savoir qu'il ne peut être à l'écoute que de lui-même, que de ce qui correspond ou fait écho à sa tâche, que de ce qui promet une réponse à sa question, tant il était possédé par son affaire. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est plutôt le fait que l'œuvre de Hölderlin ait acquis une présence telle pour un penseur qu'il puisse la lire comme sa propre affaire et à partir de ses propres normes. À mes yeux, aucune rencontre de Hölderlin, depuis Hellingrath, n'égale celle de Heidegger en intensité et sur le plan de la force suggestive, malgré toutes les déformations et les erreurs de lecture. Cela a d'ailleurs dû signifier une grande libération pour Heidegger, qui lui a certainement délié la langue, que de pouvoir dorénavant s'aventurer, à titre d'interprète de Hölderlin, sur de nouveaux chemins, qui lui ont permis de parler du ciel et de la terre, des mortels et des divins, du départ et du retour, du désert et de la patrie comme s'il s'agissait de pensées et de choses à penser. Quand ont paru, plus tard, les conférences « Sur l'origine de l'œuvre d'art », que plusieurs avaient déjà entendues en 1936 à Fribourg, Zurich et Francfort, un nouveau ton était, en effet, audible. Le terme de « terre » conférait à l'être de l'œuvre d'art une vocation conceptuelle, qui confirmait que les interprétations de Hölderlin (comme ces conférences d'ailleurs) étaient des étapes sur son chemin de pensée.

D'où venait ce chemin? Où menait-il? S'agissait-il d'un chemin de bois qui ne mène nulle part? Ou conduisait-il à un but? Il ne conduisait assurément pas au sommet d'une montagne d'où il serait possible d'avoir une vue des environs tout à fait dégagée et qui révélerait sans effort la complexe

stratification du paysage. Et il n'allait assurément pas sans détours, sans retours, ni sans égarements. Néanmoins, l'œuvre tardive ne se présente pas pour autant comme une succession de tentatives sans but et qui se solderaient par un échec, dans la mesure où, à la fin, on ne saurait toujours pas de façon claire et distincte ce que c'est au juste que « l'être », qui n'est pas censé être l'être d'un étant, qui tantôt peut être sans l'étant, tantôt ne peut pas être sans lui (ou sans « être » l'étant tout court). C'est qu'après tout, il y a toujours un début et une succession de pas sur un chemin.

La première question du premier commencement était bien : en quoi consiste l'être du *Dasein* humain? Assurément, il ne s'agit pas simplement d'une conscience¹⁵. Mais de quel type d'être s'agit-il donc, s'il ne dure pas, comme les étoiles éternelles, ou s'il n'a pas le mode d'être de la validité à l'instar des vérités mathématiques, mais s'il est toujours en train de disparaître, comme toute vie qui s'étend entre la naissance et la mort, mais qui, dans sa finitude et son historicité, n'en est pas moins un « là », un ici, un maintenant, un présent dans l'instant, qui n'est pas un point sans qualités (*leerer Punkt*), mais une plénitude de temps et un lieu de rassemblement de tout ce qui est? L'être du *Dasein* consiste à être un tel « là », où le futur et le passé ne sont pas des instants à venir ou en train de s'écouler, mais bien le futur qui est propre à chacun et l'histoire qui constitue l'être de chacun depuis le hasard de la naissance. Puisque le *Dasein*, qui fait ainsi des projets en fonction de son avenir, doit aussi assumer sa finitude et se trouve comme jeté dans l'être, alors c'est la *facticité* et non la conscience de soi, la raison ou l'esprit qui sera le mot d'ordre de la première amorce de la question de l'être chez Heidegger.

Mais qu'est-ce que ce « là », que Heidegger allait bientôt appeler, d'un mot presque mystérieux et gnostique, « le *Dasein* en l'homme »? Assurément, ce mot ne désigne pas seulement une simple présence, mais aussi un événement : la disparition, le devenir et l'oubli emportent non seulement ce « là », comme tout ce qui est terrestre - mais ce n'est un « là » que parce qu'il est fini, c'est-à-dire qu'il est intimement au fait de sa propre finitude. Ce qui arrive là, ce qui arrive comme « là », c'est ce que Heidegger appellera plus tard la « clairière de l'être ». Cela porte le nom de clairière parce qu'on y pénètre après avoir marché sans fin dans la forêt obscure et que les arbres commencent à s'éclaircir pour laisser entrer la lumière du soleil - jusqu'à ce

¹⁵ [Note du trad. *Bewusstsein*. Il est à noter que l'allemand, comme l'anglais, distingue le *Bewusstsein* au sens de la présence à soi, par la réflexion, du *Gewissen* qui désigne la conscience au sens plus moral du terme, laquelle joue évidemment un rôle plus important dans *Sein und Zeit*].

qu'on l'ait traversée et que l'obscurité nous entoure à nouveau. Ce n'est certainement pas là une mauvaise illustration du destin fini de l'homme. Lorsque Max Scheler est mort en 1927, Martin Heidegger a prononcé son éloge dans un cours, qu'il a terminé en disant : « un chemin de la philosophie vient à nouveau de sombrer dans l'obscurité ».

Mais ce n'était pas une nouvelle « destination de l'homme »¹⁶, ni une nouvelle anthropologie philosophique fondée de manière ontologique, que visait la question de l'être du *Dasein* chez Heidegger. Si tel était le cas, il aurait évidemment fallu l'asseoir sur autre chose que l'angoisse et la mort, l'ennui et le néant. Elle aurait aussi eu à prendre en considération des sentiments plus réjouissants et des passions plus édifiantes. Mais puisque la question portait sur l'« être », elle devait s'en tenir aux expériences qui permettent de faire ressortir l'expérience du « là » au milieu de la précarité de tous les étants, comme cela a lieu dans le néant de l'angoisse ou le sentiment de vide de l'ennui. Or l'éclaircie de l'être dans le « là », qui est dans l'homme, ne se trouve pas seulement en lui. Il me semble que c'est un pas important de reconnaître que l'œuvre d'art est aussi un événement de vérité. Heidegger montre qu'elle n'est pas seulement le produit d'une création géniale, mais aussi une œuvre qui possède en elle-même sa propre luminosité, qui est là avec « autant de vérité, autant d'être »¹⁷. Celui qui a pu contempler un temple grec dans les grandioses contrées montagneuses de la Grèce pourra suivre Heidegger quand il écrit que dans ce temple, aux dimensions modestes et presque fragiles, qui semble avoir été arraché au monde des forces élémentaires d'une renversante intensité, la terre et le ciel, la pierre et la lumière sont beaucoup plus présents, au sens où ils accèdent au « là » de leur essence véritable.

On a aussi le sentiment de s'élever à un nouveau plateau, qui découvre un nouveau coup d'oeil, quand l'essai sur « La chose » dit non seulement de l'œuvre d'art, c'est-à-dire de l'événement qui ouvre et qui établit un monde, mais aussi de la chose utilisée par l'homme qu'elle peut être là et porteuse de vérité. C'est que l'on peut aussi dire de la chose qu'elle n'est, c'est-à-dire qu'elle se tient par elle-même tout en n'étant contrainte à rien, que parce qu'il y a une clairière dans la jungle de l'être, qui se referme sur elle-même.

¹⁶ [Note du trad. *Bestimmung des Menschen*. L'expression qui est entre guillemets dans le texte fait allusion au titre d'un écrit de Fichte de 1800, que l'on peut aussi traduire par la « vocation », la « destinée », voire la « définition » de l'homme].

¹⁷ [Note du trad. Allusion cette fois à un vers de Goethe, « *so wahr, so seiend* », que Gadamer aimait beaucoup citer et qui allait être le titre d'une de ses dernières études sur l'esthétique. Cf. notamment HGG, *Le mot et la vérité - « autant de vérité, autant d'être »* (1992), dans *La Philosophie herméneutique*, PUF, 1996, 185-220].

Il y a enfin le mot. « Il n'y a pas de chose, là où manque le mot ». Heidegger a, bien sûr, aussi soumis ce poème de Stefan George à la torture de sa propre inquisition de lui-même, afin d'interroger le « mot », cette énigme qui est ce que l'esprit humain a de plus propre et de plus intime, pour savoir ce qu'il nous dit de l'être. On a beau abhorrer toutes les formules de Heidegger comme celles d'un destin, d'un retrait, d'un oubli de l'être, etc., mais ce qu'il a vu, cela doit tout de même pouvoir être rendu visible pour peu que l'on ne soit pas aveugle, et on peut d'abord le faire voir à partir du mot. Nous voyons tous, en effet, qu'il y a des mots qui fonctionnent comme de simples signaux (même si parfois, ce qui est signifié, n'est vraiment rien), mais il y en a aussi d'autres - et pas seulement dans le discours poétique - qui sont eux-mêmes l'attestation de ce qu'ils communiquent, qui touchent pour ainsi dire de très près ce qui est, en sorte qu'ils ne sont pas remplaçables ou échangeables, puisqu'ils révèlent un « là » qui ne s'accomplit que dans le processus du discours lui-même. Chacun sait ce que veut dire ici [un discours] « vide » ou « rempli ». On peut très bien comprendre à partir du chemin de pensée de Heidegger que c'est bien un « être » qui est ici présent ou qui reste absent.

Seulement, il faut apprendre à voir par la pensée si l'on veut comprendre le chemin emprunté par la pensée heideggérienne comme autre chose qu'un tâtonnement désolant dans l'obscur crépuscule de la métaphysique abandonnée par Dieu et si l'on doit y entendre la question poursuivie avec conséquence par un penseur. C'est qu'il est vrai qu'un langage fait défaut ou manque à cette pensée. Elle trouve d'ailleurs la confirmation de ce défaut ou de ce manque dans le fait que la pensée qui cherche à s'orienter au milieu de l'oubli de l'être considère aussi le langage (*Sprache*), à notre époque technique, comme un instrument technique. Il relève alors de la « théorie de l'information ». En définitive, la pénurie de langage que l'on ressent chez Heidegger, et qu'il ressent lui-même, n'est pas seulement celle du penseur qui cherche à penser quelque chose d'inhabituel et d'impensé. Elle est peut-être le fait d'un processus qui vient de plus loin encore et qui nous saisit tous. Les mots ne poussent plus comme des fleurs. Des façons de parler se répandent qui sont aussi schématiques que les situations qu'elles servent à maîtriser, en sorte que seul le langage le plus abstrait de la symbolique mathématique semble correspondre à la tâche d'une maîtrise et d'une administration techniques du monde. La pénurie de langage n'est plus du tout ressentie comme telle. Il y a, de toute évidence, un oubli de cette pénurie de langage qui fait un peu pendant à l'oubli de l'être dont parle Heidegger et dont il est peut-être l'expression et l'attestation la plus accessible.

Il est peut-être inévitable que le langage de ce penseur qui s'efforce de susciter un réveil de l'oubli de l'être, afin de penser ce qui seul mérite d'être pensé, n'apparaisse souvent que comme un balbutiement tourmenté. Le même homme, dont les mots et les tournures pouvaient être d'une force et d'une puissance visuelle inégalées par aucun de ses contemporains philosophiques, qui savait rendre le spirituel de façon si saisissable que l'on pouvait penser assister à un phénomène de matérialisation, c'est ce même homme qui extrait des mines du langage les minerais les plus inusités, faisant éclater le roc ainsi mis au jour, qui en perd complètement son contour habituel, pour se mouvoir, dans sa recherche et son exploration, dans un monde de pierres éclatées. C'est à ces facettes conquises de façon aussi violente qu'il confie alors son message. Des trouvailles lui réussissent parfois. Alors tout se met à briller et l'on voit de ses propres yeux ce qu'il veut dire. Parfois, c'est une lutte tragique pour trouver le langage approprié et le concept évocateur, lutte qui traverse l'œuvre de Heidegger et à laquelle il contraint celui qui veut penser avec lui.

Pourquoi tout cet effort? Le langage habituel des philosophes est celui de la métaphysique grecque et de son héritage, de sa transformation par le biais du latin de l'Antiquité et du Moyen Âge jusqu'aux langues nationales des Temps modernes. Plusieurs concepts de la philosophie sont dès lors des mots étrangers. Mais les plus grands penseurs ont généralement eu la force de trouver de nouvelles façons d'exprimer ce qu'ils voulaient dire en s'appuyant sur les ressources de leur propre langue maternelle. C'est ainsi que Platon et Aristote ont créé un langage conceptuel à partir de la langue vivante et malléable des Athéniens de leur époque. C'est ainsi que Cicéron a proposé des termes latins pour rendre les concepts grecs. C'est ce qu'a fait Maître Eckhart à la fin du Moyen Âge, comme l'ont aussi fait Leibniz, Kant et surtout Hegel lorsqu'ils ont trouvé de nouveaux moyens d'expression pour le langage conceptuel de la philosophie. Même le jeune Heidegger a su puiser dans le terreau langagier de sa patrie alémanique, où il était enraciné, de nouvelles ressources, qui ont enrichi la langue philosophique.

Le dernier Heidegger se trouve cependant dans une situation beaucoup plus difficile. En effet, ce ne sont pas seulement les habitudes de langage et de pensée des autres, mais les siennes, celles qui sont déterminées par la tradition de la pensée occidentale, qui risquent sans cesse de l'écarter de la direction que cherche à prendre son propre questionnement. C'est que sa question est vraiment nouvelle. Non seulement n'a-t-elle jamais été posée au sein de la métaphysique occidentale, c'est aussi une question qui est adressée à cette métaphysique elle-même. Sa question n'est pas celle de la métaphysique qui porte sur l'étant suprême (Dieu) ou sur l'être de l'étant. Elle s'interroge plutôt sur ce qui ouvre, tout d'abord, le domaine d'une telle question et qui constitue

l'espace au sein duquel se meut le questionnement de la métaphysique. Heidegger s'interroge donc sur ce que la tradition de la métaphysique présupposait comme allant de soi : qu'est-ce, au juste, que l'être? Si tous les grands métaphysiciens ne peuvent pas répondre à cette question, c'est parce qu'il s'interrogent, eux, sur ce qu'il y a de proprement étant dans l'étant et sur ce qui est étant au titre le plus éminent. Tous les instruments conceptuels qu'ils ont élaborés dans leurs réponses ne peuvent donc être que d'un secours bien limité pour Heidegger. C'est qu'ils s'accompagnent tous d'une apparence trompeuse. Ils font, en effet, comme s'il suffisait de s'assurer d'un étant qui serait visible derrière tout ce qui est jusqu'ici connu. Or ce qui importe, c'est de s'aviser - avant de s'interroger sur ce qui peut être objet de connaissance - de ce qui rend possible la connaissance elle-même, le questionnement lui-même et la pensée elle-même. Celui qui veut penser le domaine où la pensée et ce qu'elle a à penser peuvent tout d'abord apparaître dans leur relation réciproque, semble se perdre dans le champ de l'impensable. Que quelque chose soit et non pas rien - dans cette radicalisation extrême de la question de la métaphysique, on parle de l'être comme s'il était connu. Y a-t-il une pensée qui puisse atteindre cet impensé? Heidegger donne à cette pensée le nom d'*Andenken*¹⁸, où l'allusion un peu douteuse au terme d'*Andacht* [office religieux] est peut-être voulue dans la mesure où l'expérience religieuse reste sans doute encore plus proche du caractère immémorial de l'être que la pensée de la métaphysique. Et ce qui vaut pour la pensée est encore plus vrai pour le langage de la pensée. Il peut exprimer le pensable et le pensé, mais n'a pas de mot pour dire l'immémorial de l'être. « L'être n'est que lui-même », disait

¹⁸ [Note du trad. C'est le nom que le dernier Heidegger donne à la *pensée* de l'être. On ne le traduira pas toujours, d'autant que la suite en explique un peu le sens, très riche. Gadamer souligne, en effet, que le terme rappelle un peu celui d'*Andacht*, qui désigne un office religieux, mais de ceux qui invitent plus particulièrement à la méditation et à la contemplation. C'est assurément à une pensée plus méditante que Heidegger invite la pensée (*Denken*). Le préfixe « an » (« à ») peut, à son tour, évoquer plusieurs choses : 1. la pensée est « à » l'être, elle lui appartient; 2. elle est pensée de ce qui est « présent » (où résonne l'*Anwesen*); 3. elle est aussi pensée de ce qui nous concerne (où résonne l'*angehen*, l'être concerné par...); 4. elle est, enfin, une pensée de ce qui est « à venir », donc d'une nouvelle apparition de l'être (attente qui rejoint peut-être le sens plus religieux du terme, souligné par Gadamer). Mais il faut aussi savoir que *Andenken* est le titre d'une hymne célèbre de Hölderlin (« Souvenir »), que Heidegger a souvent commentée (et qui se termine sur les mots célèbres : « mais les poètes seuls fondent ce qui demeure »), et qu'en allemand très courant, *Andenken* désigne tout simplement un petit souvenir qui nous fait penser à quelqu'un ou quelque chose, y compris les souvenirs que l'on peut rapporter de voyage. Bref, tout ce qui nous rappelle quelque chose est, en allemand, un *Andenken*].

Heidegger au grand désarroi des curieux de l'être. Or « l'être » n'est-il rien? Et le « néant » n'est-il rien? Les chemins que Heidegger a empruntés, et dont quelques-uns ont été évoqués ici, donnent sans doute à penser ce que « l'être » veut nommer. Mais comment le dire?

Heidegger s'en tire en faisant preuve de violence. Il fait constamment sauter la compréhension naturelle des mots les plus familiers pour leur imposer un sens nouveau, souvent en s'appuyant sur des liens étymologiques que personne ne reconnaît immédiatement. Il en ressort des façons de parler qui sont d'un maniérisme extrême et des provocations de nos attentes langagières.

Doit-il en être ainsi? Dans sa malléabilité universelle, la langue naturelle n'offre-elle pas toujours une manière de dire ce qu'on a à dire? Et ce que l'on ne peut pas dire, n'est-ce pas parce qu'on ne l'a pas suffisamment pensé? Peut-être. Mais nous n'avons pas le choix. Depuis que Heidegger a posé sa question, nous devons nous engager dans la direction qu'elle a ouverte en nous aidant de ce qui est accessible à notre compréhension dans son œuvre. Il est facile de se moquer de ce qui est inhabituel et violent. Il est plus difficile de faire mieux. Une chose est sûre, il vaut mieux ne pas jouer le petit jeu qui consiste à bouger des petites figures d'ivoire qui porteraient le nom des nouvelles créations conceptuelles de Heidegger, jeu fréquemment pratiqué qui consiste à suivre Heidegger en l'imitant. Cette nouvelle scolastique ne barre pas moins la voie qui conduit à l'ouverture de la question posée que la polémique la plus hargneuse.

Mais d'une manière ou d'une autre, Heidegger est présent. On ne peut pas le contourner, mais on n'est - malheureusement - pas plus avancés que lui dans la direction de sa question. Il reste, d'une manière inouïe, sur notre chemin¹⁹. Tel un bloc erratique assailli par les vagues d'une pensée axée sur la perfection technique, mais qu'elles n'arrivent pas à renverser.

¹⁹ [Note du trad. *Im Wege*. Comme en français, l'expression semble susceptible ici de plusieurs sens : 1. c'est d'abord Heidegger qui reste lui-même « en chemin », ce que notre traduction ne rend peut-être pas très bien. C'est que Gadamer veut sans doute surtout dire 2. qu'en reprenant sa question, on ne peut pas ne pas le rencontrer sur *notre* chemin, mais aussi 3. qu'il est « sur le chemin » au sens, plus négatif cette fois, où il nous fait obstacle].

3. La théologie de Marbourg (1964)

Transportons-nous dans l'esprit des années vingt, dans cette grande période pleine d'effervescence, quand s'est produite à Marbourg, en théologie, la prise de distance avec la théologie libérale et historique. Ce fut aussi l'époque où, en philosophie, on commençait à se détourner du néo-kantisme, où l'école de Marbourg était en pleine dissolution et de nouvelles étoiles commençaient à monter au firmament philosophique. À cette époque, Edouard Thurneysen fit une conférence à la Société théologique de Marbourg. C'était pour nous à Marbourg, les plus jeunes surtout, le premier messenger de la théologie dialectique. Aussi recut-il par la suite les bénédictions, plus ou moins hésitantes, des théologiens de Marbourg. Au cours de la discussion qui a suivi la conférence, le jeune Heidegger a aussi pris la parole. Il venait lui-même d'arriver à Marbourg, à titre de professeur extraordinaire. Jusqu'à ce jour, je n'ai pas oublié la manière dont il a terminé son intervention après la conférence de Thurneysen. Il a dit, après avoir évoqué le scepticisme chrétien de Franz Overbeck, que la véritable tâche de la théologie, tâche qu'elle devrait retrouver, serait de trouver la parole (*Wort*) qui soit capable d'appeler à la foi et de maintenir en la foi. Une authentique déclaration heideggérienne, pleine d'ambiguïté. Quand Heidegger l'a prononcée à cette époque, cela sonnait comme une définition de la tâche de la théologie, mais il y avait peut-être quelque chose de plus en elle que l'attaque que Franz Overbeck avait portée contre la théologie de son temps et dont Heidegger s'était réclamé. Il y avait aussi une mise en doute de la possibilité même de la théologie.

Ce fut une époque tumultueuse de débats philosophico-théologiques qui se mit alors en branle. Il y avait, d'un côté, la froideur très digne d'un Rudolf Otto, de l'autre l'exégèse tranchante et directe de Rudolf Bultmann; il y avait, d'un côté, l'art d'orfèvre minutieux d'un Nicolai Hartmann, de l'autre le radicalisme époustouflant des questions de Heidegger, qui entraînaient aussi la théologie dans son sillage. La version originelle d'*Être et temps* fut d'ailleurs une conférence prononcée devant la Société théologique de Marbourg (1924)²⁰.

Ce qui s'annonçait dans l'intervention de Heidegger après la conférence de Thurneysen, c'est ce que l'on peut reconnaître comme un motif central de sa pensée jusqu'à ce jour : le problème du langage. Mais pour affronter un tel

²⁰ [M. Heidegger, « Le concept de temps » (conférence prononcée le 25 juillet 1924), trad. par M. Haar et M. B. de Launay, *Martin Heidegger*, L'Herne, 1983, Livre de Poche].

problème, le terrain n'était pas du tout défriché à Marbourg. L'École de Marbourg, qui s'était distinguée pendant des décennies au sein du néo-kantisme par sa rigueur méthodique, s'intéressait surtout à la fondation philosophique des sciences. Il allait parfaitement de soi pour elle que c'est dans les sciences que l'on trouvait l'accomplissement véritable du savoir en général, l'objectivation de l'expérience par la science remplissant tout à fait le sens même de la connaissance. La pureté du concept, l'exactitude de la formule mathématique, le triomphe de la méthode infinitésimale, c'était cet ordre et non pas le royaume intermédiaire des vacillantes formulations langagières qui marquait l'attitude philosophique de l'École de Marbourg. Et lorsque Ernst Cassirer a intégré le phénomène du langage dans la thématique de l'idéalisme néo-kantien de Marbourg, il l'a fait à partir de l'idée fondamentale et méthodique d'objectivation. Sa philosophie des formes symboliques n'était assurément pas une méthodologie des sciences, mais elle n'en considérait pas moins le mythe et le langage comme des « formes symboliques », c'est-à-dire, en fin de compte, comme des figures de l'esprit objectif qui sont telles qu'elles doivent trouver leur base méthodique dans une orientation fondamentale de la conscience transcendantale.

Or, à ce moment, la phénoménologie commençait à se faire sentir à Marbourg. La fondation d'une éthique matérielle des valeurs chez Max Scheler, qui s'accompagnait d'une critique, menée avec une véhémence aveugle, du formalisme de la philosophie morale de Kant, avait très tôt fait une profonde impression sur Nicolai Hartmann, l'avant-gardiste au sein de l'École de Marbourg de l'époque²¹. Il était convaincant de rappeler, comme cela avait été fait par Hegel un siècle plus tôt, que l'on ne peut pas saisir la totalité des phénomènes éthiques à partir du seul phénomène du devoir-être, c'est-à-dire uniquement à partir de la forme impérative de l'éthique. Ce qui se manifestait dans le champ de la philosophie morale, c'était donc une première limitation du point de départ subjectiviste de la conscience transcendantale : la conscience du devoir ne peut couvrir toute l'ampleur des valeurs morales. Mais l'école phénoménologique eut une influence plus puissante encore en ne présupposant plus comme allant de soi l'orientation sur le fait de la science, encore évidente pour l'École de Marbourg. Ceci l'a amenée à porter son regard en amont de l'expérience scientifique, et de l'analyse catégoriale de ses méthodes, et à mettre l'expérience naturelle de la vie - ce que le dernier

²¹ Cf. la recension par N. Hartmann du premier tome du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* [la Revue annuelle pour la philosophie et la recherche phénoménologique], dans la revue *Die Geisteswissenschaften* (1914), 35, 71 ss., et dans ses *Kleine Schriften*, t. III, Berlin, de Gruyter, 1958, 365 ss.

Husserl allait appeler, en une formule devenue célèbre, le « monde de la vie » - au premier plan de la recherche phénoménologique. Les deux mouvements, la prise de distance avec l'éthique impérative en philosophie morale comme la prise de distance avec le méthodologisme de l'École de Marbourg, avaient leurs contreparties en théologie. La prise de conscience de la problématique du discours sur Dieu ébranlait, en effet, les fondements mêmes de la théologie systématique et historique. La critique du mythe chez Rudolf Bultmann, sa conception d'une vision mythique du monde, dans la mesure où celle-ci était encore dominante dans le *Nouveau Testament*, tout cela était aussi une critique de la prétention totalisante de la pensée objectivante. Le concept bultmanien de ce qui est « maîtrisable » (*Verfügbarkeit*), qui lui permettait de comprendre en même temps la méthode de la science historique et la pensée mythique, formait un concept qui était justement à l'opposé du message théologique.

C'est alors qu'est apparu Heidegger à Marbourg, et quel qu'ait été l'objet de ses cours, que son point de départ ait été Descartes ou Aristote, Platon ou Kant, à chaque fois son analyse remontait aux expériences les plus originaires du *Dasein*, qu'il mettait à découvert derrière les recouvrements opérés par les concepts traditionnels. C'étaient aussi des questions théologiques qui se pressaient en lui depuis le commencement. Un manuscrit de jeunesse que Heidegger avait envoyé à Paul Natorp en 1922 et que j'ai eu la chance de lire le démontrait très clairement²². Il s'agissait d'une introduction fondamentale aux interprétations d'Aristote que Heidegger préparait, où il était surtout question du jeune Luther, de Gabriel Biel et d'Augustin. Heidegger l'aurait sans doute appelée à l'époque une élaboration de la situation herméneutique : il cherchait à rendre conscientes les questions et la résistance intellectuelle avec lesquelles nous nous approchons aujourd'hui d'Aristote, le maître de la tradition. Aujourd'hui personne ne mettrait en doute le fait que c'était une intention de fond critique et destructrice qui guidait Heidegger dans son explication avec Aristote. Mais à l'époque, cela n'était pas aussi clair. L'extraordinaire capacité d'intuition phénoménologique dont Heidegger faisait preuve dans ses interprétations libérait, en effet, le texte originel d'Aristote d'une manière aussi profonde et efficace de toutes les retouches de la tradition scolastique, mais aussi de la caricature lamentable que le criticisme d'alors se faisait d'Aristote - Cohen se plaisait à dire qu'« Aristote n'était qu'un pharmacien » -, que le texte se mettait à parler d'une manière inattendue. Peut-être n'est-ce pas seulement ses

²² [Note du trad. Le manuscrit dont parle Gadamer dans ce texte de 1964 a été retrouvé en 1989 et traduit par J.-F. Courtine sous le titre *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, TER, Mauzevin, 1992].

étudiants qui ont eu cette impression. Il est possible que Heidegger ait lui-même été emporté par la force de son adversaire, et par le renforcement de son adversaire dans les interprétations qu'il risquait²³, conformément à la maxime platonicienne selon laquelle il faut rendre plus forte encore la position de son adversaire²⁴. Mais, au fond, en quoi consiste l'interprétation en philosophie si elle n'est pas une explication avec la vérité du texte et une tentative de s'y exposer?

J'ai commencé à m'en rendre compte pour la première fois quand j'ai fait la connaissance de Heidegger en 1923, alors qu'il était encore à Fribourg, en participant à son séminaire sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Nous étions en train d'étudier l'analyse de la *phronesis*. Heidegger nous montrait à même le texte d'Aristote que toute *technè* possède une limite intrinsèque : son savoir n'est pas un plein découverte, parce que l'œuvre qu'elle parvient à produire reste livrée à l'incertitude d'un usage que l'on ne peut plus maîtriser. C'est alors qu'il a proposé de discuter la différence qui sépare le savoir de ce type, tout particulièrement celui de la simple *doxa*, de la *phronesis* : *lethè tês men toiautês hexeôs estin, phronèseos de ouk estin* (1140 b 29)²⁵. Incertains du sens à donner à cette phrase et tout à fait perplexes devant les concepts grecs, nous tâtonnions à la recherche d'une interprétation, quand Heidegger s'est brusquement écrié : « voilà ce qu'est la conscience! » Ce n'est pas le lieu de faire la part de l'exagération pédagogique qui se trouvait dans cette déclaration, encore moins de mettre en évidence la charge logique et ontologique qui pèse, en vérité, sur l'analyse de la *phronesis* chez Aristote. Ce que Heidegger trouvait ici, et c'est pourquoi la critique aristotélicienne de l'idée du Bien chez Platon et l'idée aristotélicienne d'un savoir pratique le fascinaient autant, est aujourd'hui très clair : se trouvait ici décrit un mode de savoir (un *eidos gnoseôs*²⁶) qui ne se laisse d'aucune manière rapporter à une objectivation dernière au sens de la science, c'est-à-dire un savoir qui a trait à la situation concrète de l'existence. À la limite, Aristote ne pourrait-il pas nous aider à surmonter les préjugés ontologiques inhérents au concept grec de *logos*, que Heidegger allait plus tard interpréter de manière temporelle comme étant-subsistant (*Vorhandenheit*) et présence? Dans cette incorporation violente du texte d'Aristote à ses propres questions, on ne peut pas ne pas

²³ Cf. à ce sujet la référence au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* et au livre IX de la *Métaphysique* dans *Être et temps*, p. 225 [pagination originale], note 1.

²⁴ Platon, *Sophiste* 246 d.

²⁵ [Note du trad. Dans la traduction de J. Tricot, Vrin, 1959 : « alors que l'oubli peut atteindre la disposition [*hexis*] de ce genre, pour la prudence [*phronesis*] il n'en est rien »].

²⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI 9, 1141 b 33 s.

penser au fait que, dans *Être et temps*, c'est l'appel de la conscience qui rendait pour la première fois visible le « *Dasein* » dans sa structure d'événement ontologico-temporel. On sait que ce n'est que beaucoup plus tard que Heidegger en est venu à détacher son concept de *Dasein* au sens de la « clairière » de toute pensée de la réflexion d'obéissance transcendantale²⁷. À la fin, la parole de la foi ne pourrait-elle pas réussir à trouver une nouvelle légitimation philosophique à travers cette critique du *logos* et de la compréhension de l'être comme subsistance, tout comme l'*Andenken* [la pensée méditante] du dernier Heidegger n'avait pas totalement oublié sa proximité, déjà remarquée par Hegel, avec l'office religieux de la méditation (*Andacht*)? N'était-ce pas cela le sens ultime de la contribution ambiguë de Heidegger à la discussion de la conférence de Thurneysen?

Plus tard, à Marbourg, il y eut un autre moment comparable, qui a retenu notre attention. Heidegger s'inspirait d'une opposition scolastique en parlant de la différence entre l'*actus signatus* et l'*actus exercitus*. Ces concepts scolastiques correspondent un peu à ceux de *reflexive* et de *directe* et désignent, par exemple, la différence qu'il y a entre une question et la possibilité de se pencher expressément sur la question comme question. On peut passer d'une attitude à l'autre. On peut, en effet, ratifier la question comme question, donc non seulement poser la question, on peut aussi signifier que l'on questionne et que ceci ou cela est en question. À l'époque, cette possibilité de parcourir en sens inverse la trajectoire qui mène de l'intention immédiate et directe à l'intention réflexive avait pour nous quelque chose de libérateur : cela promettait une libération du cercle inévitable de la réflexion et la reconquête de la puissance évocatrice de la pensée conceptuelle et du langage philosophique, susceptible de reconnaître une dignité propre à la pensée à côté du langage de la poésie.

Certes, la phénoménologie husserlienne, dans son analyse transcendantale de la constitution, avait déjà conduit à un dépassement de l'espace des objectivations explicites. Husserl parlait, en effet, d'intentionnalités anonymes, c'est-à-dire des intentions conceptuelles dans lesquelles quelque chose est signifié et posé dans une validité ontologique, mais sans position expresse et sans que quelqu'un en soit expressément conscient de façon thématique ou individuelle, intentions anonymes qui n'en supportent pas moins tout le reste. C'est de cette manière que se constitue, par exemple, ce que nous appelons le flux de la conscience dans la conscience

²⁷ À cet égard, le concept aristotélicien de *physis* était aussi important pour Heidegger, comme en témoigne son interprétation « Sur l'essence et le concept de la *physis*. *Physique B, I* » (1939), trad. F. Fédier, dans *Questions II*, Gallimard, 1968, 165-276.

intime du temps. C'est ainsi que l'horizon du monde de la vie est aussi le produit de telles intentions anonymes. Seulement, la distinction citée par Heidegger de même que l'analyse husserlienne de la constitution des réalisations anonymes de la conscience transcendantale avaient en commun une présupposition, celle de l'universalité infinie de la raison, laquelle devait permettre d'éclairer, à la faveur d'une analyse constitutive, tout ce qui est visé, c'est-à-dire d'en faire l'objet d'une visée explicite, donc objectivante.

Heidegger, pour sa part, allait résolument dans une tout autre direction. Il se montrait attentif à l'indissolubilité interne de l'authenticité et de l'inauthenticité, de la vérité et de l'errance, donc au recouvrement qui accompagne essentiellement tout découverte, attention qui allait directement à l'encontre de l'idée d'une objectivation totale. Ce qu'il cherchait à dire, c'est ce qui s'annonçait sans doute déjà dans son intuition - qui fut à l'époque la plus éclairante et la plus stimulante pour nous - selon laquelle le mode le plus originaire de la présence du passé n'était pas le souvenir, mais l'oubli²⁸. C'est ici, au centre de la phénoménologie de la conscience intime du temps, que devenait visible l'opposition ontologique de Heidegger à la subjectivité transcendantale de Husserl. Certes, si on la compare au rôle que jouait le souvenir dans l'analyse de la conscience du temps chez Brentano, c'est Husserl qui produisait l'analyse phénoménologique la plus précise en distinguant la réminiscence explicite, qui vise toujours un « avoir-été-perçu » de la présence du présent qui est ainsi préservé de l'évanescence. C'est cette préservation de la présence que Husserl cherchait à décrire en parlant d'une « conscience rétentionnelle » sur laquelle repose toute conscience du temps et toute conscience de l'étant dans le temps²⁹. Il s'agissait assurément d'actes « anonymes », mais justement d'actes de rétention, qui suspendaient en quelque sorte la disparition. L'advenir du futur et l'écoulement vers le passé des maintenant restaient ainsi compris à partir de la « présence subsistante ». Heidegger, à l'opposé, avait les yeux fixés sur la dimension ontologique originaire du temps qui tient à la mobilité fondamentale du *Dasein*. Ce qui s'éclaire par là, c'est non seulement l'irréversibilité mystérieuse du temps qui fait en sorte qu'on ne le voit jamais naître, mais seulement disparaître, mais aussi que l'être du temps ne réside pas dans le maintenant ou la suite des maintenant, mais dans la « futurité » essentielle du *Dasein*. C'est en cela que consiste, de toute évidence,

²⁸ Cf. *Être et temps*, p. 339 [pagination originale de SZ].

²⁹ Cf. les leçons de Husserl sur « La phénoménologie de la conscience intime du temps », éditées par Heidegger dans le *Jahrbuch für phänomenologische Forschung* IX (1928), p. 395 ss.

l'expérience réelle de l'histoire, à savoir le fait que l'historicité est toujours quelque chose qui se produit avec nous, à notre corps défendant. L'oubli témoigne du fait qu'il s'agit plus de quelque chose qui nous arrive que de quelque chose que nous faisons. C'est une manière par laquelle le passé et le devenir confirment leur réalité et leur puissance. Il ne fait aucun doute que la pensée de Heidegger cherchait à sortir de la direction de réflexion de la philosophie transcendantale qui comprenait ces structures de la temporalité comme des structures de la conscience intime du temps, dont Husserl cherchait à thématiser l'auto-constitution à l'aide de la notion d'intentionnalités anonymes. En toute conséquence, la critique du préjugé ontologique qui préside à la conception aristotélicienne de l'être et de la substance comme à la conception moderne du sujet devait conduire à une dissolution de l'idée même d'une réflexion transcendantale.

C'est que cet *actus exercitus*, dans l'élément duquel la réalité est vécue de manière tout à fait non réfléchie - comme c'est le cas de l'outil quand il fonctionne sans se faire remarquer comme tel, ou du passé quand on ne remarque pas sa lente disparition, ne peut pas être transformé en un acte explicite sans que ne se produise un nouveau recouvrement. C'est l'analyse heideggérienne du *Dasein* comme d'un être-dans-le-monde qui permettait de mieux comprendre que l'être de l'étant, et plus particulièrement la mondanéité du monde, n'est pas éprouvé de manière « objective », puisqu'il se retire d'une manière essentielle. Déjà, *Être et temps* (SZ 75) parlait du processus de « retenue » en vertu duquel l'étant-disponible en vient à se faire remarquer comme tel, processus sur lequel reposerait finalement « l'être-en-soi » (que l'on ne peut expliquer à partir de la seule subsistance). L'être de l'étant-disponible n'est pas seulement celui du recouvrement et de l'être-recouvert qu'il s'agirait de découvrir et de mettre à découvert. Sa « vérité », son être authentique et non dissimulé tient justement au fait qu'il fonctionne sans se faire remarquer et sans s'imposer à l'attention. On trouve déjà ici, dans ces développements d'*Être et temps*, des anticipations d'une prise de distance plus radicale avec une « ouverture » et une « clairière » qui s'oriente peut-être encore trop sur la compréhension de soi du *Dasein*. De fait, cet « être en soi de l'étant-disponible » a beau trouver son fondement dans le *Dasein* conçu comme le référent ultime de toute relation de finalité, il n'en demeure pas moins qu'il appartient à l'être-dans-le-monde comme tel que l'« ouverture » ne soit pas l'équivalent d'une transparence totale du *Dasein*, elle signifie, au contraire, que le *Dasein* reste essentiellement pénétré d'indétermination (SZ 308). Cet « être en soi » de l'étant-disponible ne désigne pas tant une privation ou un recouvrement que son inscription et son être-abrité dans un rapport au monde qui lui confère tout son être. La tension interne que le découvremet

(*Entbergung*) entretient non seulement vis-à-vis du recouvrement (*Verbergung*), mais aussi vis-à-vis de l'abri (*Bergung*), permet aussi, en fin de compte, de prendre toute la mesure de la dimension au sein de laquelle le langage peut devenir visible dans son être insaisissable et dont les théologiens peuvent, pour leur part, s'inspirer quand il s'agit de comprendre la parole de Dieu.

Dans le champ de la théologie, ce fut surtout l'idée d'une « compréhension de soi » qui subit une transformation comparable. Il tombe sous le sens que la compréhension de soi de la foi, qui est l'enjeu fondamental de la théologie protestante, ne peut être adéquatement saisie au moyen du concept transcendantal de la conscience de soi. Nous connaissons ce concept tel qu'il apparaît dans l'idéalisme transcendantal. Ce fut surtout Fichte qui proclama que sa « Doctrine de la Science » incarnait le seul accomplissement conséquent de l'idéalisme transcendantal qui se comprend lui-même. On se souvient de sa critique du concept de chose en soi chez Kant³⁰. Fichte y dit avec la méprisante grossièreté qui le caractérisait : si Kant s'est lui-même compris, il ne peut avoir pensé que ceci ou cela lorsqu'il a parlé de la « chose en soi ». Et si Kant devait ne pas l'avoir pensé, alors il n'aurait été qu'une tête fonctionnant aux trois quarts et non un penseur³¹. Le concept de compréhension de soi présuppose donc ici que toutes les préconceptions dogmatiques doivent être dissoutes au profit d'une autoproduction de la raison, de manière que, au terme de cette constitution de soi du sujet transcendantal, il n'y ait plus que la totale transparence à soi. Il est étonnant de remarquer à quel point l'idée husserlienne d'une phénoménologie transcendantale s'approche de cette exigence posée par Fichte et Hegel.

Pour la théologie, un tel concept ne pouvait être maintenu sans transformation. En effet, s'il y a quelque chose que l'on ne peut retrancher à l'idée de Révélation, c'est justement que l'homme ne peut pas parvenir de lui-même à une compréhension de soi. Il s'agit d'un motif très ancien de l'expérience de la foi, qui traverse déjà la rétrospective qu'Augustin trace de sa propre vie : toutes les tentatives de l'homme afin de se comprendre de lui-même, ou à partir du monde qu'il maîtrise, sont vouées à l'échec. En fait, il

³⁰ Fichte, *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science*, dans ses *Werke*, t. 1, 471 s.; 474 ss.; 482 s. [trad. A. Philonenko, *Œuvres choisies de philosophie première*, Vrin, seconde édition, 1972, 278 s., 280 ss., 285 ss.].

³¹ *Ibid.* 486; trad. 289 [Note du trad. Fichte dit *loc. cit.* qu'il ne peut attribuer « l'absurdité » qui consisterait à penser l'unité du dogmatisme et de l'idéalisme transcendantal « à une personne encore maîtresse de sa raison », et que si Kant devait en venir à une telle affirmation, il préférerait « tenir la *Critique de la raison pure* pour l'œuvre du plus singulier des hasards plutôt que pour celle d'une intelligence ».]

semble que ce soit bel et bien au sein de l'expérience chrétienne que le terme, et le concept, de « compréhension de soi » ait trouvé sa première formulation. On en trouve quelques amorces dans la correspondance entre Hamann et son ami Jacobi, où Hamann, sur la base de la certitude de foi du piétisme, tente de convaincre son ami qu'il ne parviendra jamais à une authentique compréhension de soi avec sa philosophie et le rôle qu'elle réserve à la foi³². Ce que Hamann veut dire par là, c'est manifestement quelque chose de plus que la pleine transparence à soi-même que possède une pensée qui s'accorde parfaitement avec elle-même, sans aucune espèce de contradiction. Le moment déterminant dans la compréhension de soi est bien plutôt celui de l'historicité (*Geschichtlichkeit* [de l'advenir, de l'événementialité]). Celui qui accède à une véritable compréhension de soi, est quelqu'un à qui il arrive (*geschieht*) et est arrivé (*geschehen*) quelque chose. Quand on parle aujourd'hui de la compréhension de soi de la foi, on veut dire que le croyant devient conscient de sa dépendance envers Dieu. Il a acquis la connaissance qu'il est impossible de se comprendre à partir de ce qui est maîtrisable.

Avec ce concept de maîtrise (*Verfügen*) et l'échec inévitable d'une compréhension de soi fondée sur lui, Bultmann a donné une tournure théologique à la critique ontologique que Heidegger faisait de la tradition philosophique. Comme l'exigeaient d'ailleurs sa propre formation et sa propre discipline, il délimitait la position de la foi chrétienne par rapport à la

³² Cf. Renate Knoll, « J. G. Hamann und Fr. Jacobi », dans les *Heidelberger Forschungen* 7 (1963). Cf. aussi mon étude « Sur la problématique de la compréhension de soi » [GW II, 121-132; trad. par Jean-Claude Gens dans HGG, *Langage et vérité*, Gallimard, 1995, 131-145]. Le cours de ma réflexion dans ces recherches montre que c'est justement la nouveauté de la formation du terme de « compréhension de soi » et la problématique qui lui est sous-jacente qui me préoccupent. Mais, dans un passage de la première impression du texte, je me suis mal exprimé, erreur que j'ai depuis corrigée. Le terme de « compréhension de soi » est effectivement récent. F. Tschirch (dans la *Festschrift* pour Eggers de 1972) a produit une documentation exhaustive à cet égard. Il est manifeste qu'il n'avait ou bien pas lu, ou bien pas compris mes propres travaux. Sinon il aurait tacitement corrigé l'erreur que j'avais commise. Même un spécialiste de l'histoire des mots devrait prendre connaissance des observations suivantes concernant l'histoire des concepts : 1. La compilation de notions présentée par Tschirch confirme indirectement l'origine piétiste du concept, que j'avais défendue : Erwin Metzke comme Hans R. G. Günther étaient tous deux des chercheurs qui s'intéressaient au piétisme (Hamann, Jung-Stilling). 2. Tschirch n'a pas raison de faire remonter l'usage théologique moderne du terme au seul Friedrich Karl Schumann. La « compréhension de soi » était dès les années 20 l'une des expressions préférées de Rudolf Bultmann, comme je l'ai établi dans l'étude évoquée ci-dessus. 3. Au reste, Theodor Litt avait raison quand il écrivait en 1938 : « On ne recherche la 'compréhension de soi' que lorsque l'existence ne se comprend plus elle-même ».

conscience de soi de la philosophie grecque. Mais la philosophie grecque, c'était surtout pour lui, qui s'intéressait moins aux fondements ontologiques qu'aux prises de position existentielles, la philosophie de la période hellénistique, tout particulièrement celle qu'exprime l'idéal stoïcien d'autarcie, qui était interprétée à partir de l'idéal d'une pleine maîtrise de soi et dont il montrait le caractère inacceptable du point de vue du christianisme. À partir de ce point de départ et sous l'influence de Heidegger, Bultmann articulait sa position à l'aide des notions d'authenticité et d'inauthenticité. Le *Dasein* qui succombe au monde et qui se comprend à partir de ce qui est maîtrisable est appelé à se convertir, puisque c'est en éprouvant l'échec de la maîtrise de soi qu'il s'ouvre à l'authenticité. Aux yeux de Bultmann, l'Analytique transcendantale du *Dasein* paraissait offrir une description neutre de la constitution anthropologique fondamentale qui permettait d'interpréter de « manière existentielle » l'appel à la foi, en faisant abstraction de son contenu au sein de la mobilité fondamentale de l'existence. C'était donc précisément la conception d'*Être et temps* dans le sens de la philosophie transcendantale qui se laissait alors intégrer à la pensée théologique. Évidemment, ce n'était plus le concept idéaliste de la compréhension de soi, et son achèvement dans le « savoir absolu », qui pouvait représenter l'*a priori* de l'expérience de la foi. C'était plutôt l'*a priori* d'un événement (*Geschehen*), l'*a priori* de l'historicité (*Geschichtlichkeit*) et de la finitude de l'existence humaine qui devait rendre possible l'explicitation conceptuelle de l'événement de la foi. Or c'est justement ce que permettait de faire l'interprétation heideggérienne du *Dasein* en fonction de la temporalité.

Cela excéderait ma compétence que de discuter ici de la fécondité exégétique de l'approche de Bultmann. Ce fut assurément un triomphe de la nouvelle exégèse existentielle que de proposer, à l'aide des méthodes strictes de la philologie historique, une interprétation de Paul et de Jean en fonction de la compréhension de la foi propre aux deux auteurs, et de voir dans une telle interprétation l'accomplissement par excellence du sens kérygmatisque de la proclamation néo-testamentaire.

Seulement, le chemin de pensée de Heidegger allait, lui, dans une direction opposée. Heidegger se rendait, en effet, de plus en plus compte que l'interprétation de son propre projet dans le sens de la philosophie transcendantale allait tout à fait à l'encontre des intentions de pensée les plus intimes qui le motivaient depuis le début. L'évocation tardive d'un « tournant », qui faisait disparaître tout sens existentiel du discours de l'authenticité du *Dasein* et qui finissait par faire disparaître la notion même d'authenticité, ne pouvait plus être mis en accord, il me semble, avec l'intention théologique fondamentale de Bultmann. Cependant, c'est alors

seulement que Heidegger commençait à s'approcher vraiment de la dimension où pouvait être remplie l'exigence qu'il avait très tôt adressée à la théologie, celle de trouver la parole qui non seulement appelle à la foi, mais qui est aussi susceptible de maintenir dans la foi. On pouvait certes interpréter en termes de compréhension de soi l'appel de la foi, c'est-à-dire l'interpellation qui secoue l'autosuffisance du moi et qui le contraint à l'abandon de soi dans la foi, il n'en demeure pas moins qu'une parole de foi, qui soit susceptible de maintenir dans la foi était quelque chose de bien différent. Et c'était justement pour cela que de nouvelles assises se profilaient de plus en plus distinctement dans la pensée de Heidegger : la pensée de la vérité comme événement, qui renferme en lui sa propre errance, le découvremment (*Entbergung*) qui est en même temps un recouvrement (*Verbergung*), mais aussi un abri (*Bergung*), tout comme la formule bien connue de la *Lettre sur l'humanisme* selon laquelle le langage est la « maison de l'être ». Tout cela annonçait un dépassement de l'horizon de la seule compréhension de soi, quand bien même celle-ci restât comprise comme historique et vouée à l'échec.

Or il était aussi possible de partir de l'expérience de la compréhension et de l'historicité de la compréhension de soi pour aller dans la même direction. Ce fut d'ailleurs le point d'ancrage de mes propres tentatives en vue d'élaborer une herméneutique philosophique. L'expérience de l'art montre d'abord de manière irrécusable que la compréhension de soi n'offre pas un horizon d'interprétation adéquat. Il ne s'agit pas d'une sagesse bien nouvelle pour ce qui est l'expérience de l'art. Le concept de génie, sur lequel la philosophie de l'art s'était établie depuis Kant, ne renfermait-il pas déjà comme moment essentiel une part d'inconscience? Chez Kant, l'accord du génie avec la nature créatrice, dont les formations nous gratifient de la merveille de la beauté et qui confirment notre humanité, se fonde sur le fait que le génie crée quelque chose d'exemplaire, mais sans conscience et sans appliquer des règles, comme s'il était un favori de la nature. Il en découle nécessairement que l'autointerprétation de l'artiste perd toute espèce de légitimité. Une telle autointerprétation, par l'artiste, est cependant le fait d'une réflexion ultérieure, mais où l'artiste ne jouit d'aucun privilège particulier par rapport à tout autre observateur de son œuvre. De telles interprétations de soi constituent sans doute des documents importants, qui peuvent à l'occasion servir d'appui à des interprètes ultérieurs, mais leur valeur n'est pas canonique.

Mais les conséquences sont plus décisives encore lorsque l'on dépasse les limites de l'esthétique du génie et de l'art voué au sentiment vécu (*Erlebniskunst*) et que l'on prend en considération l'appartenance de l'interprète à la mouvance de sens de l'œuvre elle-même. C'est que, dans ce

cas, il faut aussi abandonner la norme d'un canon inconscient, où l'on veut apercevoir le miracle de l'esprit créateur. Derrière l'expérience de l'art, c'est toute l'universalité du phénomène herméneutique qui apparaît.

C'est en effet à elle que conduit l'approfondissement de l'historicité de la compréhension. L'étude de l'herméneutique ancienne du XVII^e et du XVIII^e siècle impose notamment une idée dont les conséquences sont importantes : est-ce que la *mens auctoris*, c'est-à-dire l'intention de l'auteur, peut être reconnue sans restriction comme la norme pour la compréhension d'un texte? Si l'on interprète ce principe herméneutique de façon large et bienveillante, il a assurément quelque chose de convaincant. Si l'on entend, en effet, par « ce qu'il a voulu dire » « ce qu'il aurait pu vouloir dire en général », c'est-à-dire ce qui se situait dans son horizon individuel et temporel, donc si l'on exclut par là « tout ce qui n'aurait pas pu lui venir à l'esprit », alors ce principe est effectivement très sain³³. Il met l'interprète en garde contre les anachronismes, les projections arbitraires et les applications illégitimes. Il semble formuler la morale de la conscience historique, la probité du sens historique.

Seulement, ce principe peut aussi devenir hautement problématique si l'on compare l'interprétation des textes à la compréhension et à l'expérience de l'œuvre d'art. Pour l'œuvre d'art, il y a sans doute aussi des modes d'expérience qui sont historiquement adéquats et, dans cette mesure, authentiques. Mais on ne saurait limiter l'expérience de l'art à ces types d'expérience. Même celui qui ne s'identifiera pas entièrement à une esthétique « pythagoricienne », parce qu'il tient à préserver la tâche d'une intégration historique, qui reste celle de l'expérience de l'art comme de toute expérience humaine, devra reconnaître que l'œuvre d'art représente une configuration de sens d'une espèce particulière et dont l'idéalité avoisine la dimension anhistorique de l'ordre mathématique³⁴. Son expérience et son interprétation ne sont manifestement limitées d'aucune manière par la *mens auctoris*. Si l'on tient aussi compte du fait que l'unité interne de la compréhension et de l'interprétation, déjà mise en lumière par le romantisme allemand, inscrit l'objet de la compréhension, qu'il s'agisse d'une œuvre d'art, d'un texte ou de n'importe quelle autre tradition, dans la mouvance du présent, où il se met à nouveau à parler, en parlant notamment le langage du présent, alors il me semble que certaines conséquences théologiques commencent à se dessiner.

³³ Cf. Chladenius, cité d'après *Vérité et méthode*, GW, I, 187; trad. fr. Seuil, 1996, 202.

³⁴ Lorsque O. Becker veut mettre en valeur la vérité « pythagoricienne » contre ma tentative de proposer une interprétation herméneutique de l'expérience esthétique (dans *Philosophische Rundschau* 10, 1962, 225 ss., surtout 237), il ne me semble pas vraiment toucher un point litigieux.

Le sens kérygmaticque du Nouveau Testament, qui confère à l'Évangile la forme d'application du *pro me*, ne peut plus être opposé à la quête de sens légitime de la science historique. Il s'agit, à mes yeux, d'une exigence irrécusable de la conscience scientifique. Il m'apparaît impossible d'admettre une opposition exclusive entre le sens d'un texte de l'Écriture sainte et son sens sur le plan du salut. Peut-il s'agir d'une opposition aussi tranchée? L'intention de sens des auteurs néo-testamentaires, quelle que soit leur visée particulière plus précise, ne concerne-t-elle pas ce sens sur le plan du salut, celui qui guide le lecteur de la Bible? Cela ne veut pas dire qu'il faille reconnaître à leurs énoncés une « compréhension de soi » tout à fait adéquate et appropriée. Ceux-ci continuent d'appartenir au genre littéraire de la « littérature primaire » (*Urliteratur*), telle que définie par Franz Overbeck. Mais si l'on entend par le sens d'un texte la *mens auctoris*, c'est-à-dire l'horizon de compréhension « effectif » de chacun des auteurs chrétiens, on reconnaît une fausse grandeur aux auteurs du Nouveau Testament. Leur réelle grandeur réside bien plutôt dans le fait qu'ils sont les messagers de quelque chose qui outrepassa leur propre horizon de compréhension, même s'ils s'appellent Jean ou Paul.

Cela ne veut pas du tout dire que l'on prend parti en faveur d'une théorie incontrôlable de l'inspiration ou d'une exégèse pneumatique. On dilapiderait alors le gain de connaissance que l'on doit à la science du Nouveau Testament. Ce n'est pas vraiment de la théorie de l'inspiration qu'il s'agit ici. On s'en rend bien compte lorsque l'on compare la situation herméneutique de la théologie à celle de la jurisprudence, des sciences humaines et celle de l'expérience de l'art, comme je l'ai fait dans mon essai d'une herméneutique philosophique. Comprendre, ce n'est jamais simplement reconquérir ce que l'auteur « visait », qu'il s'agisse du créateur d'une œuvre d'art, du responsable d'une action, du rédacteur d'un texte de loi ou autre chose encore. La *mens auctoris* ne limite pas l'horizon de compréhension au sein duquel peut et même doit nécessairement se mouvoir l'interprète quand il veut vraiment comprendre au lieu de simplement répéter.

On en trouve le témoignage le plus sûr, il me semble, dans le langage. Il est non seulement vrai de dire que toute interprétation a lieu dans le médium du langage. Dans la mesure où elle s'applique à des figures langagières, qu'elle les porte à la compréhension, elle les traduit aussi dans son propre monde langagier. Il ne s'agit pas d'un acte second par rapport à la compréhension. L'ancienne distinction entre l'acte de penser (*noein*) et celui de parler (*legein*), constamment maintenue par les Grecs, et qui apparaît pour

la première fois dans le Poème de Parménide³⁵ - permet à l'herméneutique, depuis Schleiermacher, d'être quelque chose de plus qu'une discipline auxiliaire ou occasionnelle. Au fond, il ne s'agit même pas d'une traduction, en tout cas pas d'une langue vers l'autre. Le caractère désespérément inadéquat de toutes les traductions illustre bien la différence. Celui qui comprend et qui cherche à développer sa compréhension n'est pas astreint à la contrainte qui est celle du traducteur qui doit se plier mot pour mot au texte qu'il a à traduire. Il jouit de la liberté qui est celle du parler véritable et qui consiste à dire ce qui veut être dit. Il est vrai que toute compréhension reste seulement en chemin (*unterwegs*). Elle n'arrive jamais à terme. Il n'en demeure pas moins qu'une totalité de sens est présente dans le libre exercice (*Vollzug*) qui consiste à dire ce qui veut être dit, mais aussi ce que l'interprète veut dire. La compréhension qui s'articule de façon langagière possède un libre espace autour d'elle, qu'elle remplit en répondant constamment au mot qui l'interpelle, espace libre qu'elle remplit, mais qu'elle n'épuise pas. « Il y a beaucoup [de choses] à dire » (*vieles ist zu sagen*) : voilà la relation herméneutique fondamentale. L'interprétation n'est pas une fixation seconde d'opinions passagères, pas plus que le parler n'est quelque chose de tel. Ce qui vient au langage, dans le cas d'une tradition littéraire par exemple, ce ne sont pas des opinions quelconques comme telles, mais à travers elles l'expérience du monde elle-même, qui renferme toujours la totalité de notre tradition historique. La tradition est toujours en quelque sorte perméable, laissant passer ce qui se transmet à travers elle. Toute réponse à l'interpellation de la tradition, et pas seulement la parole que le théologien doit chercher, est une parole qui maintient.

³⁵ Cf. Parménide, Fragment 2, l. 7s. ; fr. 8, l. 8, 35s (Diels, 5^e édition).

³⁶ D'abord publié dans M. Heidegger, *Che cos'è la verità*, Napoli, 1978, IX-XIII.

³⁷ [Note du trad. *Nichts*. Rappelons que le terme allemand désigne à la fois le « néant » et le « rien »].

4. « Qu'est-ce que la métaphysique? » (1978)³⁶

La leçon inaugurale de Heidegger à Fribourg en 1929 occupe une place à part dans son œuvre. C'était une leçon universitaire qui s'adressait aux professeurs et étudiants de son ancienne *alma mater*, d'où Heidegger était autrefois parti et où il revenait en 1929. Il y avait été étudiant, assistant, maître de conférences, et il revenait maintenant, après le succès retentissant d'*Être et temps*, comme le penseur le plus célèbre de son temps. Le retentissement de la leçon fut aussi extraordinaire. Elle fut aussitôt traduite en français, en japonais, en italien, en espagnol, en portugais, en anglais, en turc et je ne sais pas combien de traductions nouvelles sont venues s'y ajouter depuis. Le fait que la leçon ait connu un rayonnement aussi rapide et aussi large dans d'autres cultures a en soi déjà quelque chose de remarquable. Il est vrai que, compte tenu de l'ampleur de l'œuvre, une traduction de *Sein und Zeit* n'aurait pas pu se produire aussi rapidement. On ne saurait, pour autant, méconnaître que la leçon « Qu'est-ce que la métaphysique? » a connu un retentissement particulièrement large et tumultueux. Il est assez significatif que la conférence ait été très tôt traduite en japonais, et même en turc, deux langues qui outrepassent l'univers linguistique de l'Europe chrétienne. De toute évidence, la pensée de Heidegger qui cherche à dépasser la métaphysique a bénéficié d'un accueil particulier dans des aires où la métaphysique grecque et chrétienne ne constitue pas la présupposition évidente et fondatrice. Inversement, cette leçon et son évocation du « rien »³⁷ fut aussi la cible d'une critique logique extraordinairement sévère, celle qu'a présentée Rudolf Carnap en 1932 dans la revue *Erkenntnis*, qui ne faisait que répéter et radicaliser les objections que Heidegger avait lui-même déjà discutées dans la leçon quand il préparait la question du rien en évoquant les réticences que la formulation d'une telle question pouvait susciter.

Mais c'est aussi Heidegger lui-même qui a reconnu une place insigne à cette petite publication en y ajoutant deux fois un commentaire détaillé à l'occasion des éditions ultérieures : d'abord dans la postface de 1943, puis dans une longue préface de 1949. Le texte actuel est donc plus de deux fois plus long que le texte originel. Il est également significatif que Heidegger ait lui-même repris ces trois textes dans le recueil de ses *Wegmarken* [« Jalons de chemin »], qui rassemblait quelques-unes de ses études parues entre 1929 et 1964 - preuve qu'il considérait ces trois textes comme des jalons.

C'est, en effet, dans cette leçon que se dessine pour la première fois le grand thème du dépassement de la métaphysique et de la pensée métaphysique, auquel se voueront les tentatives de pensée du dernier Heidegger. Mais cela s'accomplit d'une manière assez particulière, puisque la

leçon elle-même parle encore tout à fait le langage de la métaphysique. La question du néant se trouve expressément introduite comme une question métaphysique dans laquelle on est emporté dès lors qu'on se décide à renoncer aux mécanismes de défense bien connus de la logique.

De fait, la question du néant et de l'expérience de pensée fondamentale qu'elle représente est soulevée pour que la pensée soit contrainte de penser le « là » du *Dasein*. C'est la tâche que Heidegger a reconnue comme la sienne lorsqu'il s'est détourné, et de manière toujours plus consciente, de la question de l'être de l'étant et du langage de la métaphysique. Toute sa vie, cette tâche l'a tenu en haleine. Dans la postface de 1943, il a risqué, dans une acrobatie remarquable et qui témoignait manifestement de sa pénurie de langage, la phrase provocante : « il appartient à la vérité de l'être que l'être puisse bien se déployer sans l'étant, mais que jamais il n'y aura un étant sans l'être ». C'est une phrase qu'il allait jusqu'à transformer en son contraire dans le texte de la cinquième édition en écrivant, cette fois, « que l'être ne se déploie jamais sans l'étant et que jamais il n'y aura un étant sans l'être » (ce dernier texte est celui qui a servi de base à la traduction italienne)³⁸. Les deux versions contradictoires laissent deviner l'espace de tension dans lequel se mouvait son questionnement. Les deux versions sont aussi très sensées. L'indissolubilité de l'étant et de la dimension essentielle de l'être se trouve exprimée dans les deux variantes, mais, à l'inverse, la solidarité de l'être et de l'étant ne se trouve exprimée que dans la deuxième version, celle qui sera définitive. C'est une question de perspective que de se demander si l'on veut penser pour elle-même la dimension de l'« essence » (*Wesen*), dans laquelle l'être se « déploie » (*west*), comme s'il était le seul à « avoir » de l'« être » (perspective dans laquelle on fait abstraction de tout étant) - ou si l'on veut seulement la penser comme la dimension dans laquelle l'être « est », mais cela veut alors dire que l'être est pensé de manière telle qu'il ne peut être que pour autant qu'il y a de l'étant. Penser l'être lui-même : on sent déjà ici tout le poids de la pensée objectivante. Est-ce que l'être qui n'est pas « quelque chose », mais qui se « déploie », peut être l'objet possible d'une pensée et d'un dire? Ne devient-il pas alors nécessairement « pour lui-même » un étant? C'est encore une fois à la très ancienne séduction du *chorismos* [séparation], que Platon avait reconnue comme la séduction de toute pensée des idées, mais sans lui-même réussir à l'éviter tout à fait, que succombe ici la pensée de Heidegger en questionnant par delà la métaphysique.

³⁸ [Note du trad. M. Heidegger, Postface à « Qu'est-ce que la métaphysique? », trad. par H. Corbin, in *Questions I*, Gallimard, 1968, 77, où le texte suivi est aussi celui de la 5^e édition].

La modification du texte dont nous discutons a été faite dans la cinquième édition de 1949, à laquelle Heidegger a aussi ajouté la nouvelle introduction que nous avons évoquée. Cela est assez significatif. La différence de ton entre cette nouvelle introduction et le texte de la postface plus ancienne de 1943 va de pair avec la différence qui s'exprime dans les deux variantes citées. La postface de 1943 se présente certes comme si elle voulait seulement écarter quelques obstacles à l'intelligence de la leçon et qui accompagneraient inévitablement la pensée du « néant qui permet à l'angoisse d'accéder à son essence ». En s'interrogeant sur le néant, la leçon s'interroge sur l'être, qui n'est pas un « quoi », un *ti* [un quelque chose], et qui dès lors ne peut être pensé par la métaphysique comme un « être ». La postface distingue ce nouveau questionnement, celui de la « pensée essentielle », de celui de la « logique » et de la pensée « calculatrice ». L'apologie se transforme alors en un appel qui tente, pour ainsi dire, de présenter à partir de l'être lui-même cette pensée qui se laisse déterminer par « l'autre de l'étant », en utilisant des mots et des images où frémit le *pathos* eschatologique propre à ces années de la catastrophe allemande. Il y est question de la nécessité du sacrifice, de la gratitude qui pense à l'être et qui préserve sa mémoire, de « l'écho à la faveur de l'être », et de l'in-sistance dans le *Dasein*, qui cherche à porter l'être au mot. Il y a comme une confirmation de cette métaphorique pathétique dans le rapprochement étroit qui est fait à la fin de la postface entre le dire du penseur et le nommer du poète.

L'introduction plus tardive s'efforce, pour sa part, de présenter la conférence comme la conséquence directe de l'éveil de pensée qui avait commencé avec *Être et temps* et qui avait conduit, par delà la leçon inaugurale, aux tentatives de pensée postérieures à ce qu'on a appelé le tournant. Entre-temps, non seulement les interprétations heideggériennes de Hölderlin avaient-elles connu un grand retentissement, la *Lettre sur l'humanisme* et les *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)* avaient rendu visibles les chemins qui étaient ceux de la pensée de Heidegger. À travers des références précises à *Être et temps* et à l'histoire de la métaphysique, plus particulièrement à Aristote et Leibniz, l'introduction formulait la tâche d'un dépassement de la métaphysique qui galvanisait toute la pensée de Heidegger depuis le « tournant ». Heidegger part à nouveau d'une métaphore, mais il s'agit d'une métaphore bien connue au sein de l'histoire de la métaphysique elle-même, celle de l'*arbor scientiarum*, l'image de l'arbre qui tend à sortir de son fondement. À partir de cette image, Heidegger montre que la métaphysique ne pense pas elle-même son propre fondement et se fixe comme tâche de tirer au clair l'essence de la métaphysique par le biais d'un retour à son fondement, qui lui reste dissimulé. En faisant de la métaphysique

son objet, en s'interrogeant notamment sur ce qu'elle a été et sur son commencement, il s'opposait donc expressément à la prétention de la métaphysique de penser l'être. Que signifie la question métaphysique portant sur l'être de l'étant pour l'être lui-même et pour son rapport à l'homme? La question de la métaphysique, « pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien? » se transforme donc en la question : pourquoi la pensée s'interroge-t-elle plus sur l'étant que sur l'être? Cela, ce n'est assurément plus une question métaphysique, comme c'était encore le cas quand la leçon inaugurale posait la question du néant. C'est une question qui est, cette fois, adressée à la métaphysique. Il ne s'agit pas de se demander : que veut-elle dire? Mais : qu'est-ce qu'elle est véritablement? Quelle destinée a-t-elle rendue possible? Et comment son événement détermine-t-il notre destin? Cette introduction ajoutée à la leçon en 1949 n'introduit donc plus à la situation de la science et aux tâches de l'*universitas literarum*, comme le faisait la leçon programmatique de 1929, elle introduit à la situation du monde présent et de l'humanité dans son ensemble telle qu'elle se dessine dans la nouvelle ère de l'après-guerre et dans la poursuite explosive de la révolution industrielle dans la seconde moitié du XX^e siècle.

5. Kant et le tournant herméneutique (1975)

La place de Kant dans la pensée des temps modernes est absolument unique en son genre. Il représente ni plus ni moins que la présupposition commune des tendances philosophiques les plus opposées. Il y a, d'un côté, les empiristes, qui se réclament de sa destruction de la « métaphysique dogmatique », donc de son travail de « broyeur universel » (Mendelssohn), même si plusieurs résidus de la pensée dogmatique encore présents chez Kant les laisse insatisfaits, notamment la déduction des trois dimensions de l'espace. Puis, de l'autre côté, il y a les aprioristes, qui ont beau se comprendre de manière transcendantale et se réclamer de Kant, mais qui se situent en définitive davantage dans la lignée de Fichte et qui souhaitent dépasser le résidu dogmatique de la chose en soi au profit d'une déduction de toute validité à partir du principe suprême de l'*ego*. Même l'opposition des idéalistes et des matérialistes, telle qu'elle subsiste dans la perspective marxiste, se trouve redéfinie chez Kant au sens où tout matérialisme prékantien est perçu par Marx lui-même, comme chacun sait, comme dogmatique. Il n'en demeure pas moins que le mot d'ordre d'un retour à Kant qui a été lancé vers 1860 contre la domination de l'école hégélienne de l'idéalisme spéculatif, mais aussi contre ceux qui s'y étaient opposés victorieusement, à savoir le matérialisme, le naturalisme et le psychologisme, mot d'ordre qui inaugura ce que l'on a appelé le néo-kantisme, se situait beaucoup plus dans la lignée de Fichte et de Hegel que ne s'en rendaient compte ceux qui suivaient ce mot d'ordre.

Mais il y avait une autre connivence entre la tendance empiriste et l'apriorisme néo-kantien qui a modifié l'image de Kant de l'ère post-kantienne et post-kantienne : par delà la destruction de la métaphysique dogmatique dans la *Critique de la raison pure*, on relégua au second plan l'édification d'une métaphysique morale sur le fait de la raison qu'était la liberté. Si l'on voyait, avec raison, l'un des plus grands mérites de la philosophie kantienne dans la fondation de la philosophie morale sur l'idée de l'autonomie de la raison pratique et sur l'impératif catégorique, on se souciait assez peu du fait que cette fondation était la fondation d'une *métaphysique* des mœurs qui restaurait la validité d'une « métaphysique morale ».

Assurément, l'orientation de Kant sur la science pure de la nature au sens de Newton avait peu de choses à offrir au monde de l'histoire, surtout si on la comparait à la construction, aussi grandiose que violente, d'une philosophie de l'histoire universelle chez Hegel. C'est que la philosophie morale de Kant rejetait tout fondement anthropologique, prétendant expressément valoir pour tout être raisonnable. Même à une époque qui était

fière d'avoir dépassé la métaphysique, on ne s'en efforça pas moins d'étendre l'idée de la méthode transcendantale à d'autres domaines, donc en interprétant Kant de manière « épistémologique ». C'est ainsi que l'aspect le plus génial de la philosophie morale de Kant a aussi fait l'objet d'une interprétation épistémologique et que l'on s'est mis à chercher une théorie susceptible de fonder aussi bien la connaissance du monde historique que celle de la science de la nature. L'ambition de Dilthey visant à ajouter une critique de la raison historique à la critique kantienne de même que la théorie de la connaissance historique développée par les néo-kantiens Windelband et Rickert, régie par l'idée, systématique et théorique, d'un royaume des valeurs, témoignent, à leur façon, de la suprématie de la critique kantienne. Mais ils étaient bien loin de suivre la conception que Kant se faisait de lui-même quand il disait qu'il avait marqué les limites du savoir afin de faire une place à la croyance ou à la foi.

C'était donc un Kant singulièrement réduit qui, à l'époque du néo-kantisme, avait donné lieu à l'élaboration d'une pensée systématique et universelle sous les appellations de criticisme ou de philosophie transcendantale. Or, c'est précisément ce néo-kantisme - tout particulièrement dans sa forme marbourgeoise, où l'idée d'une psychologie transcendantale (Natorp) avait été développée comme pendant à une « logique universelle » transcendantale - qui a offert un point d'appui à la conception que la phénoménologie husserlienne se faisait d'elle-même à ses débuts.

Le XX^e siècle, et tout particulièrement le mouvement philosophique qui a commencé après la Première Guerre mondiale, est associé à l'idée de phénoménologie, et ce que l'on appelle aujourd'hui la philosophie « herméneutique » repose pour une très large part sur un sol phénoménologique. Qu'est-ce que c'était donc que cette phénoménologie, telle qu'elle se présente à nous avec un recul historique? Il ne s'agissait assurément pas d'une variante - ou même d'un accomplissement conséquent - du néo-kantisme de Marbourg. Comme l'indiquait déjà son nom, la phénoménologie était l'attitude méthodique qui consistait à décrire les phénomènes sans parti pris, en renonçant de façon méthodique à l'explication de leur origine physiologico-psychologique ou à leur réduction à des principes préconçus. C'est ainsi que la mécanique des sensations (Mach), l'utilitarisme de l'éthique sociale anglo-saxonne (Spencer), le pragmatisme américain de James, tout comme la doctrine des pulsions hédonistes de la psychologie des profondeurs de Freud tombaient sous le coup de la critique phénoménologique de Husserl et de Scheler. Face à de tels schèmes d'explication, la recherche phénoménologique dans son ensemble, de même que la psychologie analytique et descriptive de Dilthey, orientée sur les sciences humaines, pouvaient être appelée « herméneutique » - en un sens très large -, dans la

mesure où la teneur de sens, la teneur essentielle ou la structure d'un phénomène ne devait pas être expliquée, mais portée à l'interprétation (*Auslegung*). C'est ainsi que l'on trouve très tôt dans le vocabulaire de Husserl le terme d'interprétation (*auslegen*) pour désigner une description détaillée. Il va aussi de soi que l'édification d'une théorie des sciences humaines chez Dilthey repose en définitive entièrement sur le caractère « herméneutique » de la *compréhension* du sens et de l'expression.

Seulement, en s'appuyant consciemment sur le néo-kantisme afin de justifier théoriquement son art de la description et sa théorie de l'évidence, Husserl donne dans une conception hautement unilatérale du système, qui est moins un renouvellement de Kant que de Fichte et de Hegel. Certes, c'était un effort transcendantal de justification qu'accomplissait Husserl en se demandant « comment puis-je être honnêtement un philosophe? », mais la réduction transcendantale qui ramenait tout à l'apodicité de la conscience de soi, laquelle devait faire de la philosophie une « science rigoureuse », de même que le programme d'une phénoménologie « constitutive » érigée sur l'évidence de l'*ego* transcendantal ne correspondaient pas du tout au sens de la déduction transcendantale, telle que Kant l'avait conduite quand il avait voulu « justifier » la validité des catégories après que la déduction métaphysique eut déduit la table des catégories de la « table des jugements ». La phénoménologie « constitutive » de Husserl ressemblait bien davantage à l'idéal fichtéen d'une « déduction », c'est-à-dire d'une dérivation des catégories à partir de l'activité originaire du Moi. Certes, Husserl pouvait à bon droit penser que l'idée de système de l'idéalisme spéculatif, de Fichte et de Hegel, ou celle du néo-kantisme (de Marbourg) manquait d'une véritable fondation « par le bas », seul l'éclaircissement phénoménologique de la corrélation entre l'acte intentionnel et son objet intentionnel permettant de donner un sens à l'idée transcendantale d'« engendrement » ou de « constitution ». L'exemple type, et célèbre, d'une investigation de la corrélation entre l'acte intentionnel et son objet était celui de la phénoménologie de la perception. Ici, le progrès décisif accompli par rapport au concept de corrélation de Natorp apparaît très clairement dans la riche différenciation des actes de la vie intentionnelle qui s'offre comme thème d'analyse phénoménologique à propos d'un seul et même objet. Il conduit à une nouvelle clarification phénoménologique des intuitions de Kant dans les sens d'un néo-kantisme qui reste résolument proche de Fichte.

À titre d'exemple, il suffit de considérer l'ancienne *crux* du kantisme, à savoir la doctrine de la « chose en soi », que Fichte tenait pour une métaphore à éliminer et que le néo-kantisme de Marbourg (Natorp) avait transformée en la « tâche infinie » d'une détermination de l'objet de la connaissance. Husserl

s'était bien rendu compte de la naïveté de ceux qui pensaient retrouver ici un moment « réaliste » au sein de la philosophie idéaliste de Kant, puisqu'il expliquait ce moment « réaliste » de l'être en soi par ses analyses magistrales de la phénoménologie de la perception. La continuité des multiples aspects (*Abschattungen*) qu'offre un objet de perception se trouve impliquée dans l'intention de tout acte de perception - et c'est en cela que consiste le sens de l'être « en soi » de la chose.

À plus juste titre encore Husserl pouvait-il se comprendre comme celui qui portait à son accomplissement véritable la pensée transcendante elle-même, dans la mesure où il se proposait de mettre en lumière la synthèse transcendante de l'aperception et son rapport au « sens interne » dans ses brillantes analyses phénoménologiques portant sur la *Phénoménologie de la conscience intime du temps*. Dans une interrogation toujours plus fine, il développait, sur cette base, tout le système d'une philosophie fondée phénoménologiquement comme science rigoureuse, s'attaquant même, à partir du moi transcendantal, aux problèmes les plus difficiles : à la conscience du corps, à la constitution de l'autre moi (donc au problème de l'intersubjectivité) et à l'horizon historiquement variable du « monde de la vie ». Il s'agit, sans l'ombre d'un doute, des trois instances qui opposent, semble-t-il, la plus forte résistance à l'idée d'une constitution à partir de la conscience de soi. L'œuvre du dernier Husserl se consacre d'ailleurs essentiellement à surmonter ces résistances. À ses yeux, celui qui voulait s'appuyer sur ces trois instances pour mettre en doute l'accomplissement de la phénoménologie transcendante n'avait rien compris à la réduction transcendante (ce que Husserl reprocha non seulement aux phénoménologues de Munich et à Scheler, mais aussi, en définitive, au Heidegger d'*Être et temps*). Assurément, au vu de la conception transcendante qu'avait Heidegger de sa propre entreprise, cela n'était pas évident au premier coup d'œil. En 1929, deux ans après la publication d'*Être et temps*, Oskar Becker rangeait encore l'« Analytique transcendante du *Dasein* » de Heidegger dans le programme de la phénoménologie transcendante de Husserl, où Heidegger se serait seulement contenté de mettre en évidence la dimension herméneutique du « monde de la vie ».

Néanmoins, l'intention véritable de Heidegger, d'autant plus perceptible qu'il se réclamait aussi de la problématique herméneutique des sciences théologiques et historiques, allait finir par s'imposer rapidement. De façon surprenante, elle fit aussi ressortir, et en lui conférant une actualité nouvelle, le Kant originel contre ses successeurs spéculatifs. L'intégration d'*Être et temps* à la phénoménologie transcendante de Husserl finissait, en fait, par en faire sauter le cadre. À la longue, même Husserl ne put se dissimuler que l'ouvrage profond de Heidegger, qui fut couronné d'un énorme succès, n'était plus une

contribution à la « philosophie comme science rigoureuse ». L'idée d'une « historicité » du *Dasein* revendiquée par Heidegger allait, en effet, dans une tout autre direction. La tradition de l'école historique, qui s'était portée à la réflexion dans l'œuvre de Dilthey et du Comte Yorck se tenait, de toute manière, à une assez grande distance du transcendantalisme de la philosophie néo-kantienne. Au cours du XIX^e siècle, sous l'influence de l'école historique, mais aussi dans la foulée de la réinterprétation schopenhauérienne de Kant dans le sens d'une métaphysique de la volonté aveugle, la base de la philosophie s'était déplacée de la conscience de soi vers la « production des idées par le travail de la *vie* », en sorte que, au début de notre siècle, grâce surtout à l'influence naissante de Friedrich Nietzsche, diffusée par les grands romanciers, mais aussi grâce à Bergson, Simmel et Scheler, la « *vie* » fut mise au premier plan, comme l'avait été l'inconscient en psychologie. De cette manière, ce n'était plus simplement les données phénoménales de la conscience de soi, mais l'interprétation des phénomènes tels qu'ils ressortent de la mobilité herméneutique de la *vie* qui devaient à leur tour être soumis à l'interprétation.

Ce fut donc une constellation complexe qui conféra à l'effort de pensée de Heidegger sa résonance particulière. Élevé lui-même dans l'apriorisme néo-kantien de Rickert, puis formé au sein de la phénoménologie comprise de manière néo-kantienne par Husserl, le jeune Heidegger parvenait néanmoins à introduire cette autre tradition « herméneutique » des sciences humaines dans l'espace des questions fondamentales de la philosophie contemporaine. L'irrationalité de la *vie*, en particulier, représentait une sorte de contre-instance opposée au néo-kantisme. Même l'école de Marbourg cherchait alors à se délivrer de la fascination exercée par de la pensée transcendante. C'est ainsi que le vieux Natorp remontait en-deça de la logique vers le « concret originel ». On rapporte la phrase suivante tirée des toutes premières leçons du jeune Heidegger : « la *vie* est nébuleuse (*diesig*) ». Le mot *diesig* ici n'a rien à voir avec le « cela » (*dies*), il a le sens de « vapoureux », de « brumeux ». La phrase veut dire qu'il appartient à l'essence de la *vie* de ne jamais s'ouvrir dans la pleine transparence d'une conscience de soi, mais de toujours retomber dans une espèce de brouillard. Cela était beaucoup plus pensé dans le sens de Nietzsche. Pour sa part, la logique immanente du néo-kantisme ne permettait, dans le meilleur des cas, de reconnaître à l'irrationnel et aux modes de validité extra-théoriques qu'un statut de « concept-limite » au sein de sa propre systématique logique, comme ce fut d'ailleurs le cas. Rickert a consacré un brûlot acerbe à la « philosophie de la *vie* ». C'est aussi avec une détermination de principe que la conception husserlienne de la « philosophie comme science rigoureuse » se démarquait de tous les courants irrationalistes à la mode, tout

particulièrement de toute philosophie ramenée à une vision du monde. En se réclamant de l'historicité du *Dasein*, Heidegger se détournait de manière radicale de l'idéalisme. Ce qui se répétait ainsi à notre siècle, c'était donc la critique de l'idéalisme, que les jeunes hégéliens avaient déjà dirigée, après la mort de Hegel, contre l'encyclopédie spéculative du système hégélien. Cette répétition s'effectuait tout particulièrement par l'entremise de l'impact de Kierkegaard. C'est lui qui avait reproché à Hegel, le professeur absolu de Berlin, d'avoir oublié l'« exister ». Grâce aux traductions assez libres de Christoph Schrempf, l'œuvre de Kierkegaard fit époque en Allemagne dans les années qui ont précédé et qui ont suivi la Première Guerre mondiale. Jaspers présentait sa doctrine en proposant un « Exposé de Kierkegaard », et c'est alors qu'est né ce qu'on a appelé la philosophie de l'existence. La critique de l'idéalisme qu'elle renfermait fut diffusée dans plusieurs cercles par les philosophes et les théologiens. C'est dans cette situation que l'œuvre de Heidegger en vint à exercer son influence.

Cette critique de l'idéalisme était, de toute évidence, beaucoup plus radicale que toutes les différences critiques qui existaient entre les néo-thomistes, les kantien, les fichtéens, les hégéliens et les empiristes logiques. Même la différence entre la pensée du système chez les néo-kantien et les essais d'une critique de la raison historique chez Dilthey se maintenait dans le cadre de présupposés qui étaient, en définitive, communs quant à la tâche de la philosophie. La nouvelle approche de Heidegger était la seule qui avait en commun avec les jeunes hégéliens une critique radicale de la philosophie elle-même. Ce n'est manifestement pas un hasard si la réactivation de la pensée marxiste n'a pu se permettre d'ignorer l'approche de Heidegger, ce qui amena même Herbert Marcuse à tenter de concilier les deux courants.

De fait, le mot d'ordre que le jeune Heidegger proclamait était assez paradoxal, et sa critique allait dans tous les sens. C'était le mot d'ordre d'une herméneutique de la facticité. Il faut se rendre compte du cercle carré que cela représente. C'est que la facticité désigne justement la résistance intraitable que le factuel³⁹ oppose à tout concept et à toute compréhension. Et dans la tournure particulière que Heidegger donnait à son concept, la facticité désignait une détermination fondamentale du *Dasein* humain. C'est que ce dernier n'est justement pas seulement une conscience et une conscience de soi.

³⁹ [Note du trad. *Faktisch*. Si la traduction de *Faktizität* par « facticité » semble aller de soi en français, celle de « *faktisch* », curieusement, est plus difficile. E. Martineau l'a traduit par « factice », ce qui induit un contresens. F. Vezin a formé le néologisme « factif », mais il n'a pas réussi à s'imposer. Nous préférons, avec Paul Ricoeur (*La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, 501), « factuel ». Le terme désigne généralement l'existence réelle et concrète de chacun].

La compréhension de l'être, qui le distingue de tout autre étant et qui constitue sa structure herméneutique, ne trouve pas son accomplissement dans la projection d'une constitution spirituelle en vertu de laquelle il s'élèverait au-dessus de tous les étants naturels. La compréhension de l'être, laquelle distingue le *Dasein* humain et qui fait en sorte qu'il s'interroge sur le sens de l'être, est elle-même paradoxale au plus haut point. C'est que la question du sens de l'être n'est pas, comme toutes les autres interrogations portant sur le sens, une question qui s'efforcerait de comprendre le donné à partir de ce qui en constitue le sens. Bien au contraire, le *Dasein* humain qui s'interroge sur le sens de son être se voit plutôt confronté à l'incompréhensibilité de son propre *Dasein*. L'homme a beau être en mesure de s'assurer de la signification de tout ce qui est, la question du sens, qu'il ne peut pas ne pas poser, n'en rencontre pas moins une limite insurpassable dans l'expérience de son propre *Dasein* et dans ses possibilités de compréhension de soi-même. Pour lui-même, le *Dasein* n'est pas seulement l'horizon ouvert des possibilités dans lesquelles il se projette, il rencontre tout autant en lui-même l'élément d'une facticité insurmontable. Le *Dasein* a beau choisir son être, c'est ainsi que Kierkegaard avait salué dans l'idée d'un choix « ou bien - ou bien » le caractère véritablement éthique du *Dasein*, il ne fait, en vérité, que reprendre sa propre existence dans laquelle il se trouve « jeté ». C'est ensemble que la jectité (*Geworfenheit*) et le projet (*Entwurf*) forment la constitution fondamentale et unitaire du *Dasein* humain.

Ceci implique une critique qui s'élève sur deux fronts : il y a, d'une part, une critique de l'idéalisme transcendantal de Husserl, mais aussi, d'autre part, une critique de la philosophie de la vie au sens de Dilthey et même de Max Scheler. Ultimement, cette double orientation de la critique est justement ce qui va permettre d'ouvrir un nouvel accès au Kant originel.

La critique heideggérienne de Husserl se dirige surtout contre le manque d'évidence ontologique du caractère d'être de la conscience. Formé à l'école d'Aristote, Heidegger a mis à découvert l'héritage souterrain de la pensée grecque qui est à l'œuvre dans la philosophie moderne de la conscience. L'analyse du *Dasein* humain effectif qui ouvre l'exposition de la question de l'être rejette expressément le « sujet idéalisé de manière fantastique » auquel la philosophie moderne de la conscience rapporte la justification de toutes les objectivités. Ce n'est manifestement pas une critique immanente qu'exerce ici Heidegger, c'est plutôt un manque ontologique que Heidegger a sous les yeux quand il critique les préjugés de l'analyse husserlienne de la conscience de soi et de la conscience du temps. Derrière tout cela, il y a aussi une critique des Grecs eux-mêmes, de leur « superficialité » et du caractère trop unilatéral de leur regard, qui saisit le

contour et la figure de l'étant et qui pense l'être de l'étant à partir de cet « être » invariable, mais qui n'arrive pas du tout à poser la question de l'être, de l'être qui précède toute interrogation sur l'être de l'étant. Exprimé dans l'horizon du temps, le terme d'« étant » désigne ici ce qui est actuellement présent - ce qui manque manifestement la constitution d'être authentique du *Dasein* humain, qui n'est pas une pure présence, et pas même celle de l'esprit, mais qui est un être-tourné-vers-le-futur et un souci, en dépit de toute sa facticité.

Mais, de l'autre côté, la nouvelle approche de Heidegger ne se situait pas purement et simplement sur le sol du concept diltheyen de vie. Il a certes reconnu dans l'effort de Dilthey qui consistait à rechercher partout une dernière fondation à partir de la vie une aspiration à une compréhension plus profonde de ce que l'on appelle l'esprit ou la conscience, mais sa propre intention était d'ordre ontologique. Il cherchait à comprendre dans sa totalité unitaire la constitution d'être du *Dasein* humain qui n'est pas simplement une tension dualiste entre la pulsion opaque de la vie et la clarté de l'esprit conscient de lui-même. Sa critique de Scheler consistait à dire qu'il en restait à un tel dualisme. C'est alors que, en route vers son propre approfondissement ontologique de l'approche de la philosophie de la vie et au beau milieu de sa critique de toute la philosophie moderne de la conscience, Heidegger découvre subitement Kant. Et il découvre précisément chez Kant ce que le néo-kantisme et son élaboration phénoménologique avaient recouvert : la dépendance en regard de ce qui est donné. C'est justement parce que le *Dasein* humain n'est pas un libre projet de soi, qu'il n'est pas une réalisation de soi de l'esprit, mais un être-pour-la-mort, c'est-à-dire essentiellement fini, que Heidegger peut reconnaître dans la doctrine kantienne de la coopération de l'intuition et de l'entendement et dans la limitation de l'usage de l'entendement aux limites de l'expérience possible une anticipation de ses propres intuitions. C'est surtout l'imagination transcendantale, ce mystérieux pouvoir intermédiaire de l'âme humaine, où coopèrent l'intuition et l'entendement, la réceptivité et la spontanéité, qui l'amène à interpréter la philosophie même de Kant comme une métaphysique de la finitude. L'être des étants ne se définit plus par son rapport à un esprit infini (comme dans la métaphysique classique). C'est plutôt un entendement humain qui a besoin de recevoir le donné qui définit l'objet de la connaissance.

Dans une libre application des impulsions qu'il avait reçues de Heidegger, Gerhard Krüger a ensuite interprété la philosophie morale de Kant [dans ce sens]⁴⁰. Dans cette perspective, la célèbre autonomie de la raison

⁴⁰ [Cf. G. Krüger, *Critique et morale chez Kant* (1931), Beauchesne, 1961].

pratique représente moins l'autolégislation de la moralité que la libre acceptation de la loi, voire la soumission docile à la loi.

Il est vrai que Heidegger a plus tard plus fortement déterminé la place de la philosophie kantienne dans le sens de l'oubli de l'être, allant jusqu'à renoncer à sa tentative de comprendre sa nouvelle exposition de la question de l'être sur le fondement du *Dasein* humain comme une métaphysique. Cela eut lieu avec l'abandon de la pensée de la réflexion transcendantale qui s'accomplit dans le « tournant » de Heidegger. Depuis, le ton kantien est disparu de ses tentatives de pensée, *a fortiori* toute espèce de référence à la critique kantienne de la métaphysique rationaliste. L'idée d'une philosophie critique n'en demeure pas moins un correctif méthodique constant et que la philosophie ne saurait oublier.

Si l'on suit, en effet, les intentions de la dernière philosophie de Heidegger, comme je l'ai moi-même fait dans ma propre philosophie herméneutique, en tentant de les illustrer à même l'expérience herméneutique, on entre à nouveau dans la zone périlleuse de la philosophie moderne de la conscience. On peut certes montrer de façon convaincante que l'expérience de l'art livre plus de choses que la conscience esthétique n'est en mesure de concevoir. L'art est, en effet, plus qu'un simple objet de goût, et même du goût artistique le plus fin. L'expérience de l'histoire, que nous faisons nous-mêmes, n'est aussi couverte que de manière infime par ce que nous appelons la conscience historique. Car c'est justement l'interpénétration du passé et du présent, l'effectivité et l'efficacité du passé, qui nous détermine historiquement. L'histoire est plus que l'objet de la conscience historique. - Le seul sol qui s'impose dans toutes ces expériences, c'est ce que, à travers une réflexion sur les procédés des sciences herméneutiques, nous pouvons caractériser comme une conscience du travail de l'histoire (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), qui est plus être que conscience, c'est-à-dire qu'elle est beaucoup plus travaillée et déterminée historiquement qu'elle n'a une conscience expresse de cet être-travaillé ou de cet être-déterminé.

Il est inévitable qu'une telle réflexion sur l'expérience herméneutique se voit confrontée à la prétention de réflexion de la dialectique spéculative de Hegel - *a fortiori* si on ne la limite pas aux sciences herméneutiques et si on reconnaît, plus largement, que la structure herméneutique est à l'œuvre dans l'ensemble de notre expérience du monde et dans son interprétation par le langage. Certes, le motif originnaire qui se concentre dans le terme d'une « conscience du travail de l'histoire » se définit justement par la finitude du succès que la réflexion peut espérer atteindre quand la conscience se met à réfléchir sur sa détermination. Même si l'on peut devenir conscient d'un bon

nombre de choses, il y a toujours quelque chose qui reste dans notre dos. Être un être historique (*geschichtlich*) veut dire que l'on ne peut jamais s'extirper de l'événement (*Geschehen*) par la réflexion de manière telle que l'événement puisse reposer devant moi. Dans cette mesure, ce que Hegel appelle le mauvais infini représente un élément structurel de l'expérience historique comme telle. La prétention de Hegel à reconnaître la raison dans l'histoire elle-même et à rejeter toute contingence sur le monceau de débris de l'être, correspond assurément à une tendance immanente à la pensée qui réfléchit. En comparaison, un mouvement vers un but qui ne peut jamais être pensé comme réalisable semble bel et bien conduire à un mauvais infini, qui ne peut jamais satisfaire la pensée. Seulement, quel but la pensée pourrait-elle assigner à l'histoire - et qu'il s'agisse même de l'histoire de l'être ou de l'oubli de l'être - sans à nouveau s'égarer dans le royaume des simples possibilités ou des irréalités fantaisistes? Aussi grande que soit la tentation qui s'offre au mouvement de réflexion de notre pensée et qui incite à penser par delà toute limite connaissable et tout conditionnement, et à admettre comme réel ce qui ne peut être pensé que comme une possibilité, l'avertissement kantien conserve ici tous ses droits. Il a expressément distingué les idées, vers lesquelles la raison peut élever son regard, de ce que nous sommes capables de connaître, c'est-à-dire du champ pour lequel les concepts-souches de notre entendement conservent une signification constitutive. La conscience critique des limites de notre raison humaine, qu'il a fait valoir dans sa critique de la métaphysique dogmatique, servait, il est vrai, à fonder une « métaphysique pratique » sur le « fait de la raison » de la liberté, mais cette fondation ne concernait justement que la raison pratique. La critique de la raison « théorique » par Kant conserve sa pertinence contre toutes les tentatives qui tendent à remplacer la praxis par une technique et qui confondent la rationalité de notre planification, la certitude de notre calcul et la fiabilité de nos pronostics avec ce que nous sommes capables de savoir avec une certitude inconditionnée, c'est-à-dire ce que nous devons faire et comment nous sommes capables de justifier ce pour quoi nous nous décidons. C'est ainsi que le tournant critique de Kant n'a pas été oublié au sein de la philosophie herméneutique, dont le fondement avait été jeté par la réception heideggérienne de Dilthey. Ce tournant est aussi présent en elle que peut l'être Platon lui-même, lequel avait compris que toute philosophie est un dialogue infini de l'âme avec elle-même.

6. Le penseur Martin Heidegger (1969)

Le quatre-vingtième anniversaire d'un homme dont la pensée nous habite depuis cinquante ans est l'occasion de manifester sa reconnaissance. Mais comment le faire? En s'adressant à Martin Heidegger? Mais on sait qu'il a été tellement pris par l'affaire de la pensée que toute concentration sur sa personne ne peut que lui paraître déplacée. Peut-on le faire alors en parlant *avec* Martin Heidegger? Mais il y a quelque chose de présomptueux à oser se présenter comme un partenaire. Ou encore en parlant *de* Martin Heidegger *devant* Martin Heidegger?⁴¹ Tout cela est exclu. La seule possibilité qui reste est que quelqu'un qui a été présent très tôt livre son témoignage pour tous les autres. Un témoin est là pour dire ce qui est et ce qui est vrai. C'est ainsi que le témoin qui parlera ici pourra se permettre de dire ce qu'ont éprouvé tous ceux qui ont fait la rencontre de Heidegger, à savoir qu'il est un maître de la pensée, de l'art méconnu de la pensée.

Car c'est cela qui était soudainement présent, et dès le début de l'enseignement de Heidegger à Fribourg après la Première guerre. C'était quelque chose de nouveau et d'inouï. Nous avons appris que la pensée consistait à établir des rapports. Il semble, en effet, aller de soi que la pensée place une chose sous un certain rapport et qu'elle fasse un énoncé sur ce

⁴¹ [Note du trad. De fait, ce texte sur Heidegger a été prononcé devant Martin Heidegger lui-même à l'occasion d'une fête en l'honneur de son 80^e anniversaire tenue à Heidelberg. Il fut publié en 1969 dans le recueil *Die Frage Martin Heideggers*, Heidelberg, Carl Winter, 1969].

⁴² [Note du trad. Rappelons que le terme allemand, qui n'est pas courant, a deux connotations : il renvoie d'abord au pronom démonstratif *dieses* (ceci, cela), insistant donc sur l'*immanence* de la vie; mais ici, il fait surtout allusion à ce que la vie peut avoir de « nébuleux » (*diesig*)].

⁴³ Cf. son essai « Martin Heidegger et l'humanisme », dans la *Theologische Rundschau* (18) 1950, 148-178.

⁴⁴ Cf. son étude « Sur la précarité du Beau et le caractère aventurier de l'artiste », dans le recueil d'hommages à Husserl paru en 1929 (repris dans son recueil : *Dasein und Dagewesen, Gesammelte Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1963, 11-40).

⁴⁵ [Note du trad. Nous traduisons le texte littéralement, mais, comme on s'en rendra compte, Gadamer voulait peut-être parler ici de « l'essence » plutôt que de la vérité de l'être].

⁴⁶ [Cf. M. Heidegger, « L'origine de l'œuvre d'art », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit par Wolfgang Brokmeier, 1962, nouvelle édition, Gallimard-Tel, 1986, 79 : « L'essence de la terre, cette gratuite (*zu nichts gedrängt*) réserve de soi-même qui porte tout en son sein, ne se dévoile que lorsqu'elle surgit dans un monde, à l'intérieur d'une opposition réciproque »; *Holzwege* (1950), V. Klostermann, 1972, 57].

rapport, que l'on appelle alors un jugement. C'est ainsi que la pensée semble progresser, de rapport en rapport, de jugement en jugement. Or nous apprenons tout à coup que penser, c'est [plutôt] montrer et permettre à quelque chose de se montrer. Ce fut un événement d'une puissance élémentaire, cette manière dont l'enseignement de Heidegger dépassait la monotonie de la progression de la pensée et l'enrichissait d'une nouvelle dimension. Marqué par l'héritage phénoménologique de Husserl, mais avec une vigueur renforcée, Heidegger avait un don incompréhensible qui l'amenait à présenter la chose dont il y va en toute pensée d'une manière si corporelle, si ronde et si visuelle qu'elle en était « là ». On restait comme face à face avec elle parce que chaque retournement de la pensée ne faisait que nous ramener à une seule et même chose. Alors que l'on avait l'habitude sinon, dans le travail de la pensée, d'avancer d'une pensée à l'autre, on restait ici sans bouger devant la même chose. Et ce n'était pas seulement de simples façons de voir qui s'y étagaient l'une sur l'autre, comme dans l'analyse célèbre de l'objet de la perception et de ses variations chez Husserl. L'audace et la radicalité des questions qui nous étaient assénées nous coupaient complètement le souffle.

Cela nous rappelait ce qu'avait dû être Athènes à la fin du V^e siècle, quand le nouvel art de la pensée, la dialectique, était apparu, entraînant les jeunes Grecs dans un enthousiasme délirant. Aristophane nous l'a décrit de manière grandiose, et sans même en excepter quelqu'un comme Socrate. C'est à cela que ressemblait l'influence enivrante des questions qui émanait des premières années de Heidegger à Fribourg et Marbourg. Cela n'a pas manqué de susciter des élèves et des imitateurs qui, en enchaînant les questions qui tournaient à vide, produisaient la caricature de ce qu'était la force passionnée des questions et de la pensée heideggériennes. C'était comme une nouvelle gravité qui s'introduisait dans le travail de la pensée avec Heidegger. La technique subtile des petits exercices conceptuels universitaires nous apparaissait soudainement infantile, et ce n'est pas peu dire quand on considère son influence durable sur la philosophie universitaire allemande. Lorsque nous avons commencé à enseigner, nous avions un modèle. Surclassant la manière purement routinière dont on s'acquittait alors de l'enseignement, à côté duquel les professeurs pensaient surtout à leurs « bouquins », la *vox viva* avait acquis une nouvelle dignité, unifiant totalement l'enseignement et la recherche dans l'audace d'un questionnement philosophique radical. Tel fut l'événement des années vingt qu'incarna Martin Heidegger, et bien au-delà de la « discipline » de la philosophie.

Mais ce n'était pas seulement un nouvel art, une nouvelle force d'intuition dans la mise à l'épreuve du travail conceptuel, c'était aussi et surtout une nouvelle impulsion qui était à l'œuvre dans la pensée de

Heidegger et qui transformait tout : une pensée depuis le commencement et depuis les premiers commencements, mais pas au sens où le néo-kantisme et la phénoménologie husserlienne, comprise « comme science rigoureuse », recherchaient eux-mêmes un commencement qui soit une « fondation ultime » et qu'ils trouvaient dans le principe de la subjectivité transcendantale, à partir de laquelle on devait pouvoir déduire, suivant un ordre systématique, toutes les propositions philosophiques. Le questionnement radical de Heidegger visait un commencement plus profond encore que celui que l'on recherchait dans le principe de la conscience de soi. Il était en cela le fils de son siècle, dominé par Nietzsche, l'historicisme et par la philosophie de la vie et pour lequel les assertions de la conscience de soi étaient devenues suspectes. Dans une de ses premières leçons de Fribourg, dont j'ai des échos grâce aux notes de Walter Bröcker, Heidegger avait parlé de la « *Diesigkeit* » [nébulosité]⁴² de la vie, en lieu et place du principe de la *perceptio* claire et distincte de l'*ego cogito*. Dire de la vie qu'elle est nébuleuse (*diesig*), cela ne veut pas surtout dire que le frêle esquif de notre vie ne voit pas d'horizon libre et clair autour de soi. La nébulosité ne désigne pas seulement l'embrouillement de la vision, elle décrit d'abord la constitution fondamentale de la vie comme telle, la mobilité dans laquelle elle s'accomplit. Elle s'embrume elle-même. C'est en cela que réside son équivocité (*Gegenwendigkeit*), comme l'a montré Nietzsche; la vie n'aspire pas seulement à la clarté et à la connaissance claire, elle se recouvre aussi dans l'obscurité et s'oublie. Lorsque Heidegger dit que l'expérience fondamentale des Grecs était celle de l'*aletheia* ou du dévoilement, il ne veut pas seulement dire que la vérité n'est pas béante comme le jour et qu'elle doit être arrachée à l'oubli, tel un rapt - il veut surtout dire que la vérité reste constamment menacée d'une rechute dans l'obscurité, en sorte que l'effort du concept consiste justement à préserver le vrai contre son propre naufrage, voire à penser ce naufrage comme faisant partie de l'événement de la vérité.

Sa première tentative de penser depuis le commencement, Heidegger l'a appelée « Ontologie ». Ce fut d'ailleurs le titre du premier cours que j'ai suivi de lui en 1923. Le titre ne devait cependant pas être entendu au sens de la tradition de la métaphysique occidentale, laquelle avait donné une première réponse à la question de l'être, réponse qui avait marqué l'histoire du monde. Or la seule prétention de Heidegger était alors d'offrir une toute première préparation à la question qu'il voulait poser. Qu'est que cela veut dire que de poser une question (*Fragestellung*)? Poser une question, on pourrait facilement penser que c'est comme tendre un piège, dans lequel tomberait celui qui y répond ou auquel il se laisserait prendre, puisque c'est pour cela qu'il est tendu. Or, quand on pose la question de l'« être », on ne vise rien, en

sorte que « poser » la question de l'être veut plutôt dire : s'exposer à la question, laquelle fait en sorte qu'il y ait quelque chose de tel que de l'« être » et sans laquelle le mot « être » ne serait qu'une vapeur tout à fait vide.

Lorsque Heidegger pose la question du commencement de la métaphysique occidentale, il le fait donc en un sens bien différent de l'historien. Dans le cadre de ses réflexions sur le dépassement de la métaphysique, qu'il s'agit moins de laisser derrière nous que de porter à notre regard, Heidegger a dit, un jour, de ce commencement qu'il était toujours-déjà allé bien au-delà de nous. Cela veut dire que la question rétrospective à propos du commencement est, en réalité, une question qui s'interroge sur nous-mêmes et notre avenir.

De fait, la question rétrospective (*Rückfrage*) de Heidegger à propos du commencement a suscité les malentendus les plus absurdes, comme si Heidegger avait voulu s'opposer au déclin funeste qu'aurait connu notre histoire en cherchant à mettre en valeur la dignité de ce qui est initial et primitif. C'est méconnaître la gravité avec laquelle se trouve ici posée la question de ce qui est. Le « destin de l'être » qui s'est abattu sur nous n'a rien de mystique. Il permet plutôt à chacun de voir dans la civilisation technique d'aujourd'hui la conséquence de la voie empruntée par la pensée occidentale et qui recouvre l'ensemble du globe comme un filet qui emprisonne tout. Les tonalités que l'on a l'habitude d'entendre dans le sillage de la critique de la culture résonnent ici d'une manière singulièrement ambiguë, puisqu'elles sont, d'une part, le fait d'une compréhension poignante de notre fatalité, mais elles sont aussi nourries, d'autre part, d'un espoir d'avenir qui prend au sérieux la tentation du vouloir-faire total pensé comme une réponse au défi de l'être. Il est clair, en tout cas, qu'il ne s'agit pas de s'abandonner à l'illusion selon laquelle on pourrait se retirer de ce qui est pour se transporter dans une liberté illusoire, dans l'espoir nostalgique d'un retour du primitif.

C'est ici que se trouve la racine du deuxième lot de malentendus très répandus, le reproche de l'historicisme : si le destin de l'être proclame l'historicité de la vérité, c'est alors la question même de la vérité qui se trouverait abandonnée. De deux choses l'une : ou bien l'on renouvelle alors la problématique de l'historicisme de Dilthey, qui s'est épuisé sans fin à relancer la question de la réflexion qui n'est toujours aux prises (*verstrickt*) qu'avec elle-même; ou bien l'on défend une réflexion sociologique avec une ferveur éthico-sociale qui veut rendre consciente la nature idéologique de tout savoir, en faisant apparaître, par la dialectique, le caractère illusoire de la liberté et en exigeant un engagement social.

Tout cela a l'air un peu bizarre face à une pensée qui ne partage pas de telles inquiétudes parce qu'elle ne considère pas la pensée comme un instrument qui sert à des fins, où tout dépend de l'habileté et d'une prétention

à tout savoir mieux que les autres. Pour elle, la pensée est plutôt ressentie comme une véritable passion. Ici, il ne sert à rien de prétendre en savoir plus que les autres. Il faut reconnaître que, en un sens profond et fondamental, la pensée - et c'est le cas depuis toujours - a quelque chose d'impersonnel (*selbstlos*), pas seulement au sens où, en elle, il n'est fait acception de rien ou de personne, où elle ne s'oriente pas sur le gain individuel ou social, mais au sens où la personnalité de celui qui pense, c'est-à-dire son conditionnement personnel ou historique, en vient à s'éclipser. C'est un fait, une telle pensée est rare - et elle doit sans doute encaisser le reproche du manque de responsabilité sociale parce qu'elle n'affiche pas ses couleurs -, mais elle a de grands modèles et des précédents convaincants. Les maîtres de ce grand art, méconnu, de la pensée impersonnelle étaient les Grecs. Il avaient d'ailleurs un mot pour l'exprimer, celui de *noûs*, ce que l'idéalisme allemand (en une correspondance approximative) a appelé le rationnel ou le spirituel, c'est-à-dire une pensée dans laquelle rien d'autre n'est visé que ce qui est. Lorsque sa dialectique exige cette impersonnalité de la pensée, qui doit renoncer à faire étalage de ses intuitions subites et de sa vaine supériorité, Hegel s'avère être le dernier des Grecs. Si Heidegger se range *nolens volens* parmi ces classiques de la pensée, ce n'est pas seulement parce qu'il aurait repris, sans aucune distance « historique », les grandes questions de la tradition philosophique et les aurait fait siennes en posant la question de l'être, c'est surtout parce que cette question le remplissait d'une manière si entière qu'il n'y avait plus aucune distance entre ce qu'il pensait ou enseignait et ce qu'il était lui-même. L'art méconnu de la pensée repose sur une telle impersonnalité, qui s'ignore et qui n'est pas aux prises avec la dialectique d'une connaissance de soi qui se maîtrisait toujours mieux elle-même.

J'en viens à un dernier aspect. Je voudrais, en effet, témoigner d'un aspect de la force élémentaire de pensée qui se manifestait en Martin Heidegger qui est sur toutes les lèvres et qui, pour cette raison précise, a suscité le plus de malentendus. Il s'agit du langage de Heidegger. C'est que le langage, cette impersonnalité la plus visible de la pensée, est la véritable matière de la pensée heideggérienne, et d'une manière plus exclusive encore que pour la grande tradition de la pensée métaphysique. On a volontiers critiqué l'idiosyncrasie du langage propre à Heidegger. Il est bien possible, il est même inévitable que celui qui ne pense pas avec lui soit incapable d'oublier que ce ne sont pas des voies habituelles d'expression langagière qu'il s'agit d'emprunter ici. Chose certaine, il ne s'agit pas du langage de l'information. Le langage de Heidegger, comme celui de la pensée, ne transmet pas purement et simplement, en se servant d'instruments langagiers, quelque chose qui est et qui pourrait être connu indépendamment de l'élément

langagier puisque cela serait en principe connu de tous. Pour le regard oblique du sociologue ou du politologue, le caractère « casse-cou » d'une telle pensée n'ira certainement pas de soi et apparaîtra d'un maniérisme un peu forcé. C'est que Heidegger répond à un autre défi, et de plus en plus au fur et à mesure qu'il se plonge dans les profondeurs du langage pour tirer de ses caves obscures, tel un chercheur de trésors, des objets brillants et étincelants. Ce qui s'illumine alors dans un singulier clair-obscur apparaîtra souvent très étrange et étranger, même si parfois une trouvaille précieuse apparaîtra plus convaincante et susceptible d'une formulation plus assurée. Il est clair, en tout cas, que cela ne peut être trouvé en suivant les voies familières des mots et des tournures un peu usés dans lesquels s'exprime notre expérience du monde. Et ce ne sont pas des choses vraiment nouvelles qui sont ainsi portées au jour et qui viendraient augmenter le trésor de notre expérience. Dans toutes les constructions rigides et violentes de cette pensée, c'est toujours « cela même » qui doit être pensé, à savoir l'être qui doit être porté au langage. Assurément, cela ne réussit pas toujours de manière telle que la pensée qui tente de le suivre soit toujours en mesure de justifier la violence qui est ainsi faite aux façons habituelles de parler. Mais le langage, même celui qui est le plus violent, a toujours quelque chose d'entraînant. En lui, c'est quelque chose de commun qui accède à l'être. Le questionnement radical de Heidegger en direction de « l'être » n'est pas lui-même une affaire privée ou ésotérique, il veut nous contraindre, en se servant de la force du langage, à suivre sa recherche du mot [ou du langage] qui cernerait « cela même ». C'est pourquoi il se met à la recherche d'indices dans les sources cachées du langage. Seulement, le rapport habituel entre le langage et ce qu'il désigne peut ici induire en erreur. Il n'y a pas ici le langage, et là l'être, ici une visée et là l'objet visé. C'est plutôt dans l'irruption et le bouleversement violents qui caractérisent le langage heideggérien que se rapproche [de nous] ce qui est en question chez Heidegger, « l'être ».

C'est ce qui apparente le langage de la pensée, que Heidegger s'efforce de parler, au langage du poète. Mais ce n'est pas parce qu'il y aurait chez lui des tournures poétiques qui viendraient orner le langage dégarni du concept. C'est que le langage d'un poème, qui est un véritable poème, n'est lui-même aucunement poétique. Ce que le langage de la pensée a en commun avec celui de la poésie, c'est plutôt le fait que, dans les deux cas, on n'a pas affaire à quelque chose qui serait visé [ou signifié] et que l'on pourrait dès lors désigner de telle ou telle manière. La parole poétique comme celle de la pensée ne « désignent » rien. Dans un poème, rien d'autre n'est visé que ce qui se trouvait déjà dans une figure langagière, quelque chose qui ne pourrait exister dans aucune autre configuration langagière. Certes, le langage que

parle le philosophe n'exprime pas l'être charnel de ce qui est pensé de la même manière que la parole du poème exprime l'être poétique. Mais dans son expression, la pensée n'est pas seulement déroulée, elle trouve aussi son attestation. On ne la trouve nulle part ailleurs que dans le mouvement de la pensée, qui est toujours un dialogue de la pensée avec elle-même. Dans la pensée philosophique, la pensée se voue toute entière à ce qui est pensé. Il faut se représenter tout ce que signifiait la concentration de Heidegger dans sa salle de cours - la gravité agitée et presque méchante avec laquelle la pensée était risquée, son regard de biais, qui se contentait d'effleurer les auditeurs pour se porter vers la fenêtre, et puis sa voix, qu'il poussait jusqu'à la limite de l'excitation personnelle - et on se rendra compte que l'on ne peut pas échapper au langage que Heidegger parle et écrit. Il faut le prendre tel qu'il est et tel qu'il donne à penser. Car c'est de cette manière qu'il y a de la pensée. Si nous avons à être reconnaissants envers Heidegger aujourd'hui, ce n'est pas seulement parce qu'il avait quelque chose d'important à penser et à dire, c'est aussi parce qu'il a su, à une époque qui s'est précipitée tête première dans le calcul et la comptabilité, nous imposer à tous, par sa seule présence et ce qu'il rendait présent, une norme de pensée.

7. Le langage de la métaphysique (1968)

Au début des années vingt, la puissance émanant de l'énergie concentrée de Heidegger a tellement emporté la génération qui revenait de la Première Guerre mondiale et celle qui commençait ses études qu'on avait l'impression qu'une rupture totale avec la philosophie universitaire traditionnelle s'était produite avec son apparition fulgurante sur la scène philosophique, et bien avant que la pensée de Heidegger n'en vienne elle-même à parler de rupture. C'était comme une nouvelle irruption vers l'inconnu qui opposait quelque chose d'inédit aux simples forces culturelles de l'Occident chrétien. Une génération secouée par l'effondrement de toute une époque était en quête d'un tout nouveau commencement et ne voulait rien conserver des anciennes valeurs. Déjà au seul plan de la langue, de par son travail sur la langue allemande qu'il élevait à la hauteur du concept, Heidegger était incomparablement supérieur à ce qu'avait été la philosophie jusqu'alors, même si tout l'effort de ses cours se consacrait justement à une interprétation incessante et intensive qui lui a permis d'approfondir Aristote et Platon, Augustin et Thomas, Leibniz et Kant, Hegel et Husserl.

C'était cependant des choses tout à fait inhabituelles qu'il associait à ces auteurs et qu'il portait au langage. Chacune de ces figures classiques de notre tradition philosophique était comme complètement métamorphosée, paraissant exprimer une vérité immédiate et évidente qui se fondait entièrement avec la pensée de leur interprète acharné. L'écart qui sépare notre conscience historique de la tradition semblait ne plus exister. La distance tranquille et souveraine avec laquelle le néo-kantisme avait l'habitude d'étudier « l'histoire des problèmes » de la tradition, mais aussi toute la pensée de l'heure qui se faisait entendre à l'université, tout cela n'apparaissait plus que comme un jeu d'enfant.

En réalité, la rupture avec la tradition qui s'accomplissait dans la pensée de Heidegger représentait en même temps son incomparable renouvellement, mais les plus jeunes n'ont reconnu que très lentement à quel point il y avait de la critique dans l'appropriation [de la tradition], mais aussi à quel point il y avait de l'appropriation dans la critique. Il y a cependant deux grands classiques de la pensée philosophique qui conserveront pendant longtemps un statut singulièrement ambivalent chez Heidegger, qui se détachent aussi bien par leur affinité que par leur distance radicale : Platon et Hegel. Platon apparaissait depuis le début sous un jour critique, dans la mesure où Heidegger avait pris bonne note de la critique aristotélicienne de l'idée du Bien, qu'il avait transformée de manière féconde, en mettant tout particulièrement en évidence la conception aristotélicienne de l'analogie.

Néanmoins, c'est un texte de Platon qui avait servi d'exergue à *Être et temps* et ce n'est qu'après la Deuxième Guerre mondiale que Platon allait perdre son statut ambivalent pour être classé de façon décisive dans l'histoire de l'être. Par ailleurs, la pensée de Heidegger continue jusqu'à ce jour de s'expliquer avec Hegel, en tentant toujours à nouveau de prendre ses distances. Sa dialectique de la pensée pure s'impose, en effet, avec une vitalité toujours nouvelle vis-à-vis du métier phénoménologique, que la conscience d'aujourd'hui a oublié et perdu beaucoup trop rapidement. Ainsi, Hegel incitait non seulement Heidegger à une constante autodéfense, mais, aux yeux de tous ceux qui s'efforçaient de résister à la prétention de la pensée de Heidegger, il était aussi le penseur avec lequel Heidegger avait le plus d'affinités. La nouvelle radicalité avec laquelle Heidegger ressuscitait les questions les plus anciennes de la philosophie, pour les rendre à nouveau actuelles, allait-elle vraiment réussir à dépasser la figure définitive de la métaphysique occidentale et à mettre en œuvre une possibilité de la métaphysique que Hegel aurait laissée de côté? Ou n'était-ce pas plutôt le cercle de la philosophie de la réflexion qui paralysait de telles espérances de liberté et de libération et qui allait finir par entraîner la pensée de Heidegger elle-même dans son sillage?

On peut dire que le déploiement de la dernière philosophie de Heidegger n'a presque jamais été critiqué à partir d'une position que l'on ne puisse, en définitive, faire remonter à Hegel. Cela est vrai aussi bien des critiques négatives qui ont voulu l'associer à l'échec spéculatif de la titanomachie de Hegel - suivant le verdict que Gerhard Krüger⁴³ fut le premier à prononcer et qui fut repris par plusieurs autres -, mais aussi des réactions plus positives et hégélianisantes selon lesquelles Heidegger ne se serait pas assez avisé de sa proximité avec Hegel, ce qui l'aurait empêché de rendre justice à la position radicale de sa logique spéculative.

Cette critique s'élevait surtout sur le fond de deux complexes de problèmes. Il y avait d'abord la prise en compte de l'histoire dans la formulation de leurs projets philosophiques respectifs, souci que Heidegger semblait effectivement partager avec Hegel, mais aussi la dialectique secrète et inaperçue qui caractérisait toutes les déclarations essentielles de Heidegger. Alors que Hegel se plaçait du point de vue du savoir absolu pour comprendre philosophiquement l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire pour l'élever à la science, Heidegger retraçait l'histoire de l'être pour la comprendre comme l'histoire de l'oubli de l'être. Dans les deux cas, on pouvait parler d'une ambition philosophique similaire. Il est vrai que Heidegger ne parle nulle part d'une nécessité de devenir historique qui fait toute la gloire et toute la misère de la philosophie de Hegel. Pour Heidegger, c'est justement la remémoration

et la reprise de l'histoire dans le savoir absolu, c'est-à-dire dans le présent absolu, qui représente une anticipation de l'oubli radical de l'être dans lequel serait entrée l'histoire européenne, et mondiale, au cours du siècle qui a suivi Hegel. L'oubli de l'être qui aurait commencé avec la pensée de l'être dans la métaphysique grecque, pour être poussé à ses conséquences ultimes dans la science et la technique modernes, relèverait d'un destin et non d'une histoire (dont on pourrait se souvenir et que l'on pourrait comprendre). Et pourtant, la constitution temporelle de l'être a beau faire en sorte que l'homme soit exposé à l'imprévisibilité de son destin, cela ne l'empêche pas d'élever la prétention de penser ce qui est et de justifier cette prétention à la lumière du cours de l'histoire occidentale. C'est ainsi que Heidegger semble lui-même avoir revendiqué une authentique conscience de soi historique, dont l'orientation était même eschatologique.

Le second motif critique part de l'indétermination et du caractère indéterminable de ce que Heidegger appelle « l'être », pour se demander, en se servant des instruments de Hegel, si cette prétendue tautologie de l'être qui ne serait que lui-même ne cacherait pas une seconde immédiateté, qui résulterait de la médiation totale de tout ce qui apparaît immédiat. Et Heidegger ne mobilise-t-il pas lui-même, par ailleurs, de véritables oppositions dialectiques lorsqu'il s'interprète lui-même? Il y a, par exemple, la tension dialectique de la jectité et du projet, celle de l'authenticité et de l'inauthenticité, celle du néant comme d'un voile de l'être et finalement, et surtout, l'équivocité de la vérité et de l'erreur, du dévoilement et du voilement qui constituerait l'événement de l'être comme un événement de vérité. L'idée hégélienne d'une médiation entre l'être et le néant dans la vérité du devenir, c'est-à-dire dans la vérité du concret, n'a-t-elle pas déjà tracé l'horizon de pensée qui seul permet de penser la doctrine heideggérienne de l'équivocité (*Gegenwendigkeit*) de la vérité? Est-il vraiment possible d'aller au-delà du dépassement de la pensée d'entendement, que la dialectique spéculative de Hegel met en oeuvre en portant à leur paroxysme les oppositions de l'entendement, et d'aller jusqu'à dépasser la logique et le langage de la métaphysique dans son ensemble?

Pour accéder à notre problème, il faut assurément partir de la question du néant et de son étouffement par la métaphysique, suivant l'expression de Heidegger dans sa leçon inaugurale de Fribourg. C'est, en effet, dans la perspective d'une totale neutralisation que le néant apparaît chez Parménide et Platon, mais aussi dans la définition aristotélicienne du divin par la seule *energeia*, dépourvue de *dynamis*. Penser Dieu comme savoir infini que l'étant a de lui-même, le comprendre comme la présence illimité du présent, c'est le penser à partir de l'expérience humaine de la privation, telle qu'elle se

manifeste dans l'expérience du sommeil, de la mort et de l'oubli. À cette neutralisation du néant, qui s'étend jusqu'à Hegel et Husserl, s'ajoute un autre motif qui est aussi à l'œuvre dans la pensée de la métaphysique. Alors que la métaphysique aristotélicienne culmine dans la question « en quoi consiste l'être de l'étant? », la question posée par Leibniz et Schelling - « pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien? » -, où Heidegger a même vu la question fondamentale de la métaphysique, reste expressément confrontée à la question du néant. L'analyse du concept de *dynamis* chez Platon, chez Plotin, dans la théologie négative, chez Nicolas de Cues, Leibniz et jusqu'à Schelling, dont s'inspirent Schopenhauer, Nietzsche et la métaphysique de la volonté - relayée, à notre siècle, par le dualisme de la pulsion et de l'esprit chez Max Scheler, la philosophie du pas-encore d'Ernst Bloch, etc. -, mais aussi les phénomènes de la dimension herméneutique comme ceux de la question, du doute, de la surprise, etc., tout cela permet de montrer que la compréhension de l'être pensé à partir de la présence reste constamment menacée par le néant. Dans cette mesure, on peut dire que l'approche de Heidegger a été intérieurement préparée par ce dont il y va dans la métaphysique elle-même.

Si l'on veut rendre compréhensible la nécessité immanente du mouvement de pensée qui conduit à ce que Heidegger a appelé le « tournant », et montrer que cela n'a rien à voir avec un retournement dialectique, il faut d'abord tenir compte du fait que la conception phénoménologique et transcendantale qui était celle d'*Être et temps* était déjà bien différente de celle de Husserl. L'analyse de la constitution de la conscience du temps chez Husserl montre, en effet, que l'autoconstitution de la présence originaire (que Husserl aurait sans doute caractérisée comme une potentialité originaire) restait tout entière axée sur l'idée d'un acte constituant et, par conséquent, sur l'être de l'objectivité valide. Le problème de l'autoconstitution de l'*ego* transcendantal, qui remonte à la cinquième *Recherche logique*, se maintient, en effet, tout à fait à l'intérieur de la compréhension de l'être de la tradition, malgré ou, plutôt, en vertu de l'historicité absolue qui doit constituer le fondement transcendantal de toute objectivité. Certes, on reconnaîtra que le point de départ transcendantal de Heidegger, à savoir l'étant pour lequel il y va de son être même, et la doctrine des existentiels dans *Être et temps* pouvaient susciter l'apparence transcendantale selon laquelle la pensée de Heidegger n'offrirait, pour parler comme Oskar Becker⁴⁴, que l'élaboration de nouveaux horizons, encore inexplorés au sein de la phénoménologie transcendantale et qui auraient trait à l'historicité du *Dasein*. En réalité, l'entreprise de Heidegger avait une tout autre signification. Il est vrai qu'il avait trouvé dans le concept de situation-limite formé par Jaspers un premier appui lui permettant de faire ressortir la signification principielle de la finitude

de l'existence. Mais cela servait d'abord à préparer la question de l'être en un sens radicalement différent, et non pas à l'élaboration d'une [nouvelle] ontologie régionale au sens de Husserl. Même le concept d'« ontologie fondamentale », formé d'après celui de « théologie fondamentale », traduit un certain embarras. C'est qu'il est devenu de plus en plus évident que le noyau véritable de la question de l'être résidait dans la co-appartenance de l'authenticité et de l'inauthenticité du *Dasein*, du dévoilement et du voilement, qui, dans *Être et temps*, semblait plutôt dirigée contre une pensée de l'affectivité un peu moralisatrice. Quand Heidegger parle, dans « De l'essence de la vérité », de l'ex-sistence et de l'in-sistance, il les pense encore à partir du *Dasein*, mais quand il y affirme que la vérité de l'être⁴⁵ est la non-vérité, c'est-à-dire que le voilement de l'être réside dans l'errance, alors on ne peut manquer d'apercevoir un changement décisif dans le concept de l'essence (*Wesen*), qui résulte de la destruction de la tradition de la métaphysique grecque et qui laisse derrière lui aussi bien le concept traditionnel de l'essence que celui de principe essentiel (*Wesensgrund*).

Il est tout à fait possible d'illustrer phénoménologiquement ce que signifie cet entrelacs du voilement et du dévoilement et ce nouveau concept de l'« essence » en partant de quelques expériences essentielles de la pensée de Heidegger : à partir de l'être de l'*outil* ou du « machin » (*Zeug*), dont l'essence ne réside pas dans le fait qu'un objet s'impose à notre attention, mais plutôt dans le fait qu'il s'agit d'un étant-disponible qui nous permet de travailler d'autant mieux qu'il ne se fait pas remarquer comme tel; à partir de l'*œuvre d'art*, qui abrite sa vérité en elle de manière telle que celle-ci ne peut devenir manifeste autrement que par l'œuvre - ce qui correspond à l'« essence », c'est alors, du côté du spectateur ou du récepteur, le séjourner (*Verweilen*) auprès de l'œuvre; à partir de la *chose*, comprise comme cette chose singulière et unique qui se tient par elle-même, qui n'est « contrainte à rien »⁴⁶ et dont le caractère irremplaçable fait en sorte qu'elle se distingue de l'objet de consommation qui relève de la production industrielle. Mais on peut enfin le montrer à partir du *mot*. C'est qu'il a aussi une « essence » qui ne se réside pas totalement dans ce qu'il dit, mais aussi dans ce qu'il ne dit pas, comme le démontre l'expérience que nous faisons tous lorsque nous perdons la voix ou qu'il y a un silence. L'essence possède ici une structure commune, visible dans ces quatre expériences de pensée, et qui est celle d'un *Dasein* [« être-là »], qui embrasse aussi bien l'être-présent que l'être-absent. Dans ses premières années à Fribourg, Heidegger a dit dans un de ses cours : « on ne peut pas perdre Dieu comme on perd son canif ». En fait, on ne peut même pas perdre son canif « juste comme ça », c'est-à-dire d'une manière telle qu'il ne serait plus « là ». Lorsque l'on a perdu une chose d'usage dont on a l'habitude

depuis longtemps, alors c'est le fait qu'il nous manque sans cesse qui démontre son existence (*Dasein*). Même l'« absence » des dieux de Hölderlin ou le silence de l'urne chinoise chez T. S. Eliot ne nomment pas seulement un non-être, mais un « être », d'autant plus dense qu'il est silencieux. La « lacune » provoquée par ce qui manque n'est pas une simple place vide dans le monde de l'étant-subsistant, elle appartient à l'être de celui auquel quelque chose manque et qui lui est de cette manière « présent ». C'est ainsi que l'on peut concrétiser ce qu'est l'« essence » et démontrer comment ce qui est présent est à la fois recouvrant et présent.

Si l'on part de telles expériences, alors on peut cerner des problèmes qui devaient échapper à l'interrogation transcendantale ou n'apparaître que comme des phénomènes-limite. On pensera d'abord à la « nature ». Ici, Becker a raison avec son postulat d'une « para-ontologie », dans la mesure où la nature n'est plus simplement un « cas limite de l'être de l'étant intramondain possible », à cette différence près que Becker n'a jamais reconnu que son contre-concept d'une « para-existence », qui devait embrasser des phénomènes aussi essentiels que ceux des mathématiques et du rêve, était lui-même une construction dialectique que Becker a essayé de penser avec son contraire et de caractériser comme une troisième position. Or il n'a jamais remarqué que cette position correspondait justement à la doctrine de Heidegger après le « tournant ». Un deuxième grand complexe de problèmes qui apparaît aujourd'hui sous un jour nouveau est celui du « toi » et du « nous ». Ce problème est bien connu depuis la discussion constante de la question de l'intersubjectivité chez Husserl, problème que Heidegger avait, pour sa part, interprété, dans *Être et temps*, à partir du monde de la préoccupation. Or c'est ici le dialogue, c'est-à-dire la capacité d'écoute réciproque qui permet de cerner *in concreto* ce qui constitue ici le mode d'être de l'essence, quand on parle, par exemple, de l'atmosphère qui imprègne un dialogue ou dont on sent l'absence dans un dialogue tourmenté. Mais c'est surtout le problème abyssal de la vie et de la chair qui se pose d'une nouvelle manière. Le concept de l'essence du vivant (*Lebe-Wesen*⁴⁷), tel que l'emploie

⁴⁷ [Note du trad. Cf. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. par R. Munier, dans *Questions III*, Gallimard, 1966, 94; *Wegmarken*, GA 9, 323. *Lebewesen* désigne en allemand tout être vivant. Si Heidegger l'écrit avec un trait-d'union, c'est pour faire porter l'accent sur le *wesen*, le « déploiement », l'essence ou le « séjour », si « difficile à penser », dit Heidegger, qui est celui de la vie.]

⁴⁸ [Note du trad. *Platzhalter*. En allemand courant, le terme sert à désigner un « berger », mais en suivant l'étymologie du terme, on peut parler, comme le font la plupart des traducteurs, d'un « lieu-tenant », à condition d'oublier la connotation militaire du terme français, qui est, elle, tout à fait étrangère au terme allemand].

avec insistance Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme*, suscite de nouvelles interrogations, celle notamment de son lien à l'essence de l'homme (*Menschen-Wesen*) ou à l'essence du langage (*Sprach-Wesen*). Mais derrière cela, il y a toute la question de l'ipséité, que l'on pouvait déterminer assez aisément à partir du concept de réflexion de l'idéalisme allemand, mais qui devient énigmatique à partir du moment où l'on ne part plus du soi de la conscience de soi ou - comme dans *Être et temps* - du soi du *Dasein*, mais de l'essence (*Wesen*) elle-même. Si l'être est présent dans une clairière et si l'homme pensant est dès lors le berger ou le lieu-tenant⁴⁸ de l'être, c'est qu'il y a une co-appartenance originaire de l'être et de l'homme. L'outil, l'œuvre d'art, la chose, le mot - à chaque fois, c'est dans l'essence même que la relation à l'homme ressort très clairement. Mais en quel sens? Certainement pas au sens où c'est par là que l'ipséité de l'homme recevrait sa détermination, comme le montre déjà l'exemple du langage, dont Heidegger n'a pas dit sans raison qu'il parlait pour nous, dans la mesure où personne d'entre nous n'en est vraiment le « maître » (même si personne ne contestera que nous sommes bien ceux qui parlons).

On pourra ici faire appel à des formes de pensée néo-platoniciennes - mais il faut les écarter aussitôt si l'on veut s'approcher de la question du soi chez Heidegger. C'est qu'il est impossible de penser ici à un drame cosmique qui consisterait en une procession de l'Un retournant en lui-même et pour lequel le soi serait le mouvement qui effectue ce retour. On pourrait aussi penser que la réponse se trouve dans ce que Heidegger entend par « insistance ». Il est vrai que ce que Heidegger a appelé l'in-sistance du *Dasein*, mais aussi l'errance, doit être pensé à partir de l'oubli de l'être. Mais cet oubli est-il le seul et unique mode de la présence (*An-wesen*)? Est-ce que le statut du *Dasein* humain comme d'un berger (*Platzhalter*) devient alors plus compréhensible? Si l'on pense à l'éclosion de la plante ou à l'être-vivant, va-t-il de soi que le concept de présence et du « là » doive être exclusivement réservé au *Dasein* humain? Ne faut-il pas, en effet, prendre le concept d'insistance, que « De l'essence de la vérité » pensait encore tout à fait à partir de l'étant qui a « pour la première fois levé la tête », en un sens plus large encore? Et, par conséquent, aussi celui de l'ex-sistence? Il est vrai que le fait que l'animal soit confiné à son environnement, comme le dit la *Lettre sur l'humanisme*, signifie qu'il n'est pas ouvert à l'être, comme peut l'être l'homme qui est au fait de son pouvoir-ne-pas-être. Mais n'avons-nous pas appris de Heidegger que l'être propre de l'animal n'est pas celui d'un *Da-sein* particulier, mais celui de l'espèce, que c'est l'espèce qui est « là » pour l'animal, même si ce n'est pas de la manière où l'on peut dire que, pour l'homme, l'être est « là » dans l'in-sistance de l'oubli de l'être? N'est-ce pas

cela qui fait l'être de l'espèce, à savoir que ses membres se « connaissent », mais, comme le dit avec profondeur le texte de la Bible de Luther, sans que cette connaissance leur soit elle-même connue puisqu'elle se fonde avec eux? N'y a-t-il pas aussi de l'in-sistance dans la manière dont l'animal ne vit que pour lui-même (au sens de la *conservatio sui*), assurant par là la reproduction de son espèce? On pourrait dire quelque chose de similaire à propos de la croissance des végétaux : s'agit-il seulement d'une présence pour l'homme? Tout être vivant ne tend-il pas, comme tel, à se maintenir, voire à se raidir sur son être? Et n'est-ce pas justement sa finitude qui l'amène à vouloir persévérer de cette manière? Au fait, cela n'est-il pas aussi vrai de l'homme lui-même, à savoir que le *Dasein* « en lui », comme le dit Heidegger, ne saurait être pensé comme une sorte de prérogative suprême qui lui permettrait de s'extraire, tel un dieu, du cercle de la vie? Toute notre conception de l'homme n'a-t-elle pas été déformée par le subjectivisme métaphysique de la modernité et qu'on est loin d'avoir rectifié en reconnaissant que l'essence de l'homme est de nature sociale (*zoôn politikon*)? N'est-ce pas cela que signifie aussi l'« équivocité » qui est celle de l'être lui-même? Et cela ne signifie-t-il pas qu'il est insensé de vouloir invoquer [l'ordre de] la nature contre [la prééminence de] l'« être »⁴⁹?

Dans ces contextes, c'est toujours un défi constant que d'éviter le langage de la métaphysique, qui pense tout cela à partir des potentialités de la réflexion. Mais en quoi consiste au juste le langage de la métaphysique? Que l'expérience de l'« essence » ne soit pas celle d'une conceptualité qui aspire à la maîtrise de son objet, cela va de soi. Ici, le concept d'*An-denken* [« pensée méditante », mais aussi « souvenir »] a quelque chose de naturel. Il est indéniable que le souvenir (*Andenken*) est déjà lui-même quelque chose et qu'en lui l'histoire a une réalité sans qu'elle s'y trouve récapitulée. Mais qu'est-ce qui s'y produit? Est-il vraiment convaincant d'en attendre quelque chose comme un retournement qui serait comme un virement soudain du destin? À mes yeux, ce qu'il y a de significatif dans le phénomène du souvenir, c'est justement que quelque chose soit conservé et préservé dans un « là », en sorte que cela ne peut pas cesser d'être tant que le souvenir reste vivant. Le souvenir n'est pas pour autant un effort désespéré de retenir à tout prix ce qui disparaît; son inexistence n'est pas du tout recouverte ou contestée avec entêtement, car il y a aussi en lui une part d'acquiescement (dont les

⁴⁹ [Note du trad. *Die Natur gegen das 'Sein' ausspielen*. Nous traduisons ce passage par une paraphrase. Gadamer fait sans doute ici allusion à une critique que Karl Löwith et Oskar Becker avaient souvent adressée à Heidegger, lui reprochant de méconnaître l'ordre et le cycle de la nature en privilégiant seulement la perspective de l'être et du *Dasein*].

Élégies de Duino de Rilke savent aussi quelque chose). Il n'y a donc ici aucune insistance.

En revanche, la fascination suscitée par le pouvoir-faire et la puissance de la technique naît, elle, de l'insistance, c'est-à-dire de l'oubli de l'être par l'homme. Une telle expérience de l'être, que l'on appelle depuis Nietzsche celle du nihilisme, ne connaît, en principe, aucune limite. Mais s'il s'agit bien d'une fascination qui est le fait d'une crispation qui ne cesse de s'intensifier, ne trouve-t-elle pas justement son terme dans le fait que ce qui est toujours nouveau finit par devenir rapidement quelque chose de vieilli, et sans qu'un événement particulier n'ait lieu ou qu'une conversion particulière n'ait à se produire? Par là, le poids naturel des choses ne se fait-il pas sentir, et d'autant plus que retentit de manière toujours plus monotone le vacarme de ce qui est toujours neuf? Il est vrai que l'idée hégélienne d'un savoir pensé comme pure transparence à soi a quelque chose de fantasmagorique, s'il entend rétablir le plein être-chez-soi⁵⁰ de l'être. Mais ne pourrait-il pas s'agir d'un

⁵⁰ [Note du trad. *Heimatlichkeit*. Terme difficile. La *Heimat*, c'est généralement le lieu où l'on se sent « chez soi », où l'on se sent familier, ce que l'on peut donc très bien appeler la « patrie », mais le terme a quelque chose de beaucoup trop « patriotique » en français (le terme correspondant en allemand serait celui de *Vaterland*, qui n'a évidemment pas sa place ici). La *Heimatlichkeit*, c'est donc le fait de se sentir chez soi (d'où notre traduction, « l'être-chez-soi »). « Familiarité », retenu dans la traduction de M. Simon dans *L'Art de comprendre*, t. I, 183, irait relativement bien, mais nous préférons le réserver pour des termes comme *Heimischwerden*, *Vertrautheit* et leurs dérivés].

⁵¹ J. Derrida ne serait pas d'accord avec cette question rhétorique. Il serait plutôt enclin à y voir un nouveau manque de radicalité, par lequel Heidegger lui-même retomberait dans le langage de la « métaphysique ». À ses yeux, seul Nietzsche nous permettrait de dépasser vraiment la pensée métaphysique, et c'est pourquoi il subordonne, de manière conséquente, le langage à l'écriture (cf. L'écriture et la différence [*sic*]). [*Le passage qui suit a été ajouté par HGG dans l'édition des GW, t. 3 :*] Sur l'opposition entre l'herméneutique et ces successeurs post-structuralistes de Nietzsche, cf. mes essais récents « Text et interprétation » (1983), dans *L'Art de comprendre*, t. 2, Aubier, 1991, 193-234 et « Destruction et déconstruction » (1985), dans *La Philosophie herméneutique*, PUF, 1996, 139-154].

⁵² [Note du trad. Comme Hegel l'a bien souligné, le terme *aufheben*, courant et d'une évidence immédiate en allemand, même si son intelligence dépend toujours du contexte, comporte plusieurs sens, assez contradictoires en français : conserver, supprimer, écarter, dépasser, mettre de côté, relever. Les néologismes comme « sursumer » ou « relève », parfois utiles dans les traductions de Hegel, ne sont pas très éclairants dans d'autres traductions. C'est pourquoi nous l'avons traduit, à nos risques et périls (sans lesquels il n'y a pas de traduction) de manière différente dans la phrase qui suit, comme le contexte nous paraissait l'exiger, mais en invitant le lecteur à penser en même temps les différents sens du terme].

⁵³ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, 78; trad. par J.

rétablissement au sens où le processus par lequel nous en venons à nous sentir chez nous dans le monde ne cesse jamais de s'accomplir, processus qui caractérise la réalité la plus fondamentale, celle qui n'est pas assourdie par la démente du pouvoir-faire? N'est-ce pas ce qui arrive lorsque l'homme se rend compte du caractère un peu irréel de la technocratie et de l'indifférence paralysante que suscite le pouvoir-faire total, et que, ainsi libéré, il peut à nouveau s'aviser du caractère profondément étranger de son propre être fini? Il va de soi que cette liberté reconquise ne saurait être entendue au sens d'une transparence absolue ou d'une familiarité (*Heimischwerden*) que plus rien ne viendrait menacer. Mais de même que la pensée de l'immémorial préserve ce qui lui appartient, l'être-chez-soi par exemple, de même le caractère immémorial de notre finitude s'accomplit aussi dans l'incessant devenir-langage de notre *Dasein*. Dans son va-et-vient, dans ce qui naît et ce qui disparaît, il est « là ».

Est-ce que cela est de la métaphysique ancienne? Est-ce que c'est seulement le langage de la métaphysique qui accomplit cet incessant devenir-langage de notre être-dans-le-monde? Il est vrai que c'est le langage de la métaphysique et, derrière lui, et plus fondamentalement encore, le langage de la famille indo-européenne qui permet de formuler une telle pensée. Mais est-ce qu'un langage, ou un groupe de langues, peut à bon droit être appelé « langage de la métaphysique » uniquement parce que c'est en lui qu'a été pensée la métaphysique ou, ce qui irait plus loin encore, parce qu'elle y aurait été anticipée? Le langage n'est-il pas toujours le langage de l'être-chez-soi (*Sprache der Heimat*) et le processus par lequel nous en venons à nous sentir chez nous dans le monde? Et cela ne veut-il pas dire que le langage ne connaît aucune limite et n'échoue jamais puisqu'il met à notre disposition des possibilités d'expression infinies? C'est ici que s'ouvre la dimension herméneutique, qui confirme son infinité intrinsèque dans le discours qui se produit dans le dialogue. Certes, le langage scolaire de la philosophie reste prédéterminé par la structure grammaticale de la langue grecque et, dans son histoire gréco-latine, il a affermi des manières de voir dont Heidegger a dévoilé les préjugés ontologiques. Mais est-ce que l'universalité de la raison objectivante et la structure eidétique des significations langagières sont vraiment liées à ces lectures particulières des notions de *subjectum*, *species* et *actus*, que l'Occident a produites? Ou ne valent-elles pas pour toutes les langues? On ne peut pas nier que ce sont des moments structuraux de la langue grecque et une conscience grammaticale, propre plus particulièrement à la langue latine, qui ont imposé une certaine lecture de la hiérarchie du genre et de l'espèce, de la relation de la substance et de l'accident, de la structure de

la prédication et du verbe comme expression d'une activité. Mais ne peut-on pas s'élever au-dessus de telles pré-schématizations de la pensée? Si l'on oppose, par exemple, au jugement prédicatif de l'Occident le sens oriental de l'image, qui tire sa force d'expression du reflet réciproque de ce qui est visé et de ce qui est dit, ne fait-on pas alors valoir des modes d'expression différents au sein d'un seul et unique universel, c'est-à-dire au sein de l'essence du langage et de la raison? Le concept et le jugement ne restent-ils pas eux-mêmes inscrits dans la vie significative du langage que nous parlons et dans lequel nous savons dire ce que nous voulons dire?⁵¹ Inversement, le caractère souterrain des propositions orientales qui reposent sur des jeux de reflet, mais aussi la proposition de l'œuvre d'art ne peuvent-ils pas, à leur tour, toujours être insérées dans le mouvement herméneutique qui vise à engendrer une entente (*Einverständnis*)? C'est dans ce mouvement que se constitue sans cesse le langage, et peut-on vraiment penser qu'il y a, et depuis toujours, du langage en un autre sens que dans l'accomplissement d'un tel mouvement? Même la doctrine hégélienne de la proposition spéculative me semble avoir ici sa place dans la mesure où elle relativise elle-même sa propre crispation en une dialectique de la contradiction. Le langage a toujours la possibilité de supprimer (*aufheben*)⁵² sa tendance à l'objectivation, et c'est ainsi que Hegel a dépassé (*aufheben*) la logique de l'entendement, que Heidegger a surpassé (*aufheben*) le langage de la métaphysique, que les Orientaux ont supprimé (*aufheben*) la diversité des régions de l'être et que les poètes conservent (*aufheben*) en général tout ce qui est donné. Mais conserver (*aufheben*) veut dire : apprendre à se servir (*in Brauch nehmen*).

8. Platon (1976)

Ce que nous avons surtout appris de Heidegger, c'est l'unité persistante de la métaphysique qui a été fondée par les Grecs et qui s'est maintenue, sous des conditions différentes, dans la pensée moderne. La question aristotélicienne de la science première, qu'Aristote a lui-même expressément appelée la science recherchée, a ouvert la tradition de la pensée occidentale, dans laquelle la question de l'être de l'étant s'est posée dans la perspective de l'étant éminent et suprême, c'est-à-dire du divin. Si l'entreprise heideggérienne se comprenait comme préparation à une nouvelle manière de poser la question de l'être, c'est qu'elle présupposait que la métaphysique traditionnelle, depuis ses commencements chez Aristote, n'avait plus aucune conscience expresse du caractère problématique du sens de l'être. C'était là toute une provocation pour la conception que la métaphysique se faisait d'elle-même. C'est qu'elle ne voulait pas se reconnaître dans ses propres conséquences, notamment dans le nominalisme de principe de la modernité et dans la transformation moderne de la notion de science dans un sens qui a comme conséquence ultime la technologie universelle de notre temps. La tâche d'*Être et temps* était de contraindre la métaphysique et ses figures dérivées à se reconnaître dans ces transformations. Mais en même temps, la destruction heideggérienne de la métaphysique allait de pair avec une interrogation sur les commencements de la pensée grecque, qui avaient précédé tout le déploiement de l'interrogation métaphysique. Il est bien connu que Heidegger, à l'instar de Nietzsche, a mis un accent particulier sur le commencement le plus ancien de la pensée grecque. Anaximandre, Héraclite et Parménide n'étaient pas pour lui des étapes préparatoires conduisant à la question métaphysique, mais des témoignages de l'ouverture du commencement, où l'*aletheia* n'avait encore rien à voir avec la rectitude de l'énoncé, voire où elle ne désignait pas encore l'être-découvert de l'étant.

Mais qu'en était-il de Platon? Sa pensée ne se trouvait-elle pas au milieu, c'est-à-dire entre la première pensée et la figure scolaire de la métaphysique qui avait trouvé sa première forme dans les traités aristotéliciens? Comment déterminer son lieu? Certes, la question que Heidegger voulait poser en amont de la métaphysique, la question de l'être de l'étant, ne devait pas être comprise comme un retour à quelque préhistoire mythique. Encore moins s'agissait-il d'une critique prétentieuse de la métaphysique depuis un point de vue supérieur. Heidegger n'a jamais voulu « dépasser » la métaphysique parce qu'elle serait une voie erronée de la pensée. Il a plutôt vu dans la métaphysique la voie historique de l'Occident, celle qui a déterminé son destin, un peu comme un destin s'abat sur quelqu'un

et décide irrémédiablement de son lieu et de toutes ses voies d'avenir. Il n'y a aucun remords historique. C'est ainsi que Heidegger, bien loin de se situer en marge d'elle, est bel et bien parti de l'histoire de la métaphysique et de ses tensions internes lorsqu'il a tenté de trouver la voie de son propre questionnement.

À plusieurs titres, Aristote était non seulement un adversaire, mais aussi un allié. En consacrant surtout son attention au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* et au livre II de la *Physique*, Heidegger avait notamment interprété de façon productive le rejet par Aristote de l'idée d'un Bien universel chez Platon, son recours à la pensée de l'analogie et son analyse de l'essence de la *physis*. Or il est patent que ce sont justement ces aspects « positifs » de la pensée aristotélicienne qui incarnent les documents les plus forts de la critique aristotélicienne de Platon : d'un côté, la dissociation de la question du Bien, telle qu'elle se pose à l'homme dans la pratique, de la question théorique de l'être et, de l'autre, la critique aristotélicienne de la théorie platonicienne des idées, critique qui met en valeur la notion de *physis*, fondée sur la primauté ontologique du mouvement, et qui prétend surmonter l'orientation sur la mathématique des idées propre à une vision du monde pythagoricienne. Dans les deux cas, c'est Platon qui est visé, et dans les deux cas, Aristote apparaît presque comme un précurseur des idées de Heidegger. La doctrine de la *phronesis*, comprise comme savoir pratique, s'oppose à toute tendance objectivante de la science, alors que l'on peut entendre dans la notion de *physis* et son primat ontologique quelque chose de la dimension du « surgissement », qui est à tout le moins supérieure à l'opposition sujet-objet.

Il s'agissait assurément d'appropriations productives, en sorte qu'il serait ridicule de parler d'une influence d'Aristote sur Heidegger. Heidegger a lui-même évoqué la première impulsion qu'avait signifiée pour lui Aristote quand il a parlé du rôle qu'avait joué l'écrit de Franz Brentano sur les significations multiples de l'être chez Aristote. Cette distinction soignée des différents types de signification qui se trouvent dans la notion de l'être chez Aristote a amené Heidegger à être saisi par la question de savoir ce qui se trouvait caché derrière cette libre multiplicité. En tout cas, cela est resté pour lui une orientation critique face à la théorie platonicienne des idées, qui était impliquée dans son point de départ à partir d'Aristote.

Mais si l'on ouvre *Être et temps*, on trouve au tout début la citation célèbre du *Sophiste* au sujet de la question de l'être que l'on pose depuis toujours et toujours sans réponse. Certes, la citation ne renferme aucune indication précise sur la manière dont il s'agit de s'interroger ici sur l'être et le dépassement de la conception éléatique de l'être que veut promouvoir le *Sophiste* va dans un tout autre sens que la question de l'unité cachée derrière

les différentes significations de l'être qui a éveillé le jeune Heidegger. Mais il y a un autre passage dans le même dialogue de Platon, que Heidegger ne cite pas, mais qui exprime, quoique de manière encore assez formelle, l'embarras constant au sujet de l'être, qu'évoque Heidegger et qui est le même au IV^e siècle avant Jésus-Christ qu'au XX^e siècle.

L'étranger d'Élée y dit que les deux modes fondamentaux de manifestation de l'étant sont le repos et le mouvement. Il s'agit de deux modes d'être qui s'excluent réciproquement. Mais il n'en semblent pas moins épuiser les possibilités de manifestation de l'être. Si l'on ne veut pas regarder du côté de l'état de repos, alors il faut se tourner vers le mouvement, et *vice versa*. Mais de quel côté faut-il donc regarder si l'on ne veut pas porter son regard sur ceci ou sur cela, mais sur l'« être »? Aucune autre possibilité de questionnement ne semble ici s'ouvrir. C'est qu'il est sûr que l'intention de l'étranger d'Élée n'est pas de comprendre l'être comme un genre universel qui se spécifierait, par exemple, dans ces deux régions de l'être. Le but de Platon est plutôt de montrer que le discours sur l'être implique une différenciation qui ne conduit pas à distinguer différentes régions de l'être, mais qui désigne plutôt une structuration interne à l'être lui-même. En tout discours sur l'être, il y a aussi bien de la mêmeté ou de l'identité que de l'altérité et de la différence. Loin de s'exclure l'un l'autre, ces deux aspects se déterminent réciproquement. Ce qui est identique avec lui-même se distingue par là de tout ce qui est autre. En étant ce qu'il est, il n'est pas tout ce qui est autre. L'être et le non-être se trouvent ainsi enlacés de manière indissoluble l'un dans l'autre. En fait, la supériorité du philosophe par rapport à tous les artifices sophistiques semble justement résider dans la reconnaissance du fait que c'est seulement dans leur interaction que l'affirmation de l'être et la négation du non-être constituent la détermination de l'étant.

Or c'est justement de là que part le dernier Heidegger : la détermination de l'étant, qui constitue sa vérité par rapport à l'être, a depuis toujours précédé, mais aussi entravé, la position de la question du sens de l'être. De fait, Heidegger comprend l'histoire de la métaphysique comme un oubli croissant de la question de l'être. L'être-découvert de l'étant, le se-montrer de l'*eidos* dans son contour immuable, a depuis toujours laissé derrière lui la question du sens de l'être. Ce qui se montre comme *eidos*, c'est-à-dire comme détermination immuable de telle ou telle essence, comprend implicitement l'« être » comme présence constante. Et cela détermine jusqu'au sens du dévoilement lui-même, c'est-à-dire de la vérité, imposant à toute affirmation sur l'essence de l'étant la norme de la rectitude ou de la fausseté. La proposition « Théétète vole » est fausse parce que les hommes ne peuvent pas voler. Par sa transformation de la doctrine éléatique de l'être en une

dialectique de l'être et du non-être, Platon jette donc les fondements d'une conception du « savoir » qui repose sur le *logos*, lequel exprime par une proposition l'étantité de l'étant, ou son essence, préparant par là l'interrogation de la doctrine du *ti en einai* [la quiddité] qui constituera le noyau de la métaphysique d'Aristote. C'est dans cette mesure que commence avec Platon la dissimulation de la question de l'être. En conséquence, tous les motifs critiques qu'Aristote fait valoir contre la théorie platonicienne des idées ne changent absolument rien au fait que la science de l'être qu'il recherche se maintient au sein de cette décision préliminaire [en faveur de l'*eidōs*], sans la mettre en question.

Il n'est pas question de reprendre ici la question du développement de la philosophie moderne auquel le retour critique de Heidegger à la métaphysique grecque se veut la réponse. Qu'il suffise de rappeler avec quelle insistance Heidegger a lui-même formulé la tâche d'une destruction des concepts fondamentaux de la modernité, tout particulièrement ceux de « subjectivité » et de « conscience ». Il est clair, en tout cas, que la manière impressionnante dont Husserl avait cherché, en des variations infatigables, à présenter la constitution de la conscience de soi comme conscience du temps avait aussi motivé de façon antithétique l'approche heideggérienne du *Dasein* à partir de sa structure temporelle - non sans que sa familiarité avec l'héritage grec de la philosophie ne l'ait aidé à prendre ses distances avec la définition néo-kantienne et idéaliste du programme phénoménologique chez Husserl. Ce serait, en tout cas, une grossière simplification que de voir dans la mise en évidence de l'histoire et de l'historicité chez Heidegger un simple déplacement thématique qui l'éloignerait de la pensée de Husserl. Ce qui nous interdit de contester l'engagement de Husserl sur la question de l'histoire et de l'historicité, c'est non seulement l'explication polémique de Husserl avec Dilthey dans l'essai paru dans la revue *Logos*, mais surtout le deuxième tome des *Ideen*, qui n'était pas alors paru, mais que Heidegger connaissait bien sûr depuis longtemps. On comprend alors un peu pourquoi à l'époque, Oskar Becker, dans le recueil d'hommages à Husserl paru en 1928, a pu tenter, assez malheureusement, de caser *Être et temps* dans le cadre de la phénoménologie husserlienne. Il ne fait aucun doute que Husserl savait aussi très bien que l'on ne pouvait contenir le « danger mortel » du scepticisme, qu'il apercevait dans le relativisme historique, qu'en tirant au clair la constitution de la condition historique de la communauté humaine.

Il n'en demeure pas moins que ce n'était pas seulement une fondation plus profonde des assises de la phénoménologie transcendantale que proposait *Être et temps*, car ce qui s'y préparait, c'était en même temps un virage radical qui allait conduire à l'effondrement de la conception même d'une

constitution de toutes les validités pensables au sein de l'*ego* transcendantal, et surtout à celle d'une autoconstitution de l'*ego*. En analysant la temporalité du flux de la conscience, Husserl avait aperçu dans l'automanifestation de ce flux ou dans la « présence originaire » le fondement ultime au sein de l'*ego* auquel on puisse descendre. La structure itérative qui se révélait dans l'autoconstitution du Moi ne représentait pas du tout pour lui une aporie, mais, bien au contraire, une description positive. Seulement, cela voulait dire qu'il ne dépassait pas, en définitive, l'idéal hégélien d'une totale transparence à soi, propre au savoir absolu.

À cet idéal, Heidegger n'opposait pas seulement l'immémorial de l'existence, comme cela avait déjà été fait de diverses manières par les jeunes hégéliens et par Kierkegaard dans leur opposition à Hegel. Ce n'est pas là que réside la véritable nouveauté de son approche. Sinon, il resterait prisonnier de la dépendance dialectique qui est caractéristique de tout anti-hégélianisme hégélianisant. Il est tout de même curieux qu'Adorno, dans sa *Dialectique négative*, ne se soit jamais rendu compte de ce qui le rapproche de Heidegger dès lors que l'on considère Heidegger dans la perspective de sa propre critique de Hegel. En réalité, Heidegger se présentait comme un élève de la pensée grecque la plus ancienne, dont l'interlocuteur était le problème de la facticité, comprise en un sens plus radical et plus originaire. En interrogeant le dévoilement de l'étant, sa présence et sa prise en garde dans la pensée et dans l'énoncé, la première métaphysique du *logos* plongeait dans une ombre profonde, et durable, toute la dimension de la temporalité et de l'historicité de l'être.

C'est alors que Heidegger s'est mis à s'interroger en amont de cette première métaphysique afin d'ouvrir une dimension qui ne comprendrait plus l'historicité, comme ce fut le cas pour l'historicisme, comme une condition limitative de la vérité et de l'objectivité de la connaissance. Mais on ne peut pas non plus comprendre l'analyse existentielle de Heidegger comme le coup de force qui tenterait de supprimer le problème du relativisme historicisme en le radicalisant. Il m'apparaît révélateur, à cet égard, que le dernier Heidegger, dans sa relecture de son propre parcours (notamment dans « Mon chemin vers la phénoménologie »), ne prenne plus très au sérieux le problème de l'historicisme. C'est que l'historicité désigne d'abord et avant tout la constitution ontologique qui est celle du « déploiement » du *Dasein* entre le projet et la jectité, l'éclaircie et le retrait de l'être, concernant dès lors une région qui précède toute question sur l'étant. Cette dimension de la question de l'être, on ne peut la reconnaître, avec Heidegger, qu'à partir de ses commencements, dans la parole énigmatique d'Anaximandre, dans le singulier monumental de la « vérité » parménidienne et dans « l'Un, seul sage »

d'Héraclite. On peut aussi se demander, cette fois contre Heidegger, si les fondateurs de la pensée métaphysique eux-mêmes n'en ont pas aussi été les témoins : est-ce que le *logos* de la dialectique platonicienne ou l'analyse aristotélicienne du *noûs*, qui saisit l'essence et qui la détermine dans ce qu'elle est, ne rendent pas aussi visible la région dans laquelle tout questionnement et tout discours trouvent leur espace? La question de la première métaphysique en direction de l'essence de l'étant déforme-t-elle vraiment la question de l'être de manière aussi totale que le font sans aucun doute les modes de discours formés dans les sciences et qui font de la logique leur objet d'étude?

On sait que Heidegger a vu dans la doctrine platonicienne de l'*eidōs* le premier pas dans la mutation de la vérité qui a conduit du dévoilement à l'adéquation et à la rectitude de l'énoncé. Heidegger a plus tard lui-même reconnu que cela était plutôt unilatéral. Mais cette autocritique voulait seulement dire que ce n'est pas seulement avec Platon qu'avait commencé cette conception de l'*aletheia*, mais « que dès le départ, c'est exclusivement comme *orthotēs*, comme rectitude de la représentation et du dire qu'elle a été éprouvée »⁵³. Pour ma part, j'aimerais plutôt poser la question contraire, celle de savoir si Platon lui-même - et depuis le début, donc pas seulement en raison des complications et des difficultés internes de son hypothèse des idées - n'a pas lui-même tenté de penser en amont de cette hypothèse, et s'il n'a pas tenté de penser, à tout le moins dans l'idée du Bien, l'espace qui serait celui du dévoilement. Quelques indices me paraissent en témoigner.

Chose certaine, il faut alors cesser de lire les écrits de Platon à travers le prisme de la critique aristotélicienne de Platon. L'intention de cette critique est, en effet, de s'opposer au *chorismos* [à la séparation] des idées, un aspect sur lequel Aristote revient constamment et qu'il a érigé en critère de démarcation entre Platon et la question de Socrate à propos de la définition (*Mét.* M, 4). Seulement, la difficulté de cette thèse d'Aristote, déjà soulevée par Hegel et le néo-kantisme de Marbourg, est que, dans ses derniers dialogues dialectiques, Platon a lui-même traité de manière radicale de ce *chorismos* et qu'il l'a expressément rejeté. C'est d'ailleurs ce qui fait toute la profondeur de la dialectique, cette aspiration à sortir du dilemme du *chorismos* et de la participation en atténuant l'importance de l'écart entre le participant et ce à quoi il participe.

On se rend aisément compte qu'il ne s'agit pas d'une modification tardive de la pensée platonicienne si l'on porte attention au rôle exceptionnel que joue depuis le début l'idée du Bien dans les écrits de Platon. C'est que l'idée du Bien ne cadre pas non plus très bien avec le schème de la critique aristotélicienne du *chorismos*. On pourrait d'ailleurs montrer que cette critique de l'idée du Bien, Aristote ne la situe que de manière très hésitante et

circonspecte dans le cadre de sa critique plus générale de la théorie des idées : en effet, la critique véritable de l'idée du Bien s'effectue au nom de considérations pratiques. Mais son propre problème théorique, et jusqu'à la fin, tient au fait que ce ne sont pas des ambiguïtés purement accidentelles qui permettent de dire des choses les plus différentes qu'elles sont « bonnes », mais qu'il y a derrière cette question le grand problème aristotélicien de l'*analogia entis*. Mais interrogeons Platon lui-même.

La question du Bien lui-même apparaît tout d'abord constamment comme l'instance négative qui vient mettre en échec l'intelligence de l'*arètè* [vertu, excellence] prônée par les interlocuteurs de Socrate. La conception du savoir qui prend comme norme le savoir de l'artisan, et qui a trait à la maîtrise d'une situation, s'avère inapplicable lorsqu'il s'agit de l'idée du Bien. Ce n'est manifestement pas par simple artifice littéraire si les explications de Platon à propos du Bien aiment à se réfugier d'une manière toute particulière dans un au-delà insaisissable. Dans la *République*, la position privilégiée de l'idée du Bien en regard de toutes les conceptions plus substantielles de l'*arètè* se trouve soulignée très nettement. Il n'y sera d'ailleurs question du Bien que par l'intermédiaire d'une analogie sensible, celle du soleil. Il faut sans doute reconnaître une importance de premier plan au fait que le soleil apparaisse ici comme dispensateur de lumière et que ce soit la lumière qui rende le monde visible pour celui qui le perçoit. Il est significatif qu'à l'instar du soleil, l'idée du Bien - suivant l'analogie qui sera fréquemment utilisée - reluise aussi en toutes choses. Dans le contexte de la *République*, cela veut dire que c'est l'Un, qu'est le Bien, qui se trouve au fondement de la constitution ordonnée de l'âme comme de l'État - et au fondement du monde selon le *Timée* -, tout comme le soleil se trouve au fondement de la lumière qui unit tout. Il s'agit davantage de ce qui confère de l'unité que du fait qu'il s'agit de l'Un lui-même. Car cela se trouve au-delà de l'être.

Or il ne fait assurément aucun doute que cet au-delà de l'être ne doit pas être pensé à la manière du néo-platonisme comme l'origine d'un drame cosmique ou comme le terme de l'extase ou de l'union mystique. Il est plus juste de dire, comme le montre le *Philèbe*, que cet Un, qu'est le Bien, ne peut pas du tout être cerné dans une unité, mais seulement dans la triade de la mesure, de l'adéquation et de la vérité, qui caractérise plus proprement encore l'essence du Beau. Le Bien « est »-il quelque part, sinon dans la figure du Beau? Et cela ne veut-il pas dire qu'il n'est pas pensé comme un étant, mais comme le dévoilement de l'émergence dans la sphère de la visibilité (*to ekphanestaton*, *Phèdre* 250 d)?

Même la présentation aristotélicienne de Platon tient indirectement compte de cette position privilégiée du Bien. On a déjà souligné que dans la

cadre de sa philosophie pratique, Aristote contestait toute pertinence à l'idée du Bien, mais qu'il conduisait par ailleurs sa critique de la théorie des idées sans prendre en considération l'idée du Bien. Seulement, il n'en associe pas moins de manière si étroite le problème théorique de l'unité du Bien à celui de l'unité de l'être que l'on peut à bon droit dissocier tout à fait les voies qu'il privilégie, celles de l'analogie et de l'attribution, de la perspective qu'il adopte face à la théorie platonicienne des idées. Aristote nous montre lui-même qu'il savait très bien faire la distinction entre l'hypothèse générale des idées et les incompatibilités logiques et ontologiques qu'il avait mises en lumière, d'une part, et les raisons qui conduisent à cette hypothèse, d'autre part, et qui sont l'objet du sixième chapitre de la *Métaphysique*. En termes aristotéliens, le Bien - tout comme l'être - n'est pas une idée comme les autres, mais quelque chose de premier, une *archè*, même si l'on ne voit pas très bien si « le Bien lui-même » est l'Un qui, en s'associant à la dualité, se trouve au fondement de toutes les déterminations des idées, ou s'il ne s'agit pas plutôt de l'Un qui serait encore antérieur à cette dualité de l'Un et de la diversité indéterminée. Une chose est certaine : de même que l'Un n'est pas un nombre, de même l'idée du Bien n'est pas une idée au même titre que les autres idées dont Aristote a critiqué l'hypothèse puisqu'il s'agirait d'un dédoublement inutile du monde.

Or, par la suite, il ne sera plus question de l'idée du Bien quand la discussion roulera sur la question centrale de la dialectique platonicienne, c'est-à-dire le *logos ousias* [la « définition de l'essence ou de la substance »]. Cela est même vrai du *Philèbe*, qui porte pourtant exclusivement sur la question du Bien. Certes, il n'y est question que du Bien de la vie humaine, mais de manière telle qu'il ne peut pas ne pas discuter de la norme du Bien qui se détermine selon la figure du Beau. Néanmoins, la discussion fondamentale des quatre grands genres s'effectue sans reconnaître de distinction particulière à l'idée du Bien. Et selon toute apparence, le *Sophiste* et le *Parménide* semblent même avoir dépassé la soi-disant théorie des idées lorsqu'ils traitent de la dialectique, tant et si bien que l'on a même vu dans ces dialogues une prise de distance avec la théorie des idées. Il est clair, en tout cas, que la doctrine du *logos* de l'être qui se trouve développée dans ces dialogues dialectiques n'est pas plus touchée par la critique aristotélienne du *chorismos* que ne l'était l'idée du Bien. Le « platonisme dogmatique » auquel s'en prend la critique d'Aristote ne trouve ici aucun point d'appui. Bien au contraire. Et ce n'est pas seulement parce que l'on a vu depuis longtemps (P. Natorp, N. Hartmann, J. Stenzel) dans la conception de la *dihairesis* [l'art de la division et de l'analyse conceptuelle], que Platon présente comme sa propre méthode dialectique dans ces dialogues, une solution heureuse au problème de

la *methexis* [participation], qui prive la critique aristotélicienne de tout fondement. Il est infiniment plus essentiel de voir que la fondation de la possibilité de la dialectique comprise comme *dihairesis* ne peut pas être, à son tour, comprise à l'aide de la seule méthode de la *dihairesis*. La doctrine des genres suprêmes veut, en effet, faire comprendre comment la division et la vue d'ensemble de ce qui va ensemble sont possibles. C'est, de toute évidence, ce qui est présupposé dans tout discours sur l'un ou le multiple. Quel que soit le niveau où le problème se trouve posé, la participation du multiple à l'un, qui implique à la fois une séparation (*chorismos*) et un dépassement de la séparation (par la dialectique), trouve son fondement dans l'être lui-même, à savoir dans le fait qu'il est à la fois être et non-être.

C'est dans ce contexte qu'apparaît alors la question du *pseudos* [fausseté], qui joue un rôle qui ne cesse de désarçonner. On a beau prétendre le comprendre à peu près en se disant que si penser consiste à diviser, il est bien possible que l'on puisse aussi mal diviser : pour reprendre l'image de Platon, il est bien possible de mal sectionner les membres de l'animal sacrifié, démontrant par là que l'on ne maîtrise pas vraiment la dialectique et que l'on cède à la confusion du *logos*, à la manière des sophistes. Mais on ne comprend toujours pas pourquoi une telle confusion est possible si l'être de l'*eidōs* est compris comme *parousia*, c'est-à-dire comme pure présence. Dans le *Théétète*, la question du *pseudos* se complique d'ailleurs d'une manière incurable. Ni la comparaison avec la tablette de cire, ni celle avec le colombier ne permettent ici d'avancer ne serait-ce que d'un seul pas. Mais qu'est-ce que cela peut bien être que cette « présence » du faux qui est visée dans le cas du *pseudos*? Qu'est-ce qui est là quand une proposition est fautive? Une colombe de l'erreur?

On peut dire que le *Sophiste* tente bel et bien de proposer une solution positive à ce problème en montrant que le non-être « est » et qu'il est indissolublement lié à l'être, comme la différence se trouve liée à l'identité. Seulement, si le non-être ne signifie rien d'autre que la différence, laquelle se trouve, au même titre que l'identité, au fondement de tout discours qui effectue des divisions, alors on comprend comment le discours vrai est possible, mais on ne comprend pas comment peuvent l'être, à leur tour, le *pseudos*, la fausseté et l'illusion. La présence du différent et de l'identique est loin d'expliquer le fait que quelque chose puisse se présenter comme ce qu'il n'est pas, elle explique seulement que quelque chose soit ce qu'il est, c'est-à-dire ceci et rien d'autre. Il ne suffit pas de critiquer la conception éléatique de l'être pour supprimer sa prémisse, qui consiste à penser l'être comme présence dans le *logos*. Même si la différence est une espèce de visibilité, un *eidōs* du non-être, la question du *pseudos* demeure énigmatique. Dans la mesure où

l'existence du non-être se rend manifeste comme l'*eidos* de la différence, ce qui se dissimule encore plus, c'est justement le non-être qui est celui du *pseudos*.

À la limite, on peut suivre Platon en reconnaissant une limite de principe à la manifestation du non-être. Dans la mesure où la différence n'apparaît toujours que lorsqu'elle se trouve enlacée à l'identité, c'est-à-dire que c'est à chaque fois l'identification de quelque chose qui permet de faire apparaître le non-être de tout le reste, nous sommes condamnés, en tant qu'êtres pensants, à un discours infini. S'il en est ainsi, ce n'est pas seulement parce que la division doit alors s'abandonner à une régression infinie, c'est surtout parce qu'en toute division particulière, du fait qu'on y trouve de l'identité, il y a en même temps une indétermination infinie, que les Pythagoriciens appelaient l'*apeiron* : c'est que tout le reste se trouve ici impliqué. Il y aura dès lors en toute « présence » du non-être. Le *Sophiste* (258 e) exprimera ceci en allant jusqu'à dire que le non-être consiste en un contrepoint à l'être. Désignant la nature de l'autre ou de l'altérité, il se trouve à chaque fois donné en partage à la relation réciproque des étants les uns avec les autres. Ce n'est que dans ce partage qu'on le rencontre et ce n'est qu'ainsi qu'il est non-être. Il semble insensé de penser que la totalité des différences puisse jamais « exister » - et qu'il puisse dès lors y avoir une présence totale du non-être. Le non-être de l'altérité est alors plus qu'une simple différence, il s'agit vraiment d'un non-être de l'être. À mes yeux, c'est à ce non-être fondamental dans l'être que Platon pensait quand il a mis à côté de l'Un déterminant [le principe de] la dualité indéterminée, comme il l'a fait, semble-t-il, dans son cours « Sur le Bien ». C'est que la simple reconnaissance du non-être comme altérité ou différence finirait par banaliser le néant qui se manifeste dans l'erreur, en sorte que se trouverait alors perpétuée la dissimulation qui a commencé avec la suppression élatique du néant. On pensera aussi à la manière dont l'identité et la différence agissent comme des facteurs cosmologiques dans la construction du monde du *Timée*, constituant le savoir et la *doxa*, mais cela ne concerne bien sûr que l'*alèthès doxa* [l'opinion vraie]. Une fondation cosmologique pour la *pseudès doxa* [l'opinion fautive] fait défaut.

C'est ici que l'on atteint assurément le point où Heidegger a aperçu la limite de la conception métaphysique de l'*aletheia* et, partant, le début de la dissimulation de la question de l'être.

Seulement, on peut aussi faire la constatation inverse : s'il est vrai que la pensée platonicienne n'a jamais vraiment résolu la question du *pseudos* et qu'il faut se résigner à en prendre conscience, on se trouve alors renvoyés à une dimension où le non-être ne désigne plus seulement la simple différence et

l'être la simple identité, mais où s'ouvre l'Un, plus originel, qui précède cette distinction et qui la rend en même temps possible. Le caractère majestueusement unilatéral du Poème de Parménide et son insistance sur l'être dans lequel il n'y a aucun non-être avait, pour sa part, rendu visible l'abîme du non-être. La reconnaissance platonicienne du non-être dans l'être banalise peut-être le non-être en en faisant l'autre de l'être, mais, même de cette manière, le néant du non-être se trouve encore indirectement porté à la conscience. La suppression du non-être par le biais de son interprétation comme différence se retrouve dans le cadre d'un dialogue qui exige expressément la reconnaissance et l'approfondissement ontologique du néant du non-être. Ce n'est qu'alors que l'on sait ce qu'est un sophiste, c'est-à-dire quand il ne s'agit pas seulement de comprendre la différence, mais aussi l'« illusion ». L'illusion n'est pas seulement la différence par rapport à l'être, mais son « apparence ». À mes yeux, il est indéniable que Platon était conscient de la problématique ontologique plus profonde qui se trouve ici et à laquelle se trouve associée la possibilité de la « sophistique ». Ni la différence, ni l'erreur dans la division, ni la confusion volontaire, ni même la fausse déclaration du menteur ne suffisent pour expliquer le phénomène de la sophistique, que Platon cherche à tirer au clair. La meilleure analogie pour comprendre le sophiste est peut-être celle de l'escroc, celle d'un homme mensonger de part en part, dépourvu de tout sens de la vérité. Ce n'est pas à la légère que le dialogue platonicien range le sophiste dans la classe des imitateurs ignorants. Mais même cela n'est pas encore assez clair. Seule la dernière distinction fait apparaître toute la force du néant, à savoir la distinction qui sera ensuite faite au sein des imitateurs ignorants entre ceux qui prétendent savoir, mais sans savoir vraiment, et ceux qui sont secrètement au fait de leur propre ignorance, mais qui la dissimulent, parce qu'ils craignent pour leur propre supériorité et qui se cachent alors sous le charme trompeur du discours. Mais une autre distinction sera encore faite. C'est que ce [dernier] type de discours connaît deux formes, qui ont toutes deux quelque chose d'inquiétant parce que l'orateur sent alors son propre néant [sa propre nullité]. Platon les appelle les « imitateurs qui se dissimulent eux-mêmes ». Il y a, d'un côté, le démagogue qui vit des applaudissements (c'est ainsi que dans le *Gorgias*, l'art de l'éloquence sera présenté comme un art de la flatterie), et, de l'autre, le sophiste qui veut avoir le dernier mot et sortir victorieux de la discussion et de l'argumentation. Les deux ne sont pas des menteurs, mais des figures vides du discours.

Ce n'est que par ce détour que la reconnaissance du non-être par l'« Étranger » renvoie, en définitive, à l'illusion et à au néant [nullité] de la sophistique elle-même. Mais, en filigrane, on sent bien que le *pseudos* ne

connote pas seulement l'erreur, mais qu'il fait apparaître tout le danger de l'illusion. Or, dans la théorie aristotélicienne de l'*aletheia* et du *pseudos*, telle qu'on la trouve au Livre IX de la *Métaphysique* (chapitre 10) et ailleurs, on n'en trouvera cependant plus aucune trace.

Il faut sans doute remonter derrière Parménide ou encore dépasser Hegel et regarder plus avant si l'on veut penser le fait que le néant de l'illusion appartient à l'être lui-même, au lieu d'y voir un simple égarement, attribuable à une erreur que l'on pourrait contenir. C'est Heidegger qui a tenté ce pas qui prend du recul (*Schritt zurück*). Par là, il a aussi fait un pas en avant qui a permis de faire apparaître la limite de la pensée grecque de l'*aletheia*, mais aussi sa force formatrice pour la civilisation mondiale des Temps modernes. C'est une limite que la pensée ne saurait ignorer.

9. La vérité de l'œuvre d'art (1960)

Si l'on porte son regard sur le temps qui s'est déroulé entre les deux guerres mondiales, on se rend compte que ce moment de répit dans les événements tumultueux de notre siècle fut une époque d'une extraordinaire fécondité spirituelle. Avant la grande catastrophe de la Première guerre mondiale, on pouvait peut-être sentir, ici ou là, les signes avant-coureurs de ce qui allait venir, notamment dans la peinture et l'architecture. Mais la conscience générale ne s'est vraiment transformée qu'à la suite de la secousse profonde qu'avaient signifié les guerres de tranchée pour la conscience culturelle et la foi au progrès de l'époque libérale. Dans la philosophie de l'époque, cette transformation générale de la conscience s'est traduite par la perte de crédibilité soudaine dont a été victime la philosophie qui était dominante depuis la seconde moitié du XIX^e siècle et qui était née d'un renouvellement de l'idéalisme critique de Kant. Ce que Paul Ernst avait alors appelé, dans le titre d'un livre à succès, « L'effondrement de l'idéalisme allemand », venait d'être situé dans l'horizon de l'histoire du monde dans le livre d'Oswald Spengler sur « Le déclin de l'Occident ». Les forces qui ont conduit à cette critique du néo-kantisme dominant avaient connu deux grands précurseurs : la critique que Friedrich Nietzsche avait faite du platonisme et du christianisme, puis l'attaque brillante de Soeren Kierkegaard contre la philosophie de la réflexion de l'idéalisme spéculatif. Deux mots d'ordre nouveaux se trouvaient opposés à la conscience méthodique du néo-kantisme : celui de l'irrationalité de la *vie*, et plus particulièrement de la vie historique, mot d'ordre inspiré par Nietzsche et Bergson, mais aussi par Wilhelm Dilthey, le grand historien de la philosophie; et celui de l'*existence* qui résonnait dans les œuvres de Kierkegaard, le grand philosophe danois de la première moitié du XIX^e siècle, mais dont l'influence en Allemagne venait tout juste de commencer à se faire sentir grâce aux traductions parues chez l'éditeur Diederich. De même que Kierkegaard avait critiqué Hegel comme le philosophe de la réflexion qui aurait oublié l'existence, de même on critiquait maintenant la tranquille suffisance de la conscience méthodique du méthodologisme néo-kantien qui avait mis la philosophie au service de la fondation de la connaissance scientifique. Et de même que Kierkegaard s'était présenté comme un penseur chrétien dans son opposition à la philosophie de l'idéalisme, de même c'était, cette fois, l'autocritique radicale de ce que l'on appelait la théologie dialectique qui avait ouvert cette nouvelle époque.

Parmi ceux qui ont donné une expression à cette critique générale de la piété culturelle libérale et de la philosophie universitaire dominante, il y avait le génie révolutionnaire de Martin Heidegger. La manière dont il se présentait

comme jeune professeur à l'Université de Fribourg avait fait époque dans les premières années de l'après-guerre. À elle seule, la langue inhabituelle, forte et puissante qui était la sienne dans ses cours de Fribourg révélait déjà qu'une force philosophique originelle était en train de naître. Son chef-d'œuvre *Être et temps* est né des contacts féconds et passionnés qu'il a eus avec la théologie protestante de son temps, à la suite de sa nomination à Marbourg en 1923. Parue en 1927, l'œuvre communiqua aussitôt à de vastes cercles de l'opinion publique quelque chose du nouvel esprit qui s'était emparé de la philosophie à la suite des secousses de la Première guerre mondiale. Ce nouvel esprit philosophique qui agitait les esprits était alors qualifié de « philosophie de l'existence ». Il était dominé par des affects critiques, des affects de protestation émotive dirigés contre la tranquille assurance du monde des aînés fondé sur l'éducation par la culture, contre le nivellement de toutes les formes de vie individuelle dans la société industrielle de plus en plus fortement homogène, contre le caractère manipulateur de sa politique de l'information et de sa formation de l'opinion, affects que le lecteur de l'époque ressentait avec véhémence dans le premier ouvrage systématique de Heidegger. Au « on », au bavardage, à la curiosité compris comme autant de formes déchues de l'inauthenticité, Heidegger opposait l'idée d'une authenticité du *Dasein*, qui est conscient de sa finitude et qui l'assume résolument. La gravité existentielle avec laquelle l'énigme la plus ancienne de l'humanité, celle de la mort, se trouvait mise au centre de la réflexion philosophique et la puissance avec laquelle l'appel au « choix » authentique de son existence frappait de néant les mondes illusoires de la formation et de la culture étaient comme une irruption dans la paix bien conservée du milieu universitaire. Pourtant, sa voix n'était pas celle d'un excentrique ou d'un *outsider* du monde universitaire, ni celle d'une existence d'exception et téméraire, dans le style de Nietzsche ou de Kierkegaard, mais celle d'un élève de l'école philosophique la plus consciencieuse, la plus scrupuleuse qu'il y avait alors à l'université allemande, celle d'un élève de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, dont l'objectif le plus constant était celui de fonder la philosophie comme science rigoureuse. Le nouveau jet de Heidegger se situait donc aussi sous le mot d'ordre phénoménologique d'un « retour aux choses elles-mêmes ».

Seulement, cette « chose » était la question la plus cachée, la question que la philosophie avait le plus oubliée comme question : qu'est-ce que l'être ? C'est pour apprendre à poser cette question que Heidegger a emprunté le chemin qui consistait à déterminer en lui-même et de manière positive l'être du *Dasein* humain, au lieu de le comprendre comme quelque chose de seulement fini du point de vue d'un étant infini et permanent, comme l'avait fait la métaphysique antérieure. La priorité ontologique que détenait l'être du *Dasein*

humain pour Heidegger a fait de sa philosophie une « ontologie fondamentale ». Les caractéristiques ontologiques du *Dasein* humain et fini, Heidegger les a appelées des caractéristiques de l'existence, des « existentiels », concepts fondamentaux qu'il a opposés avec une détermination méthodique à ceux de la métaphysique antérieure qui n'auraient été que des catégories de l'étant-subsistant. C'est que, en relançant la question très ancienne de l'être, Heidegger ne voulait pas perdre de vue le fait que le *Dasein* humain n'a pas son être véritable dans une subsistance constatable, mais qu'il ne se déploie que dans la mobilité du souci, dans le souci de son être qui fait en sorte qu'il est en même temps son propre avenir. Ce qui caractérise le *Dasein* humain, c'est le fait qu'il se comprend lui-même en vue de son être. C'est en raison de la finitude et de la temporalité du *Dasein* humain, qui ne laisse aucun répit à la question du sens de son être, que la question du sens de l'être s'est posée pour lui dans l'horizon du temps. Ce que la science, sur la base de ses contrôles et de ses instruments de mesure, tient pour réel, mais aussi l'éternel qui se trouve au-delà de toute humanité, tout cela doit dorénavant être compris à partir du centre que représente la certitude de soi de la temporalité humaine. Voilà en quoi consistait le nouveau point de départ de Heidegger. Mais son but, qui était de comprendre l'être comme temps, demeura si voilé que son livre *Être et temps* fut d'abord considéré comme une phénoménologie herméneutique, puisque la compréhension de soi représentait le véritable fondement de ce questionnement. Vue depuis ce fondement, la compréhension de l'être de la métaphysique traditionnelle ne pouvait apparaître que comme une forme déchue de la compréhension originaire de l'être mise en oeuvre par le *Dasein* humain. Or l'être ne se réduit pas simplement à la pure présence ou à la subsistance. Ce qui « est » à proprement parler, c'est le *Dasein* historique et fini. C'est dans son projet de monde que l'étant-disponible trouvera aussitôt sa place, et ce n'est qu'en dernier lieu qu'il sera question de ce qui n'est que subsistant.

Mais si l'on part du phénomène de la compréhension de soi, il y a une diversité de formes d'être qui ne trouvent aucune place, des formes d'être qui ne sont ni historiques, ni simplement subsistantes. On pense, par exemple, à l'intemporalité des faits mathématiques, lesquels ne sont pas simplement quelque chose de subsistant et de constatable, ou à l'intemporalité de la nature dont le cycle se répète sans cesse, qui nous pénètre aussi nous-même et qui nous détermine jusque dans l'inconscient, on pensera, enfin, à l'intemporalité de l'arc-en-ciel de l'art dont la voûte surplombe toutes les distances historiques. Toutes ces formes d'intemporalité semblent fixer des limites à la possibilité de l'interprétation herméneutique ouverte par le nouveau point de départ de Heidegger. L'inconscient, le nombre, le rêve, le règne de la nature,

la merveille de l'art, tout cela semblait ne se trouver qu'en marge du *Dasein* qui se connaît historiquement et qui se comprend en vue de lui-même, comme si ces dimensions ne pouvaient être saisies qu'à l'aide de concepts-limite⁵⁴.

Ce fut donc une surprise lorsque Heidegger traita de l'origine de l'œuvre d'art dans ses conférences de 1936. Même si ce travail ne devint largement accessible qu'en 1950, lorsqu'il forma la première partie du recueil *Holzwege (Chemins qui ne mènent nulle part)*, son influence avait commencé beaucoup plus tôt. C'est que depuis très longtemps déjà, les cours et les conférences de Heidegger suscitaient partout le plus grand intérêt et étaient très largement diffusés par le biais de copies ou de témoignages, où il faisait l'objet de ce bavardage qu'il avait lui-même caricaturé de façon aussi caustique. De fait, les conférences sur l'origine de l'œuvre d'art firent sensation en philosophie. Et ce n'était pas seulement parce que l'art se trouvait enfin intégré à l'approche herméneutique qui parlait de la compréhension de soi du *Dasein* dans son historicité, ni même parce que l'art se trouvait compris dans ces conférences - comme dans la foi poétique de Hölderlin ou George - comme l'acte de fondation des grands mondes historiques. La réelle sensation de la nouvelle tentative de pensée de Heidegger tenait plutôt à la conceptualité inouïe et surprenante qui osait s'élever autour de ce thème. Il y était, en effet, question du « monde » et de la « terre ». Évidemment, le *monde* était depuis longtemps l'un des principaux concepts herméneutiques de Heidegger. Désignant la totalité de renvois du projet du *Dasein*, le monde constituait l'horizon qui précédait tous les projets qui relèvent du souci du *Dasein* humain. Heidegger a lui-même présenté une esquisse de l'histoire de ce concept de monde⁵⁵, où il a bien distingué, en le justifiant historiquement, le sens néo-testamentaire et anthropologique de ce concept, au sens où il l'employait lui-même, du concept de monde qui sert à désigner la totalité de l'étant-subsistant. Or ce qu'il y avait de surprenant dans les conférences sur l'origine de l'œuvre d'art, c'est que ce concept de monde recevait cette fois un contraire, le concept de *terre*. Alors que le concept de monde compris comme la totalité au sein de laquelle s'accomplit l'interprétation humaine, pouvait faire l'objet d'une illustration immédiate en partant de la compréhension de soi du *Dasein* humain, le concept de *terre* résonnait comme une tonalité

⁵⁴ C'est surtout Oskar Becker, l'élève de Husserl et de Heidegger, qui s'est appuyé sur ces phénomènes pour mettre en doute l'universalité de l'historicité. Cf. son livre *Dasein und Dawesen*, Neske, Pfullingen, 1963.

⁵⁵ [Dans *De l'essence du fondement* (1929), trad. par H. Corbin, dans *Questions I*, Gallimard, 1968, 85-158].

mythique et gnostique, qui n'avait, à la limite, droit de cité que dans le monde de la poésie. De toute évidence, c'est à la poésie de Hölderlin, à laquelle Heidegger s'est alors consacré avec une intense passion, qu'il avait emprunté ce concept de terre pour l'intégrer à sa propre philosophie. Mais de quel droit? Comment le *Dasein* qui se comprend en vue de son être, c'est-à-dire l'être-dans-le-monde qui constitue le nouveau point de départ radical de tout questionnement transcendantal, peut-il entretenir une relation ontologique avec quelque chose de tel que la « terre »?

Il est clair que le nouveau point de départ de Heidegger dans *Être et temps* n'était pas une simple reprise de la métaphysique de l'esprit développée par l'idéalisme allemand. La compréhension du *Dasein* qui se comprend en vue de son être n'était pas le savoir de soi de l'esprit absolu de Hegel. Il ne s'agit pas d'un libre projet de soi, mais d'une compréhension de soi qui sait très bien qu'elle n'est pas maîtresse d'elle-même et de son propre *Dasein*, étant donné qu'elle se trouve au milieu de l'étant et qu'elle doit s'assumer telle qu'elle se trouve. Il s'agit d'un projet jeté. L'une des analyses phénoménologiques les plus brillantes d'*Être et temps* était d'ailleurs celle où Heidegger analysait, sous l'appellation de « sentiment de la situation » (*Befindlichkeit*), l'expérience-limite de l'existence qui consiste à se trouver au milieu de l'étant et où c'est au sentiment de la situation, à la passion (*Stimmung*), qu'il attribuait l'ouverture authentique de l'être-dans-le-monde⁵⁶. Mais le caractère pré-donné de ce sentiment de la situation représentait manifestement la limite extrême de ce que la compréhension historique que le *Dasein* a de lui-même pouvait espérer pénétrer. Seulement, il n'y a aucun chemin qui conduise de ce concept-limite herméneutique du sentiment de la situation et de la passion à un concept comme celui de la « terre ». En quoi consiste la légitimité de ce concept? Comment peut-il être vérifié? Or, la grande découverte que rend possible l'essai de Heidegger sur l'origine de l'œuvre d'art est bien que la « terre » incarne une détermination ontologique nécessaire de l'œuvre d'art.

Si l'on veut comprendre la signification principielle de la question de l'essence de l'œuvre d'art et en quoi elle se rattache aux questions

⁵⁶ [Note du trad. Les traductions de *Befindlichkeit* et de *Stimmung* posent de grands problèmes aux traducteurs français, qui ont souvent eu recours à des néologismes. Si nous retenons *ici* la traduction de *Befindlichkeit* par « sentiment de la situation », proposée par Boehm et de Waelhens, c'est parce que Gadamer insiste dans ce contexte sur le « sentiment de se retrouver au milieu de l'étant », le « *sich befinden* » qui a donné naissance au terme de Heidegger. Quant à la traduction de *Stimmung* par « passion », elle peut s'inspirer directement de Heidegger lui-même, qui dit vouloir prolonger, avec son analyse des *Stimmungen*, la doctrine aristotélicienne des passions].

fondamentales de la philosophie, il faut bien prendre conscience des préjugés que recèle l'idée même d'une esthétique philosophique. On sait que l'esthétique est la plus récente des disciplines philosophiques. Ce n'est, en effet, qu'au XVIII^e siècle, et afin d'imposer une limite au rationalisme des Lumières, qu'a été reconnu le droit autonome de la connaissance sensible et, partant, l'indépendance relative du jugement de goût par rapport à l'entendement et ses concepts. Tout comme le nom de la discipline, l'autonomie systématique de l'esthétique remonte à Alexander Baumgarten. Dans sa troisième Critique, la *Critique de la faculté de juger*, Kant a, par la suite, consolidé la signification systématique du problème esthétique. Il a trouvé dans l'universalité subjective du jugement de goût esthétique le fondement crédible de la légitimité que le jugement esthétique pouvait revendiquer face aux prétentions de l'entendement et de la morale. Ni le goût de l'observateur, ni le génie de l'artiste ne peuvent, en effet, être conçus comme la simple application de concepts, de normes ou de règles. Ce qui fait qu'un objet est beau ne peut pas être vérifié à partir d'une de ses qualités déterminées et connaissables, mais seulement à partir de quelque chose de subjectif, notamment par l'accroissement du sentiment de la vie que produit la correspondance harmonieuse de l'imagination et de l'entendement. C'est une stimulation de l'ensemble de nos capacités spirituelles, de par leur libre jeu, que nous éprouvons en présence du beau dans la nature et dans l'art. Le jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance, mais il n'en est pas pour autant arbitraire. Il y a en lui une prétention à l'universalité sur laquelle on peut fonder l'autonomie du domaine esthétique. Il faut reconnaître qu'une telle justification de l'art fut tout un exploit face à la piété des règles et à la foi morale du siècle des Lumières. Cela est surtout vrai pour ce qui est du développement de la situation en Allemagne qui, à l'époque, se trouvait tout juste au moment où l'époque classique de sa littérature cherchait à se constituer, à partir de Weimar, comme une sorte d'État esthétique. Ces efforts ont pu trouver leur justification conceptuelle dans la philosophie de Kant.

D'autre part, il faut bien voir que la fondation de l'esthétique dans la subjectivité des capacités de l'esprit marquait le début d'une dangereuse subjectivisation. Il est vrai que pour Kant lui-même, ce qui était déterminant, c'était l'accord mystérieux qui se manifestait entre la beauté de la nature et la subjectivité du sujet. Cela est si vrai qu'il comprenait le génie créateur, qui transcende toutes les règles et qui produit la merveille de l'œuvre d'art, comme un favori de la nature. Seulement, cela présupposait la validité incontestée d'un ordre de la nature dont le fondement ultime est l'idée théologique de la création. Cet horizon étant disparu, une telle fondation de l'esthétique devait conduire à un subjectivisme radical, qui pousse encore plus

loin la théorie d'un génie qui opère sans règles. N'étant plus lié à l'ensemble englobant d'un ordre de l'être, l'art se trouvera opposé à la réalité, à l'âpre prose de la vie, l'art étant dorénavant compris à partir de la puissance transfigurante de la poésie, puisque ce n'est que dans son royaume esthétique que se réaliserait la réconciliation de l'idée et de la réalité. C'est l'idée directrice de l'esthétique idéaliste, qui s'exprime pour la première fois chez Schiller et qui trouve son achèvement dans l'esthétique magistrale de Hegel. Mais ici aussi, la théorie de l'œuvre d'art se situe encore dans un horizon ontologique universel. Dans la mesure où l'œuvre d'art parvient à mettre en œuvre un équilibre et une réconciliation du fini et de l'infini, elle est le gage d'une vérité supérieure, mais qui doit finalement être livrée par la philosophie. De même que, pour l'idéalisme, la nature n'est pas seulement l'objet de la science calculatrice des Temps modernes, mais qu'elle incarne le royaume d'une grande puissance créatrice qui trouve son achèvement supérieur dans l'esprit conscient de lui-même, de même l'œuvre d'art représente, aux yeux des penseurs spéculatifs de l'idéalisme, une objectivation de l'esprit - certes pas le concept définitif qu'il peut avoir de lui-même, mais tout de même son apparition suivant la manière dont il voit le monde. L'art est au sens littéral du terme une « vision du monde ».

Si l'on veut comprendre le point de départ de la méditation de Heidegger sur l'essence de l'œuvre d'art, il faut se rendre bien compte du fait que l'esthétique idéaliste, qui avait reconnu une importance de premier plan à l'œuvre d'art en la comprenant comme l'*organon* d'une compréhension non-conceptuelle de la vérité absolue, était depuis très longtemps recouverte par la philosophie du néo-kantisme. Ce courant philosophique dominant avait renouvelé le projet kantien d'une fondation de la connaissance scientifique, mais sans reconquérir l'horizon métaphysique d'un ordre téléologique de l'être qui se trouvait encore au fondement de la conception kantienne du jugement esthétique. La réflexion du néo-kantisme sur les problèmes esthétiques se trouvait ainsi hypothéquée par des préjugés bien particuliers. L'exposition du thème dans l'essai de Heidegger le reflète très distinctement. Il s'ouvre, en effet, en posant la question de savoir ce qui distingue l'œuvre d'art de la chose. Dire que l'œuvre d'art est aussi une chose, mais qu'en plus de son être-chose, elle signifie autre chose, un peu comme un symbole renvoie à quelque chose ou une allégorie veut faire comprendre autre chose, c'est décrire le mode d'être de l'œuvre d'art en partant du modèle épistémologique imposé par la primauté systématique reconnue à la connaissance scientifique. Pour elle, ce qui « est » à proprement parler, c'est l'être-chose, l'état de fait, ce qui est donné aux sens, ce qui fait l'objet d'une connaissance objective dans les sciences de la nature. La signification qui lui revient ou la valeur qu'il a

ont trait, en revanche, à des formes d'appréhension qui ne viennent s'ajouter qu'après coup et dont la validité n'est que subjective. Ils ne font pas partie de ce qui est originairement donné, ni de la vérité objective qui peut en être tirée. Ils présupposent l'être-chose comme ce qui seul est objectif et peut servir de support à de telles valeurs. Pour l'esthétique, cela devait signifier que l'œuvre d'art possédait elle-même, comme son premier aspect visible, le caractère d'une chose, dont la fonction est un peu celle d'un soubassement sur lequel peut ensuite s'élever la figure proprement esthétique comme une espèce de superstructure. C'est de cette manière que Nicolai Hartmann décrivait encore la structure de l'objet esthétique.

Heidegger part lui-même de cette préconception ontologique lorsqu'il s'interroge sur l'être-chose de la *chose*. Il distingue trois conceptions de la chose développées au cours la tradition : elle est soit le support de certaines qualités, soit l'unité d'une diversité d'impressions, soit une matière formée. C'est tout particulièrement la troisième de ces conceptions, celle selon la forme et la matière, qui a quelque chose d'immédiatement évident. C'est qu'elle suit le modèle de la production d'après lequel une chose est fabriquée pour servir nos fins. De telles choses fabriquées, Heidegger les appelle des « machins » (*Zeug*). Selon ce modèle, toutes les choses apparaissent, dans une perspective secrètement théologique, comme des « fabrications », c'est-à-dire comme des créations de Dieu, et, dans une perspective humaine, comme des « machins » qui ont perdu leur caractère de machin. C'est que les choses ne sont plus que des simples choses, c'est-à-dire qu'elles sont là, mais sans que l'on se demande à quoi elles peuvent bien servir. Or, l'intention de Heidegger est de montrer qu'une telle notion de l'étant-subsistant, qui correspond tout à fait aux procédures de constatation et de calcul qui sont caractéristiques de la science moderne, ne permet de penser ni l'être-chose de la chose, ni l'être-machin du « machin ». Afin de rendre visible l'être-machin du « machin », il fera donc appel à une présentation esthétique, à une toile de Van Gogh qui présente des chaussures de paysan. Ce que l'œuvre d'art permet de voir, c'est le machin lui-même, entendons non pas un étant qui pourrait être mis au service de quelque fin, mais quelque chose dont l'être même fait en sorte que cela a servi et sert à une personne qui possède ces chaussures. Ce qui ressort dans l'œuvre du peintre, ce qui s'y trouve présenté avec insistance, ce n'est donc pas une quelconque paire de chaussures, mais l'essence réelle du « machin », qui est la leur. Tout le monde de la vie paysanne se trouve rassemblé dans ces chaussures. C'est donc l'œuvre de l'art qui fait ici ressortir la vérité de l'étant. Une telle émergence de la vérité, telle qu'elle se produit dans l'œuvre, ne peut donc être comprise qu'à partir de l'œuvre, et d'aucune manière à partir de son soubassement de chose.

Se pose alors la question de savoir ce qu'est une *œuvre* et de ce qui fait en sorte qu'une vérité puisse en sortir. Contrairement à la conception habituelle qui part de son être-chose ou de son être-objet, ce qui caractérise une œuvre, c'est justement le fait qu'elle n'est pas un objet, mais qu'elle se tient en elle-même [qu'elle a une contenance]. Par cette contenance, elle n'appartient pas seulement à un monde, c'est elle qui rend présent quelque chose de tel qu'un monde. L'œuvre d'art ouvre son propre monde. Quelque chose ne devient « objet » que lorsqu'il ne trouve plus sa place dans l'ensemble d'un monde, parce que le monde dont cela faisait partie s'est effondré. Une œuvre d'art peut aussi devenir un objet, quand elle entre dans le commerce. Elle se trouve alors elle-même privée de monde et de patrie.

La caractérisation de l'œuvre d'art comme un « se-tenir-en-soi-même » (*In-sich-Stehen* [contenance]) et comme une ouverture de monde, qui forme le point de départ de Heidegger, évite - consciemment, de toute évidence - toute espèce de recours à la notion de génie propre à l'esthétique classique. C'est parce qu'il s'efforce de comprendre la structure ontologique de l'œuvre indépendamment de la subjectivité de son créateur ou de l'observateur que Heidegger fait alors appel à la notion de « terre », qu'il oppose à celle de monde, c'est-à-dire au monde dont fait partie l'œuvre et que l'œuvre produit et ouvre. La terre est une notion qui s'oppose à celle de monde dans la mesure où, contrairement au « s'ouvrir » [du monde], ce qui la caractérise, c'est plutôt le fait que quelque chose se recèle ou se referme. Les deux aspects sont, en effet, présents dans une œuvre d'art, le s'ouvrir aussi bien que le se-refermer. C'est qu'une œuvre d'art ne désigne pas quelque chose, elle ne renvoie pas, tel un signe, à une signification [extérieure]. Elle se présente plutôt elle-même dans son être propre, de manière telle que l'observateur se trouve contraint à séjourner auprès d'elle. Elle est si fortement présente elle-même que tout ce dont elle est faite - savoir la pierre, la couleur, le son, le mot - n'apparaît, à son tour, dans son être véritable que grâce à elle. Tant que quelque chose reste une simple matière attendant d'être travaillée, elle n'est pas vraiment « là », c'est-à-dire qu'elle n'est pas encore parvenue à une authentique présence. Elle ne ressort, en effet, que lorsqu'elle est utilisée, c'est-à-dire quand elle est liée à une œuvre. Les sons dont se constitue un chef-d'œuvre musical sont plus proprement des sons que tous les bruits et les autres sons, les couleurs des tableaux sont plus proprement de la couleur que la féerie la plus intense que la nature puisse produire, et les colonnes du temple font apparaître l'être de la pierre, dans ce qu'elle a de grandiose et de solide, plus proprement encore que tout massif de roc brut. Or, ce qui ressort ainsi dans l'œuvre, c'est justement cette opacité, ce « se-refermer-sur-soi-même », ce que Heidegger appelle

l'être de la terre. Il est bel et bien vrai que la terre n'est pas la matière, mais ce à partir de quoi tout le reste ressort et vers quoi tout retourne.

C'est ici qu'apparaît l'inadéquation des concepts de réflexion de *forme* et de *matière*. Si l'on peut dire que dans une grande œuvre d'art, un monde « s'élève », c'est parce que l'élévation d'un monde veut aussi dire qu'il entre dans une figure qui repose en elle-même; mais en se tenant là, la figure trouve en quelque sorte sa propre existence qui est de l'ordre de la terre. C'est de là que l'œuvre de l'art tire le repos qui lui est propre. Son être véritable ne réside pas d'abord dans le vécu d'un sujet qui dit, vise ou montre quelque chose, en sorte que la signification de l'œuvre tiendrait à ce dire, à cette visée et cette monstration. Son être ne consiste pas dans le fait qu'il fait l'objet d'une expérience vécue (*Erlebnis*), c'est sa propre existence qui constitue un événement (*Ereignis*), une secousse, qui renverse tout ce qui était connu et habituel, une secousse à la faveur de laquelle s'ouvre un monde qui n'avait encore jamais été présenté de cette manière. Cette secousse s'est toujours produite dans l'œuvre de manière telle qu'elle s'y trouve en même temps abritée à demeure. Or c'est la tension entre ce qui s'élève et ce qui s'abrite de cette manière qui constitue la figure de l'œuvre. C'est cette tension que décrit Heidegger lorsqu'il parle du « combat » du monde et de la terre. Ce qui est livré par là, ce n'est pas seulement une description du mode d'être de l'œuvre d'art qui évite les préjugés de l'esthétique traditionnelle et de la pensée moderne de la subjectivité. Par là, Heidegger ne se contente pas non plus de renouveler purement et simplement l'esthétique spéculative qui définissait l'œuvre d'art comme un apparaître sensible de l'idée. Certes, cette définition hégélienne du beau a quelque chose de commun avec l'entreprise de Heidegger puisqu'elle cherche aussi à dépasser de façon principielle l'opposition du sujet et de l'objet, du Moi et de l'objet, afin de décrire l'être de l'œuvre d'art sans partir de la subjectivité du sujet. Il n'en demeure pas moins que c'est en vue de cette subjectivité que l'œuvre d'art se trouve alors décrite. L'œuvre d'art se trouve, en effet, caractérisée comme la manifestation sensible d'une idée qui reste pensée à partir de la pensée consciente d'elle-même. Dans la pensée de l'idée, toute la vérité de l'apparaître sensible se trouverait « sursumée » (*aufgehoben*). C'est dans le concept qu'elle trouve donc sa figure la plus authentique. Or, quand Heidegger parle, pour sa part, du combat du monde et de la terre et qu'il décrit l'œuvre d'art comme une secousse qui permet à une vérité de devenir un événement, cette vérité ne trouve plus sa « sursumption » et son achèvement dans la vérité du concept philosophique. C'est, en effet, une manifestation autonome de vérité qui se produit dans l'œuvre d'art. Le recours à l'œuvre d'art, où il y a un surgissement de vérité, doit justement montrer pour Heidegger qu'il est sensé de parler d'un

événement de vérité. C'est pourquoi l'essai de Heidegger ne se contente pas de proposer une description adéquate de l'être de l'œuvre d'art. Son intention philosophique centrale est plutôt de concevoir l'être lui-même comme un événement de vérité, qui puisse s'accorder avec cette analyse.

On a souvent reproché à la terminologie du dernier Heidegger de ne plus être vérifiable. Quand Heidegger parle, par exemple, de l'être au sens verbal du terme, d'un « événement », d'une « clairière », d'un « découverte » et d'un « oubli » de l'être, il n'est pas possible d'illustrer ce que Heidegger veut dire en partant tout simplement de la subjectivité de ce que nous voulons dire. De toute évidence, la terminologie qui domine les derniers travaux de Heidegger résiste à la vérification subjective, au même titre où le processus dialectique chez Hegel résistait à ce que Hegel appelait la pensée de la représentation. C'est pourquoi elle doit essayer une critique comparable à celle que Marx avait adressée à la dialectique de Hegel. On leur reproche de sombrer dans la « mythologie ». À cet égard, l'intérêt fondamental de l'essai sur l'œuvre d'art me paraît justement résider dans le fait qu'il nous fournit une indication précieuse au sujet des intentions véritables du dernier Heidegger. Nul ne peut contester que l'œuvre d'art, dans laquelle s'élève un monde, permet non seulement de faire l'expérience de quelque chose de significatif, qui n'était pas connu auparavant, mais qu'avec l'œuvre d'art quelque chose d'inouï accède à l'existence. Il ne s'agit pas seulement de la mise au jour d'une vérité, mais à proprement d'un événement [*Ereignis*, « *happening* »]. Cela ouvre un chemin qui permet de suivre jusqu'à un certain point la critique que Heidegger adresse à la métaphysique occidentale et à ses avatars dans la pensée de la subjectivité moderne. On sait que Heidegger a traduit le terme grec de vérité, *aletheia*, par dé-voilement. Or, l'insistance sur le sens privatif de l'*aletheia* ne veut pas seulement dire que la connaissance de la vérité doit arracher le vrai à l'inconnu ou à son voilement dans le cas de l'erreur, comme par une espèce de rapt (la *privatio* signifie, en effet, un « vol »). Il ne s'agit pas seulement de rappeler que la vérité ne court pas les rues, qu'elle n'est pas toujours facile et accessible. Cela est certainement vrai et c'est ce que les Grecs ont manifestement voulu dire quand ils ont décrit l'étant tel qu'il est comme le non-voilé. Ils savaient à quel point la vérité reste menacée par l'erreur et le mensonge. C'est pourquoi il est essentiel de se prémunir contre la fausseté si l'on veut acquérir une juste représentation de l'étant tel qu'il est. S'il est essentiel dans l'ordre de la connaissance de surmonter l'erreur, alors la vérité sera le pur dé-voilement de l'étant. C'est ce que la pensée grecque a sous les yeux et c'est de cette manière qu'elle se trouve déjà sur le chemin que la science moderne suivra jusqu'au

bout et qui consistera à assurer la justesse de la connaissance, laquelle permettra de préserver l'étant dans son dé-voilement.

Contre cette conception, Heidegger fait valoir que le dé-voilement ne désigne pas seulement un caractère de l'étant dans la mesure où il est connu avec justesse. En un sens plus originel encore, le dé-voilement « se produit », et seul cet événement rend possible le fait que l'étant soit dé-voilé et connu avec justesse. Le voilement qui correspond à ce dévoilement originare n'est pas l'erreur, il appartient plus originellement encore à l'être lui-même. La nature qui aime à se cacher (Héraclite) n'est pas seulement décrite quant à sa capacité à être connue, mais d'abord quant à son être. Elle n'est pas simplement l'élévation à la lumière, mais tout autant un retrait dans l'obscurité; elle décrit aussi bien l'éclosion de la fleur qui se tourne vers le soleil que l'enracinement de la plante dans les profondeurs de la terre. Heidegger parle ici de la clairière de l'être où s'ouvre tout d'abord l'espace au sein duquel l'étant peut se dé-voiler et être connu dans son dé-voilement. Un tel surgissement de l'étant dans le « là » de son *Dasein* présuppose manifestement un espace d'ouverture au sein duquel un tel « là » peut avoir lieu. Or, il est tout aussi manifeste que cet espace ne peut être sans qu'un étant se montre en lui, c'est-à-dire sans qu'il n'y ait un ouvert qui occupe l'ouverture. Il s'agit incontestablement d'un rapport très curieux. Mais ce qu'il y a de plus curieux encore, c'est que dans le « là » de ce se-montrer de l'étant se manifeste aussi pour la première fois le voilement de l'être lui-même. Ce qui est rendu possible par l'être-découvert du là, c'est la connaissance juste. L'étant qui surgit du dé-voilement se présente alors à celui qui le perçoit. Mais s'il est arraché au voilement, ce n'est pas simplement en raison d'un acte arbitraire de dé-couvrement qui serait comme l'accomplissement d'un rapt. Bien au contraire, tout cela ne doit être rendu possible que parce que le dé-couvrement et le re-couvrement sont d'abord et avant tout un événement de l'être lui-même. C'est précisément ce que la compréhension que nous avons développée de l'essence de l'œuvre d'art nous aide à comprendre. Il est, en effet, manifeste qu'il y a ici une tension entre l'élévation [d'un monde] et le recel [de la terre] qui constitue l'être de l'œuvre elle-même. C'est la capacité de mettre en œuvre cette tension qui détermine le niveau d'une œuvre d'art et qui produit l'éclat susceptible de tout illuminer. Sa vérité ne tient pas à une mise à découvert claire et nette du sens, mais d'abord et avant tout au caractère insondable et à la profondeur de son sens. C'est donc son essence qui fait en sorte qu'elle est un combat entre le monde et la terre, entre l'élévation et le recel.

Or, ce qui peut être ainsi vérifié à même l'œuvre d'art doit aussi constituer l'essence de l'être lui-même. Le combat du dé-couvrement et du re-

couvrement n'exprime pas seulement la vérité de l'œuvre, mais aussi celle de tout étant. C'est que la vérité, comprise comme dévoilement, est toujours le fait d'une *confrontation entre le dé-couvrement et le re-couvrement*. Les deux vont nécessairement de pair. Cela signifie que la vérité ne désigne pas simplement la présence totale de l'étant qui viendrait, en quelque sorte, se tenir en face de la juste représentation. Une telle notion de dé-voilement présuppose plutôt comme allant de soi la subjectivité d'un *Dasein* qui se représente l'étant. Seulement, l'étant n'est pas déterminé de manière juste dans son être s'il est simplement compris comme l'objet d'une représentation possible. C'est qu'il fait aussi partie de son être que de pouvoir se refuser. La vérité comprise comme dé-voilement est en elle-même « équivoque » (*gegenwändig*). Il y a dans l'être même, dit Heidegger, quelque chose comme une « hostilité à la présence ». Ce que Heidegger cherche à décrire ici, chacun peut s'en rendre compte par lui-même. Ce qui est présente non seulement, à la surface, un contour reconnaissable et familier, cela possède aussi une profondeur interne, une autonomie que Heidegger caractérise comme un « se-tenir-en-soi-même » [une contenance]. Le dé-voilement complet de tout étant, la réification totale de tout ce qui est (par l'intermédiaire d'un représenter pensé dans toute sa perfection) entraînerait une suppression de l'être-en-soi de l'étant et équivaldrait à un nivellement total. Ce qui se présenterait alors dans une telle réification totale, ce ne serait plus un étant qui se tiendrait dans son être propre. Ce qui se présenterait serait plutôt en tout ce qui est, la même chose, à savoir l'opportunité d'une utilité possible, mais cela voudrait dire que ce qui émergerait en tout ne serait que la volonté qui cherche à dominer tous les étants. Or, dans l'œuvre d'art, chacun peut faire l'expérience d'une résistance absolue à une telle volonté de domination. Il ne s'agit pas d'une résistance rigide qui s'opposerait à la prétention de notre volonté avide d'utilité, mais de la résistance qui résulte de l'évidence supérieure d'un être qui repose en lui-même. C'est ainsi que la consistance et la réserve contenue de l'œuvre d'art sont le gage et la vérification de la thèse universelle de la philosophie heideggérienne, selon laquelle l'étant se tient lui-même en réserve quand il s'avance dans l'ouvert de la présence. La contenance de l'œuvre garantit en même temps la contenance de l'étant en général.

L'analyse de l'œuvre d'art ouvre ainsi des perspectives qui annoncent déjà le cours ultérieur du chemin de pensée de Heidegger. Seul le chemin qui passait par l'œuvre pouvait, en effet, permettre de faire apparaître l'être-machin du machin et l'être-chose de la chose. Si la science moderne qui calcule tout entraîne une perte des choses, dont la contenance qui n'est « contrainte à rien » se trouve, en effet, dissoute par l'assaut de facteurs comptables qui sont au service de ses projets et de ses transformations,

l'œuvre d'art incarne, en revanche, une instance qui nous préserve de cette perte universelle des choses. De même que Rilke a réagi à la disparition universelle de la chose en évoquant poétiquement l'innocence de la chose qui se trouvait confiée à l'ange, de même le penseur pense la même perte de la chose en reconnaissant sa préservation dans l'œuvre d'art. Mais la préservation présuppose que ce qui se trouve préservé existe encore. La vérité de la chose reste donc d'une certaine manière présente si elle peut encore surgir, en sa vérité, dans l'œuvre d'art. L'essai de Heidegger sur la *chose*⁵⁷ représente dès lors une étape nécessaire sur le chemin ultérieur de sa pensée. La chose, qui autrefois [dans *Être et temps*] n'arrivait même pas à cerner la disponibilité (*Zuhandensein*) du machin, mais qui était seulement considérée comme subsistance s'offrant à un simple regard et à l'observation, se trouve enfin reconnue dans son être « indemne » comme ce qui ne sert à rien.

Mais, à partir de là, on peut aussi déjà voir venir une autre étape sur ce chemin. Heidegger soutient, en effet, avec insistance que l'essence de l'art est la poésie. Il veut dire par là que ce qui constitue l'essence de l'art, ce n'est pas la mise en forme de ce qui est déjà pré-formé, ni la copie de l'étant déjà existant, mais le projet en vertu duquel quelque chose d'inouï apparaît comme vrai : l'essence de l'événement de vérité qui s'accomplit dans l'œuvre d'art tient à « l'ouverture d'un espace libre ». Or, l'essence de la poésie, au sens restreint et habituel du terme, se définit justement par son caractère essentiellement langagier, qui la distingue de toutes les autres formes d'art. Si le projet authentique et le caractère artistique de tout art, y compris celui de l'architecture et des arts plastiques, peut être appelé « poétique » [au sens large], alors le projet qui se produit dans un vrai poème sera d'une autre nature. C'est que le projet de l'œuvre d'art poétique se trouve lié à une ouverture préalable qui, en soi, ne peut être à nouveau projetée, c'est-à-dire aux voies déjà frayées par le langage. Le poète en est tellement dépendant que le langage de l'œuvre poétique ne peut atteindre que ceux qui maîtrisent la même langue. En un certain sens, la « poésie » qui est censée symboliser le caractère projectif de toute création artistique chez Heidegger, est donc moins un projet que ne le sont les formes artistiques secondaires qui construisent à partir de la pierre, de la couleur et des sons. En vérité, l'activité poétique se trouve ici comme scindée en deux phases : en un projet qui a toujours-déjà eu lieu là où il y a langage, et en un second projet qui permet à la nouvelle création poétique de naître du premier projet. L'antériorité du langage apparaît non seulement constitutive de la distinction particulière qui est celle de

⁵⁷ [M. Heidegger, « La chose », trad. par A. Préau, dans *Essais et conférences*, 1958, 194-223; *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, 167-179].

l'œuvre d'art poétique, elle semble aussi valoir pour l'être-chose de toute chose. L'œuvre du *langage* est la poésie la plus originaire de l'être. La pensée qui pense tout art comme poésie et qui découvre l'être langagier de l'œuvre d'art est elle-même en route vers le langage.

10. Martin Heidegger à 85 ans (1974)

Plusieurs jeunes auront été surpris d'apprendre que Heidegger a fêté ces jours-ci son quatre-vingt-cinquième anniversaire de naissance. Cela fait, en effet, très longtemps que la pensée de cet homme imprègne la conscience générale et, en dépit de tous les changements de constellation, sa présence ne s'est jamais démentie à travers les vicissitudes de notre siècle. Les époques de proximité ou de distance par rapport à Heidegger se succèdent à intervalles réguliers, comme cela n'est vrai que des astres très grands qui déterminent le cours des époques. Il y eut d'abord le temps où l'influence du jeune assistant de Husserl à Fribourg commença à se faire sentir. Il bénéficiait déjà à cette époque d'un rayonnement incomparable.

Puis il y eut les cinq ans où il enseigna à Marbourg, l'ascension rapide de son influence universitaire qui éclata sur la scène publique avec la publication d'*Être et temps* en 1927. Du jour au lendemain, il était devenu une célébrité internationale.

Cette célébrité du jeune Heidegger a quelque chose de très inusité à notre époque et dans un continent européen devenu si provincial depuis 1914, où, d'ordinaire, seules les sciences exactes peuvent susciter un écho international aussi rapide - on pensera, par exemple, à des noms comme Einstein, Planck ou Heisenberg - ou, à la limite, à des théologiens, comme Karl Barth, parce que l'Église leur permet de franchir les limites nationales. Quand Heidegger, après la fin du troisième Reich, ne pouvait plus enseigner à Fribourg à cause de son engagement initial en faveur d'Hitler, Todtnauberg en Forêt Noire, où il passait la plus grande partie de l'année dans une très modeste cabane, devint la destination d'un véritable pèlerinage international.

Les années cinquante furent un autre temps fort de sa présence, même s'il n'enseignait plus que très rarement. Mais je me souviens qu'à cette époque, il était venu faire une conférence sur Hölderlin à Heidelberg et que ce fut tout un problème technique que de contenir le danger presque mortel que représentait la masse d'auditeurs qui s'était précipitée dans le plus grand amphithéâtre de la nouvelle université. Et c'était toujours comme ça à chaque fois qu'il faisait une apparition publique.

Puis, avec le développement vertigineux de l'économie, de la science, du bien-être et du confort, de nouvelles formes de pensées plus sobres en sont venues à s'imposer à la jeunesse universitaire. La technologie et la critique des idéologies marxiste devinrent les forces intellectuelles déterminantes et Heidegger est disparu du « bavardage » qu'il avait naguère si méchamment dépeint, jusqu'à ce qu'il soit peu à peu redécouvert, ces dernières années, par une nouvelle génération, comme s'il s'agissait d'un classique oublié.

Quel est le secret d'une présence aussi durable? Il n'a assurément jamais manqué d'ennemis, alors comme aujourd'hui! Dans les années vingt, il avait eu à lutter contre la résistance d'innombrables formes de petitesse universitaire. Les années 1935 à 1945 et, de façon non moins déterminée, toute la formation de l'opinion publique dans la période d'après-guerre, et jusqu'à ce jour, n'étaient pas du tout favorablement disposées à son égard. On parlait de la « destruction de la raison » (Lukács), du « jargon de l'authenticité » (Adorno), de l'abandon de la pensée rationnelle au nom d'une mythologie pseudo-poétique, de sa croisade don-quistottesque contre la logique, de son retrait par rapport au temps présent pour se réfugier dans « l'être » - on pourrait grossir encore considérablement la liste des attaques et des accusations. Néanmoins, lorsque l'éditeur Klostermann annonce ces jours-ci la parution d'une édition des œuvres complètes de Heidegger en soixante-dix volumes, il peut être sûr que tout le monde est attentif. Même celui qui ne sait plus rien de Heidegger peut à peine détourner son regard avec indifférence quand il voit une photo de ce vieil homme solitaire, dont le regard et l'attention sont tournés vers lui-même, mais qui médite bien au-delà de lui-même. On se rend risible si on prétend être « contre » Heidegger, ou encore si l'on est « pour » lui. On ne passe pas aussi facilement à côté de la pensée.

Mais d'où cela vient-il? Et d'où cela est-il venu? Je me souviens de la première fois où j'ai entendu son nom. C'était en 1921, à Munich, dans un séminaire de Moritz Geiger, où un étudiant tenait des propos très curieux, pathétiques et d'une terminologie inhabituelle. Quand j'ai demandé à Geiger à la fin du cours qui c'était, il m'a répondu, comme si cela allait tout à fait de soi : « ah! c'est quelqu'un de totalement heideggérianisé! ». N'allais-je pas bientôt le devenir moi-même? À peine une année plus tard, mon maître Paul Natorp me remit un long manuscrit d'une quarantaine de pages de Heidegger, une introduction à ses interprétations d'Aristote. Ce fut pour moi comme si j'avais été foudroyé par une décharge électrique. J'avais ressenti quelque chose de comparable quand, à dix-huit ans, j'avais lu pour la première fois des vers de Stefan George (dont le nom m'était alors totalement inconnu). Je n'avais certainement pas assez de connaissances non plus pour comprendre l'analyse heideggérienne de la « situation herméneutique » qui présidait à son interprétation philosophique d'Aristote. Mais ce qui m'a marqué, c'est le fait qu'il y était question du jeune Luther, de Gabriel Biel, de Pierre Lombard, d'Augustin et de Paul, qu'Aristote était justement vu dans cette perspective et que l'auteur avait recours à un langage on ne peut plus inhabituel, où il était question du « ce-pour-quoi », de l'« en-vue-de-quoi », de « pré-saisie » et de « trans-saisie » - ce sont un peu les formules qui se trouvent encore aujourd'hui dans ma mémoire. En tout cas, ce n'était pas une activité

purement savante ou paisiblement vouée à l'histoire des problèmes. Tout Aristote nous devenait charnellement présent, et lorsque j'ai suivi ma première instruction à Fribourg, mes yeux se sont ouverts.

C'est effectivement ce qui se passait. Nos yeux s'ouvraient. On reproche souvent aujourd'hui à Heidegger de manquer de précision conceptuelle et de donner dans un vague poétique. Il est vrai que le langage de Heidegger se trouve aussi éloigné du curieux jargon quasi-anglais qui s'est emparé du style philosophique contemporain qu'il peut l'être des symbolismes mathématiques ou des jeux de catégories et de modalités que j'avais pratiqués dans l'atmosphère néo-kantienne de Marbourg. Quand Heidegger enseignait, on voyait purement et simplement les choses dont il parlait, comme si elles étaient corporellement saisissables. Sous une forme plus docile et limitée à la sphère élémentaire de la phénoménologie de la perception, on pourrait dire la même chose à propos de Husserl. C'est que sa terminologie n'était pas ce qu'il y avait de phénoménologiquement productif dans son discours. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, de tous les travaux de Husserl, c'est sa sixième Recherche logique que Heidegger préférait, celle où il avait développé l'idée d'une « intuition catégoriale ». Aujourd'hui, on tient souvent cette doctrine de Husserl pour insatisfaisante, pour lui opposer [les découvertes de] la logique moderne. Mais sa pratique - comme celle de Heidegger - ne peut pas être réfutée par là. C'était, en effet, une rencontre avec un langage vivant dans l'acte de philosopher que ne peut égaler aucune perfection technique dans le maniement des instruments logiques.

C'est à l'automne de 1923 que Heidegger est parti pour enseigner à Marbourg. Avant de quitter sa patrie de Fribourg, il avait invité un grand nombre d'amis, de collègues et d'étudiants chez lui, en Forêt Noire, pour une fête estivale. Ce soir-là, un gigantesque feu de bois fut allumé et Heidegger fit un discours impressionnant qui commençait par les mots : « Être éveillé auprès du feu de la nuit... ». Or les mots suivants étaient : « les Grecs... » Certes, c'était tout le romantisme du mouvement de jeunesse qui imprégnait l'atmosphère. Mais il y avait plus que cela. C'était toute la détermination d'un penseur qui voyait l'unité du présent et du passé, de l'avenir et de la philosophie grecque.

On ne saurait trop dire à quel point l'arrivée de Heidegger à Marbourg fut dramatique. Et ce n'était pas parce qu'il avait lui-même l'intention de faire sensation. Certes, il était bien au fait de l'effet qu'il pouvait faire dans ses cours, mais l'essentiel de sa personne et de sa doctrine tenait au fait qu'il se confondait entièrement avec son travail et que cela irradiait de sa personne. Chez lui, les cours devenaient quelque chose de tout à fait inouï. Il ne

s'agissait plus de l'obligation pédagogique d'un professeur qui consacrait toute son énergie à sa recherche et ses publications.

Avec Heidegger, les grands monologues des professeurs qui récitaient leurs livres perdaient leur importance. Ce qu'il donnait, c'était beaucoup plus : l'implication totale de l'entière puissance d'un penseur révolutionnaire - et quelle puissance géniale! - qui s'effrayait lui-même de la témérité de ses propres questions, toujours plus radicales, qui était tellement pris par la passion de la pensée qu'elle se communiquait à son auditoire avec une fascination irrépessible. Qui pourrait oublier la polémique mordante dont il faisait preuve quand il caricaturait le train-train insignifiant du monde de la culture et de l'éducation, en parlant de « l'obsession de la proximité », du « on », du « bavardage », prétendant que tout cela était dit « sans aucune espèce de connotation péjorative » - quel culot tout de même! -, ou le sarcasme avec lequel il traitait ses collègues et ses contemporains, ou, pour ceux qui le suivaient de près, le tourbillon palpitant de questions qu'il agitait dans les premières heures d'un semestre, avant de se consacrer par la suite entièrement à la deuxième ou à la troisième question? Ce n'est que dans les dernières heures du semestre que se condensaient alors les profonds nuages de propositions, d'où jaillissaient des éclairs, qui nous étourdissaient.

Lorsque Nicolai Hartmann a assisté pour la première fois (qui fut aussi la dernière...) à un cours de Heidegger à Marbourg - le premier qu'il y donna -, il m'a dit par la suite qu'il n'avait jamais rencontré un enseignant d'une telle intensité depuis Hermann Cohen. Il s'agissait vraiment d'antipodes : Hartmann, qui venait des pays baltes, était le type plutôt froid et réservé qui faisait l'effet d'un grand seigneur bourgeois, alors que Heidegger, qui était tout petit et avait les yeux noirs, était un peu le paysan de montagne dont le tempérament fougueux perçait toujours malgré toute la discipline et la réserve qu'il cherchait à s'imposer. Un jour, je les ai vus se rencontrer dans l'escalier à l'université de Marbourg : Hartmann se rendait à son cours, comme toujours avec ses pantalons à rayures, sa longue robe noire et son col blanc de grand-père, alors que Heidegger sortait de son cours en costume de ski. Stupéfait, Hartmann lui dit : « est-ce possible, vous donnez votre cours comme ça? » Heidegger fit un sourire taquin, et non sans raison : c'est que ce soir-là, il avait fait une conférence sur le ski pour introduire à un cours de ski d'été, qui était alors une nouvelle affaire. Il avait d'ailleurs commencé sa conférence de manière typiquement heideggérienne en disant : « on n'apprend à faire du ski que sur le terrain et que pour le terrain ». C'était le coup de massue typique avec lequel il s'en prenait aux attentes à la mode, mais pour en susciter de nouvelles : « celui qui est capable de faire un virage décent, je l'emmène faire du ski n'importe quand ».

Heidegger, qui faisait du ski depuis son enfance, avait un côté très sportif, et l'école de Heidegger en a été infectée. Nous formions la deuxième meilleure équipe de volley-ball⁵⁸ de Marbourg, nous rendant toujours jusqu'à la finale. Pendant des années, Heidegger a fait partie de l'équipe d'entraînement, même s'il ne nous était pas toujours aussi supérieur dans ce domaine qu'il pouvait l'être en d'autres...

Bien évidemment, il ne se promenait pas toujours en costume de ski, mais il ne portait jamais la longue robe noire. Il portait plutôt un habit particulier - que nous appelions l'habit « existentiel » - qui avait été conçu par le peintre Otto Ubbelohde et qui rappelait un peu les costumes que portaient les paysans. Quand il le portait, Heidegger avait un peu le faste modeste d'un paysan qui porte son habit du dimanche.

Les journées de Heidegger débutaient très tôt. C'est, en effet, très tôt le matin qu'avait lieu son cours sur Aristote, qui se tenait quatre fois par semaine. Il y présentait des interprétations très suggestives, aussi bien au plan de l'illustration des choses elles-mêmes qu'au plan des perspectives philosophiques qu'il permettait d'ouvrir. Dans les cours de Heidegger, les choses nous devenaient tellement présentes que l'on ne savait plus très bien s'il parlait en son nom propre ou si c'est Aristote qui parlait. C'est de cette manière que nous avons commencé à faire, à partir de nous-mêmes, l'expérience d'une grande vérité herméneutique, que j'allais plus tard tenter de justifier théoriquement et de représenter.

Nous formions une petite communauté très prétentieuse. L'orgueil d'avoir un tel maître et son éthos du travail nous montaient puissamment à la tête. Que l'on pense un instant à ce qu'il en était de la deuxième et de la troisième classe d'heideggériens, de ceux dont le talent intellectuel était plus modeste ou dont le niveau de formation n'était pas encore très avancé. Heidegger faisait sur eux l'effet d'une drogue. Le tourbillon de questions radicales dans lequel Heidegger nous entraînait atteignait des proportions caricaturales dans la bouche de ces imitateurs. En toute franchise, je n'aurais

⁵⁸ [Note du trad. *Faustball*. Cela n'est pas très important, mais il ne s'agit pas vraiment du volley-ball, mais d'un sport aujourd'hui moins connu qui se jouait avec une balle plus petite].

⁵⁹ [F.W. J. Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les questions connexes*, SW VII, 381; trad. par B. Gilson, Vrin, 1988, 182].

⁶⁰ [Note du trad. *Holzwege*, que nous traduisons ici littéralement. La traduction célèbre de cet ouvrage parle de « chemins qui ne mènent nulle part », car c'est aussi la signification que le terme a souvent en allemand. Certains traducteurs parlent de « chemins de forêt », mais il s'agit d'une erreur de lecture (*Wald* = forêt; *Holz* = bois), d'autant qu'il y a aussi des *Waldwege* en Allemagne, comme le sait tout amateur de randonnée pédestre].

pas voulu être un collègue de Heidegger à cette époque. Il y avait partout des étudiants qui avaient scrupuleusement observé leur maître, « qui toussaient et crachaient comme lui ». Ces jeunes répandaient l'insécurité avec leurs « questions radicales », mais dont le vide démentait la prétention. Lorsqu'ils sortaient leur obscur allemand heideggérien dans les séminaires, plusieurs professeurs ont dû faire l'expérience que décrit Aristophane dans sa comédie quand il parle des excès auxquels était portée la jeunesse d'Athènes formée par Socrate et les sophistes. Ce n'était assurément pas, à l'époque, une objection pertinente contre Socrate, pas plus que ce ne l'était maintenant contre Heidegger, s'il y avait quelque chose de tel et si chacun de ses élèves n'était pas capable d'accomplir du travail sérieux et autonome. Mais c'est tout de même un phénomène très curieux de voir que Heidegger, qui avait formulé l'idée d'une « sollicitude libératrice » n'ait pu empêcher - malgré toute idée de libération, ou plutôt à cause d'elle - que plusieurs aient perdu leur liberté de façon désespérée en se livrant à lui. Les mouches se jettent dans la lumière.

Lorsque Heidegger rédigeait *Être et temps*, nous l'avons remarqué. Un jour, dans un séminaire sur Schelling, il a cité sa phrase : « l'angoisse de vivre pousse la créature hors de son centre »⁵⁹. Puis il nous a dit : « trouvez-moi une seule phrase de Hegel qui ait autant de profondeur ! » Il est bien connu que la première réception d'*Être et temps*, surtout en théologie, fut marquée par l'appel existentiel à une course au-devant de la mort et l'exhortation à l'« authenticité ». C'est donc plus Kierkegaard qu'Aristote que l'on y entendait. Mais dès 1929, dans son livre sur Kant, il n'était plus question du *Dasein* de l'homme, mais tout à coup du « *Da-sein* dans l'homme ». La question de l'être et de son « là », que Heidegger comprenait à partir de la conception grecque de l'*aletheia* (dé-voilement) ne pouvait plus être ignorée. Il ne s'agissait pas d'un *Aristoteles redivivus* [redevenu vivant], mais d'un penseur qui avait été précédé non seulement par Hegel, mais aussi par Nietzsche et dont la réflexion retournait vers le commencement, vers Héraclite et Parménide, parce qu'il s'était avisé du jeu incessant du dé-couvrement et du re-couvrement, mais aussi du mystère du langage, au sein duquel les deux aspects ont lieu, aussi bien le « bavardage » que la « mise à l'abri » (*Bergung*) du vrai.

Heidegger ne s'en est pleinement rendu compte que lorsqu'il est retourné dans sa patrie, à Fribourg et en Forêt Noire, et qu'il s'est mis « à sentir les forces de la terre ancienne », ainsi qu'il me l'a alors écrit. « Tout s'est mis à glisser » (*es kam alles ins Rutschen*). Son expérience de pensée, Heidegger l'a appelée un « tournant » (*Kehre*), pas au sens théologique d'une conversion, mais au sens qui lui était familier dans son patois. La *Kehre* désigne la courbure du chemin qui gravit une montagne. On ne se retourne pas

alors soi-même, c'est plutôt le chemin lui-même qui se tourne dans la direction opposée, mais pour conduire plus haut. Vers où? Personne ne pourra le dire aussi facilement. Ce n'est pas un hasard si Heidegger a intitulé l'un des plus importants recueils de ses essais tardifs « Chemins de bois »⁶⁰. Ce sont des chemins qui ne mènent pas nécessairement plus loin, mais qui forcent celui qui les emprunte à monter vers l'inexploré et à se retourner. Mais cela reste de la hauteur.

De la période fribourgeoise, de l'année 1933 et de la période qui a suivi, je n'ai aucune connaissance directe. Mais même de loin, on s'est très tôt rendu compte qu'après son intermède politique, Heidegger s'est consacré avec un élan nouveau à la passion de sa pensée, qui a été conduite vers des contrées nouvelles et peu fréquentées. Il y a d'abord eu cette conférence sur les paroles fondamentales de Hölderlin, qui faisait un effet assez bizarre dans une revue intitulée « Le royaume intérieur » (*Das innere Reich*)⁶¹. C'était comme si Heidegger avait voulu déguiser sa pensée sous les paroles poétiques de Hölderlin au sujet le divin et les dieux.

Puis, en 1936, nous sommes allés à Francfort pour entendre la conférence de trois heures de Heidegger « Sur l'origine de l'œuvre d'art ». Le reportage que Sternberger lui a consacré dans le journal de Francfort était intitulé : « Un paysage dépourvu d'hommes ». On comprend sans peine que la rigueur exigeante de cette aventure de la pensée ait pu apparaître assez étrange au reporter, qui était plutôt un ami du panorama offert par la trépidation humaine. Il était effectivement inhabituel d'entendre parler ici de la terre, du ciel et du combat entre les deux, comme s'il s'agissait de concepts de la pensée au même titre où peuvent l'être la matière ou la forme dans la tradition métaphysique. S'agissait-il de métaphores? Ou de concepts? De l'expression de pensées ou de la proclamation d'un mythe néo-païen? Le Zarathoustra de Nietzsche, qui enseigne l'éternel retour du même, semblait être son nouveau modèle. Et de fait, Heidegger s'est alors consacré à une interprétation intensive de Nietzsche, qui a fini par trouver son expression dans les deux tomes du *Nietzsche*, qui constitue le véritable pendant à *Être et temps*.

Mais ce n'était pas Nietzsche. Il n'y avait aussi rien d'une exaltation religieuse. Même si l'on entendait parfois résonner des accents eschatologiques, même s'il était question, assez à la manière des oracles tout

⁶¹ [M. Heidegger, « Hölderlin et l'essence de la poésie », trad. par H. Corbin, dans *Mesures* 3, 15 juillet 1937; repris dans *Approche de Hölderlin*, Gallimard, 1962].

de même, « du dieu » qui « soudainement sans doute »⁶² pourrait apparaître, il s'agissait d'extrapolations de la pensée philosophique et non de paroles prophétiques. Il s'agissait d'une lutte tendue qui était à la recherche d'un langage philosophique qui, après Hegel, mais aussi après Nietzsche, soit en mesure de répéter et de retrouver quelque chose du commencement le plus ancien de la pensée grecque. Je me souviens qu'un jour, dans sa petite cabane, durant les années de guerre, Heidegger avait commencé à me lire un essai sur Nietzsche auquel il travaillait. Il s'arrêta subitement, donna un coup de poing sur la table, les tasses de thé en tremblaient, et s'écria avec excitation et désespoir : « tout cela n'est que du chinois ! » C'était le fait d'une pénurie de langage que seul peut éprouver celui qui a quelque chose à dire. Heidegger a eu besoin de toute sa force pour soutenir cette pénurie de langage et ne pas se laisser détourner de sa question, celle de l'être, par aucune des propositions que lui offrait la métaphysique traditionnelle, onto-théologique, et sa conceptualité. C'est cette énergie opiniâtre de sa pensée qui s'imposait partout quand il faisait une conférence. On pensera ici à une conférence comme « Bâtir, habiter, penser »⁶³ dans l'amphithéâtre géant où avaient lieu les Entretiens de Dartmstadt, à celle sur la chose qui s'élançait dans un ronde de paroles mystérieuses, à ses interprétations d'un poème de Trakl ou des derniers textes de Hölderlin qui se tenaient très souvent dans la station thermale de Bühlerhöhe, un endroit beaucoup trop distingué, où Ortega y Gasset est même venu l'entendre une fois, attiré qu'il était par ce chercheur d'or dans l'ordre du langage et de la pensée.

Puis, il se pliait à nouveau aux exigences de la vie universitaire. Lors d'une assemblée régulière de l'Académie des Sciences de Heidelberg, il fit une conférence sur « Hegel et les Grecs »⁶⁴. Sa longue et difficile conférence « Identité et différence »⁶⁵ fut une conférence de gala lors du 500^e anniversaire de l'université de Fribourg. À cette occasion, il fit, comme dans le bon vieux temps, un séminaire avec ses élèves, devenus plus âgés, qui portait sur une seule phrase de Hegel : « la vérité de l'être est l'essence ». Il n'avait pas changé. Je veux dire par là qu'il était entièrement pris par son questionnement et sa pensée, avançant d'un pas tâtonnant pour voir s'il trouverait un sol solide, contrarié si l'on ne devinait pas où il cherchait un point d'appui, incapable de venir en aide aux autres autrement que par l'intensité de sa

⁶² [Note du trad. *Jäh vermutlich*. La formule apparaît, par exemple, dans un texte que Gadamer citera dans le chapitre suivant : M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 1954; *Essais et conférences*, 217].

⁶³ [*Essais et conférences*, 170-193].

⁶⁴ [*Questions II*, 41-68]

⁶⁵ [*Questions I*, 255-276].

propre pensée. Souvent, je l'ai invité à prendre part à mon propre cercle d'élèves à Heidelberg. Parfois, un dialogue réussissait, cela voulait dire qu'on se laissait emporter dans une aventure de la pensée, sans s'écarter du chemin. *Seul celui qui marche avec lui, sait qu'il s'agit d'un chemin.*

Aujourd'hui, la plupart ont un comportement différent. Ils ne veulent pas marcher, mais savoir au préalable où cela va les mener, ou encore, ils ont déjà une meilleure idée du chemin qu'il faudrait prendre. Dans ce cas, ils n'ont d'autre intérêt que de classer Heidegger quelque part, par exemple dans la crise du monde bourgeois à l'ère du capitalisme avancé : il s'agirait d'une fuite hors du temps présent qui cherche à se réfugier dans l'être, il s'agirait d'un intuitionnisme irrationnel ou encore d'une ignorance de la logique moderne. Mais les contemporains se trompent peut-être sur le fait qu'ils n'auraient rien à classer, ni rien à dépasser de manière critique, si cette philosophie n'était pas là, tout simplement. Elle est peut-être beaucoup moins réfléchie que ne l'est la philosophie de tous les contemporains, mais ceux-ci s'y ferment peut-être en se contentant justement de réfléchir sur elle. Mais deux choses devraient être incontestables pour chacun : avant Heidegger, personne n'était remonté aussi loin que lui dans le travail de pensée qui cherche à comprendre l'aboutissement de l'histoire humaine dans la civilisation technique de notre temps, et la lutte pour la suprématie mondiale, en partant directement de la pensée des Grecs, de la science qu'ils ont fondée et de la métaphysique qu'ils ont développée. Et personne, avant lui, n'avait eu l'audace de se risquer aussi loin sur le sol vacillant des concepts non-conventionnels, ce qui a permis de faire voir que les expériences humaines qui sont celles des autres cultures, tout particulièrement celles de l'Asie, pourraient peut-être un jour devenir les nôtres.

Parmi les nombreux pèlerins qui se sont rendus jusqu'à Todtnauberg, il y eut un jour le poète Paul Celan. De sa rencontre avec le penseur est né un poème. Quand on y pense, cela n'était pas évident : un juif persécuté, un poète qui ne vit pas en Allemagne, mais à Paris, mais qui n'en est pas moins un poète allemand, qui risque, le cœur serré, une telle visite. Il aura été accueilli par la « consolation des yeux » (*Augenrost*) que furent sans doute la petite propriété paysanne avec sa petite fontaine (« avec le dé d'étoiles dessus ») et le petit paysan au regard brillant. Il a inscrit son nom dans le livre de la cabane, comme tant d'autres, en y écrivant une ligne d'espoir qu'il conservait dans son cœur. Il s'est promené avec le penseur là-haut sur les plaines humides, tous deux solitaires, comme le sont les fleurs qui se tiennent seules (« orchidée et orchidée »). Ce n'est que plus tard, en rentrant chez lui, qu'il s'est rendu compte de ce qui lui était encore apparu trop cru dans ce que Heidegger lui avait murmuré. Puis il a commencé à comprendre. Il a compris

la témérité d'une pensée qu'un autre (« l'homme ») peut bien entendre, à défaut de la comprendre, il a compris la témérité de son avancée sur un sol vacillant comme sur des chemins de rondins que l'on ne peut suivre jusqu'au bout. Le texte du poème est le suivant :

Todtnauberg

Arnika, consolation des yeux, la
gorgée de la fontaine avec le
dé d'étoiles dessus,

dans la
cabane,

dans le livre
- les noms de qui avait-il accueillis
avant le mien? - ,
dans ce livre
la ligne écrite à propos
d'un espoir, aujourd'hui,
d'un penseur
venant
un mot
du cœur

des plaines dans la forêt, non aplanies,
orchidée et orchidée, solitaires,

cru, plus tard, en route,
plus clair,

celui qui nous conduit, l'homme,
qui entend aussi,
à demi parcourus
les chemins de
rondins dans les landes,

humide,
abondamment.

11. Le chemin vers le tournant (1979)

En un sens, l'œuvre philosophique de Heidegger appartient déjà à l'histoire, c'est-à-dire qu'après une première et une seconde vague de réception, elle a depuis longtemps trouvé sa place parmi les classiques de la pensée philosophique. Cela veut dire que tout présent doit à nouveau prendre position face à son œuvre. Dans cette tentative, celui qui [comme moi] a été contemporain du développement et de la diffusion du questionnement philosophique de Heidegger aura à déterminer d'une nouvelle manière non seulement la place de la pensée heideggérienne, mais aussi sa propre position. Il ne prétendra pas non plus vouloir porter un jugement sur la signification historique de Martin Heidegger, puisque son effort sera, au contraire, de continuer de participer à ce que la question de Heidegger a permis de mettre en mouvement.

On peut, à tout le moins, dire avec une certaine assurance que la place que Heidegger occupe peut être déterminée depuis deux points de vue très différents : d'une part, en tenant compte de sa position dans la philosophie universitaire de notre siècle, et plus particulièrement sur la scène allemande, d'autre part, en tenant compte de son influence et de sa signification pour la conscience générale de notre époque. Or ce qui fait justement sa grandeur, c'est justement que chez lui ces deux aspects soient inséparables, comme cela n'est vrai que des plus grands classiques de la pensée, d'un Descartes, d'un Leibniz, d'un Hume ou d'un Kant, d'un Hegel ou d'un Nietzsche.

Au sein de la philosophie universitaire de notre siècle, on peut certainement ranger la pensée de Heidegger, selon ses propres assurances, dans le mouvement phénoménologique. Or, celui qui connaît le développement de la phénoménologie husserlienne, à laquelle Heidegger pense ici, sait très bien que c'est aussi une façon de le situer par rapport au néo-kantisme qui dominait à l'époque. Seulement, il ne faut pas seulement prendre les deux appellations au sens scolaire et restreint. C'est que dans les deux orientations, la pensée de Heidegger se donne un profil qui se veut nettement critique.

Il fut pendant des années l'assistant, puis le jeune collègue du fondateur de l'école phénoménologique et il a sans aucun doute appris des choses décisives de l'art magistral de la description dans lequel Husserl excellait. Sa première grande tentative de pensée, *Être et temps*, s'était elle-même présentée comme une œuvre de phénoménologie, aussi bien par le langage dans lequel elle s'enveloppait que par son orientation thématique, mais aussi par le lieu où elle avait été publiée. Suivant la manière dont Husserl s'en servait, le terme de « phénoménologie » renfermait une flèche polémique

dirigée contre toutes les constructions théoriques qui naissent d'une volonté de système non transparente. La force d'illustration phénoménologique de Husserl avait justement fait ses preuves dans le rejet et la critique des préjugés constructivistes de la pensée de son temps, tout particulièrement dans sa critique célèbre du psychologisme et du naturalisme. On doit aussi reconnaître que la diligence descriptive de Husserl se trouvait appariée à une conscience méthodique authentique. Les phénomènes qu'il mettait en honneur n'étaient pas des données naïves, mais les corrélats de son analyse des intentionalités de la conscience. Seul le retour aux actes intentionaux permettait d'ailleurs d'assurer le concept d'un objet intentionnel, de ce qui est visé comme tel, et, par là, celui de phénomène.

Lorsque Heidegger a revendiqué et commenté le terme de phénoménologie dans l'introduction à son premier ouvrage, on pouvait dès lors penser que cela pouvait être lu comme une simple variation du programme méthodique de Husserl. Il y avait toutefois un nouvel accent dans la manière paradoxale dont Heidegger comprenait le concept de phénomène non pas tant à partir de sa donation qu'à partir de sa non-donation et de son être-recouvert.

Même si, dans cette première présentation, Heidegger se gardait de critiquer expressément le programme phénoménologique de Husserl, critique qu'il s'efforçait depuis longtemps de formuler dans ses cours, la prise de distance critique avec l'approche phénoménologique de Husserl ne pouvait plus être ignorée dans la suite d'*Être et temps*. Ce n'était donc pas un hasard si, au § 7 d'*Être et temps*, Heidegger avait compris l'idée de la phénoménologie à partir de l'être-recouvert du phénomène et d'une mise à découvert qui devait être arrachée au recouvrement. Ce qui s'exprimait ici, ce n'était pas seulement la confiance habituelle en sa méthode descriptive par laquelle le phénoménologue se sentait bien supérieur aux constructions théoriques de la philosophie contemporaine. C'est que le recouvrement dont il s'agissait ici était pour ainsi dire enraciné beaucoup plus profondément. Même l'analyse classique de la perception de la chose, que Husserl avait portée à un très haut degré de subtilité et qu'il considérait comme l'une des pièces maîtresses de son art de la description phénoménologique, pouvait être accusée de succomber, dans son ensemble, à un préjugé recouvrant. Le premier geste de Heidegger fut, en effet, de mettre en valeur le contexte fonctionnel et pragmatique, dans lequel on rencontre toujours les perceptions et les jugements sur elle, et de le retourner contre l'édifice descriptif de Husserl. Ce qu'il avait fait voir sous le titre de l'étant-disponible, ce n'était donc plus une dimension qui se trouvait à un niveau supérieur dans le vaste champ thématique de l'exploration de l'intentionnalité chez Husserl. Bien au

contraire, la simple perception qui saisit quelque chose comme « subsistant » et le rend présent, apparaît à partir d'ici comme une abstraction, qui repose sur un préjugé dogmatique, le préjugé selon lequel ce qui est doit être compris comme un étant-subsistant et recevoir sa légitimité dernière de sa pure présence dans la conscience. Il se pourrait que le jeune Heidegger, qui s'était déjà intéressé à la logique des jugements impersonnels alors qu'il était l'élève d'Heinrich Rickert, ait alors obéi à une impulsion obscure et qu'il tirait pour la première fois au clair. Le résultat de sa thèse de doctorat, selon lequel le cri « Au feu! » résiste à sa transformation logique en un jugement prédicatif, tant et si bien que l'on ne peut l'assujettir à un schème logique qu'en faisant preuve de violence, a dû apparaître au dernier Heidegger comme une confirmation de ses premiers pressentiments selon lesquels la logique procède d'une conception ontologique très étroite.

Entre-temps, une géniale réinterprétation de la métaphysique et de l'éthique d'Aristote avait permis à Heidegger de mettre en lumière les préjugés ontologiques qui restaient opérants chez lui, comme chez Husserl et dans tout le néo-kantisme, qui tenaient au concept de conscience et surtout à la position fondamentale reconnue à la notion de subjectivité transcendantale. En reconnaissant que la subjectivité n'était qu'une transformation de la substantialité et un dernier dérivé ontologique de la conception aristotélicienne de l'être et de l'essence, Heidegger conférait à sa critique pragmatiste de l'analyse husserlienne de la perception une portée révolutionnaire qui renversait toutes les perspectives et, plus particulièrement, les rapports de fondation du programme husserlien. Si Heidegger parlait de « *Dasein* », ce n'était pas seulement pour mettre un nouveau mot, qui jouirait d'une force évocatrice plus élémentaire, à la place de la subjectivité, de la conscience de soi et de l'*ego* transcendantal. En intégrant l'horizon du temps dans le concept d'un *Dasein* qui se sait fini et qui est certain de sa fin, il outrepassait la conception de l'être qui se trouve au fondement de la métaphysique grecque. Les concepts directeurs de la philosophie moderne de la conscience, ceux de sujet et d'objet, mais aussi leur identité dans la pensée spéculative, apparaissaient de la même manière comme des constructions dogmatiques.

Bien évidemment, il ne faudrait pas faire comme si l'esprit consciencieux et phénoménologique de Husserl n'avait pas lui-même tout fait pour rompre avec le dogmatisme de la conception traditionnelle de la conscience. Le nerf de sa notion d'intentionnalité était justement de montrer que la conscience est toujours « conscience de quelque chose ». Quant au postulat d'évidence de l'apodicité absolue, que seul l'*ego cogito* était en mesure de satisfaire, il ne s'agissait pas non plus pour Husserl d'un passe-partout. Bien au contraire, dans des analyses qui l'ont occupé toute sa vie et

qui se raffinaient sans cesse, il a décomposé le concept fondamental d'une synthèse transcendantale de l'aperception, qui se trouvait chez Kant, en proposant une analyse de la constitution de la conscience intime du temps et en faisant ressortir de manière toujours plus minutieuse le processus par lequel se constitue le « je pense ». C'est avec la même persévérance qu'il s'est intéressé, sous le titre de l'intersubjectivité, aux apories de la constitution de l'*alter ego*, du nous et de l'univers monadologique. Enfin, son traitement de la problématique du monde de la vie dans les études qu'il a consacrées à la *Krisis* montrait on ne peut plus clairement qu'il cherchait aussi à répondre à toutes les objections que l'on pouvait faire valoir contre lui à partir de la question de l'histoire. Il va évidemment de soi que, dans son esprit, ses analyses du monde de la vie allaient à rebours de l'insistance critique de Heidegger sur l'historicité du *Dasein*. Il est tout de même assez curieux de constater que dans sa *Krisis*, la prise de distance critique ait été dirigée à la fois contre Heidegger et contre Scheler, car les conceptions des deux auteurs sur cette question n'étaient pas vraiment les mêmes. Scheler n'a, en effet, jamais mis en question la dimension eidétique comme telle à partir de l'historicité, comme le faisait l'ontologie fondamentale de Heidegger comprise comme herméneutique de la facticité. Scheler cherchait plutôt à fonder la phénoménologie sur la métaphysique. Selon lui, ce n'est pas l'esprit, mais la pulsion qui fait l'expérience de la réalité. Le regard « déréalisé » que l'esprit porte sur l'essence doit lui-même jaillir de la réalité de la pulsion. La phénoménologie ne possède pas son fondement en elle-même. Pour Husserl, cela ne pouvait être qu'une déviation par rapport à l'exigence selon laquelle la philosophie doit être une science rigoureuse que de voir Scheler prétendre qu'une science de la réalité, en vertu de son essence même, ne pouvait pas être rigoureuse. Le traité de la *Krisis* se consacre surtout à la clarification de ces « malentendus ». Pour Husserl, il était, en tout cas, acquis que les deux auteurs, Scheler et Heidegger, n'avaient tout simplement pas compris le caractère incontournable de la réduction transcendantale et de la « fondation ultime » qui repose sur la certitude apodictique du *cogito*.

Ce qui permet d'illustrer la complexité des tensions sous-jacentes à cette problématique, c'est le fait que Heidegger trouvait, pour sa part, que l'interrogation de Husserl restait mais totalement prisonnière des préjugés ontologiques sur lesquels reposait la tradition de la métaphysique. À la fin des années cinquante, lorsqu'il a participé à un séminaire que je donnais à Heidelberg sur la leçon de Husserl sur le temps, il a demandé à mes étudiants ce que l'analyse de Husserl avait à voir avec *Être et temps*. Il a rejeté toutes les réponses qui lui ont été proposées, en disant : « absolument rien », *Être et temps* n'a absolument rien à voir avec elle.

Cela était assurément dit avec la détermination qu'avait acquise le dernier Heidegger quand il s'était libéré de l'interrogation transcendantale, ce qui n'était certainement pas encore le cas dans *Être et temps*. Si l'on suit Heidegger en portant un regard rétrospectif sur son itinéraire, il faut lui reconnaître que son point de départ, à partir de l'être-dans-le-monde, et son exposition de la question de l'être, suivant le fil conducteur d'une Analytique soi-disant « transcendantale » du *Dasein*, allaient déjà dans une tout autre direction. Une analyse de la conscience du temps comme celle de Husserl ne pouvait plus satisfaire Heidegger, même si Husserl était allé plus loin que Brentano en reconnaissant la temporalité de la conscience du temps, ce qui était dirigé contre une théorie qui ne pensait le devenir et le passé qu'à partir du souvenir et, de cette manière, comme quelque chose qui est rendu « à nouveau présent ». Le concept de « rétention » exprimait ce pas décisif qui allait plus loin que Brentano : il s'agissait d'un maintien, mais qui reste immanent à la conscience qui perçoit présentement. La question de Heidegger était cependant beaucoup plus radicale. *Être et temps* n'était pas du tout, suivant l'interprétation qu'avait alors proposée Oskar Becker, l'exploration d'un niveau supérieur de problèmes qui se situait encore à l'intérieur du programme phénoménologique de Husserl. Bien au contraire, cette « pièce d'anthropologie philosophique, qui se trouvait dans *Être et temps* » (cf. SZ 17) se trouvait ordonnée à une question qui allait beaucoup plus loin, celle de l'être. Cet « être », Heidegger l'orientait à l'époque sur ce qu'il appelait « l'étant dans son ensemble ». Plus tard, Heidegger a toujours insisté pour dire que cet « être », il ne l'avait pas tant puisé à même le *Dasein* qu'il n'avait tenté de le mettre en lumière en partant du *Dasein* envisagé comme « site de la compréhension de l'être » (suivant la note marginale dans son exemplaire personnel de SZ 8, note b). Dans son cours de Marbourg de l'été 1928 (GA 26), il formule expressément la présupposition selon laquelle « une totalité possible de l'étant est déjà là » (GA 26, 199). Ce n'est qu'alors que l'être peut se trouver dans la compréhension (*ibid.*). Le *Dasein* demeure « exemplaire », mais ce n'est pas parce qu'il s'agit d'un être qui se distinguerait par son activité de pensée, mais parce qu'il s'agit de l'étant « dont le mode d'être consiste à être son là ». Le concept ultérieur de « clairière » se retrouve dès cette époque, même si c'est encore sous une forme anthropologique pour caractériser l'ouverture lumineuse du *Dasein*, qui est néanmoins comprise dans une intention ontologique comme « avancée dans l'ouverture du 'là', comme ex-sistence » (SZ 133 [note marginale] c). Il n'est pas jusqu'au terme de « tournant » (*Kehre*), qui allait plus tard être promu au rang de concept clef, qui n'apparaisse déjà en 1928, et expressément pour désigner le fait que « l'ontologie remonte expressément vers la métaphysique ontique, dans

laquelle elle se tient depuis toujours » (GA 26, 201). Ceci reste encore une fois compris à partir du *Dasein* dans la mesure où c'est le revirement latent que subit l'ontologie fondamentale, entendue comme analytique du *Dasein*, lorsqu'elle devient une analytique temporelle qui est appelée le « tournant ». Les notes marginales plus tardives dans l'exemplaire personnel de Heidegger réinterpréteront complètement la fonction exemplaire du *Dasein* (cf. SZ 9 c). Elle est « exemplaire » (*Beispiel*), mais au sens où il s'agit maintenant d'abord et avant tout de l'événement de l'être qui se joue alors (*das dabei spielt*⁶⁶). Il s'agit évidemment d'une réinterprétation. Mais de telles réinterprétations (car c'est bien ainsi qu'il faut les appeler) n'en ont pas moins leur vérité. Elles mettent en lumière ce vers quoi s'acheminait son intention encore obscure. Si l'on veut ranimer la question de l'être, il est plus essentiel de mettre l'accent sur le « là » du *Dasein* que sur la primauté que possède l'être du *Dasein*.

Cela est aussi vrai de quelques autres aspects critiques du programme de Husserl. C'est ainsi que le chapitre consacré à l'être-avec (§ 26) reste entièrement déterminé par le souci d'une prise de distance critique avec la problématique husserlienne de l'intersubjectivité. De fait, le préjugé ontologique qui gouvernait sa description de la perception soi-disant « pure » n'est pas moins évident dans le traitement husserlien du problème de l'intersubjectivité. Ici, ce n'est qu'une « empathie transcendantale » de niveau supérieur qui doit venir s'ajouter à l'objet perçu pour en faire un *alter ego* animé! C'est, de toute évidence, pour se distinguer de façon polémique de Husserl que Heidegger parle, pour sa part, de l'être-avec (*Mitsein*) comme d'une condition *a priori* de toute communauté de *Dasein* (*Mitdasein*), en insistant tout particulièrement sur la prétention à la co-originarité, qu'il fait par ailleurs souvent valoir contre l'idée husserlienne d'une fondation ultime (cf. SZ 131). L'être-avec ne vient pas s'ajouter au *Dasein* après coup. Le *Dasein*

⁶⁶ [Note du trad. Jeu de mots difficile à rendre sur l'idée de « jeu » (*Spiel*). Le mot *Beispiel*, qui veut dire « exemple » en allemand, désigne, si on veut le comprendre à partir de ses éléments, un « jeu » qui se joue « à côté » (*bei*). C'est ainsi que, dans la réinterprétation de la fonction « exemplaire » du *Dasein* par Heidegger, celui-ci deviendrait de plus en plus un témoin qui assisterait à l'événement de l'être, qui deviendrait alors central].

⁶⁷ M. Heidegger, GA 24, 459; trad. par J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, 1985, 386.

⁶⁸ [En français dans le texte].

⁶⁹ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 174; *Essais et conférences*, 217.

⁷⁰ [*Vorträge und Aufsätze*, 175; *Essais et conférences*, 218.]

⁷¹ [M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. par R. Munier, dans *Questions III*, Gallimard, 1966, 154; *Wegmarken*, GA 9, 360].

est, au contraire, toujours aussi un être-avec, que d'autres soient présents avec lui ou non, qu'ils me manquent ou que je n'aie « besoin » de personne.

Lorsque Heidegger fait ressortir de cette manière le *Dasein* et l'être-avec comme des modes de l'être-dans-le-monde, montrant que le souci en incarne la constitution fondamentale, il suit sans doute encore lui-même la structure argumentative de la pensée transcendante de la fondation que Husserl avait en commun avec le néo-kantisme. Mais l'intention de son *Analytique transcendante du Dasein* n'était pas simplement de proposer une version plus concrète de la conscience transcendante, comme s'il s'agissait seulement remplacer un *ego* transcendantal, stylisé de manière fantasmatique, par le *Dasein* humain qui existe de fait. On le voit déjà, de manière indirecte, quand il oriente phénoménologiquement la question du « qui? » du *Dasein* sur la quotidienneté du *Dasein* qui a depuis toujours succombé à la préoccupation du « monde » de l'étant-disponible et de l'être-ensemble. Cette déchéance recouvre sans cesse le phénomène réel du « là », comme celui du « moi lui-même ». Le *Dasein* se rencontre, d'abord et le plus souvent, comme le « on » qui n'est ou que n'a jamais été personne. Il ne s'agit pas simplement d'une polémique qu'il faudrait entendre au sens d'une critique de la culture qui s'en prendrait à l'ère de la responsabilité anonyme. Il y avait toujours derrière un motif critique plus profond encore, qui visait à mettre en question le concept même de conscience. Mais cela allait exiger une préparation tout de même assez particulière : derrière la déchéance mondaine de la préoccupation et de la sollicitude, c'est par la « course au-devant de la mort » qu'il cherchait à rendre visible l'authenticité du *Dasein* dont le là est entouré de néant.

Il est vrai que Heidegger a toujours insisté pour dire que l'existence qui se comprend à partir du monde dans l'ordre de la préoccupation et de la sollicitude relève tout autant du *Dasein* que la vision qui se produit au plus haut sommet de l'instant, vision par laquelle le *Dasein* se rend compte que sa mienneté ne ressort pleinement que dans la mienneté de la mort, la temporalité originaire s'avérant être une temporalité finie par rapport à la conception inauthentique et vulgaire du temps, qui est aussi celle de l'éternité. Cependant, à cette étape du déploiement de sa pensée, Heidegger se demandait déjà si une simple inversion des rapports de fondation pouvait suffire et si une mésinterprétation ne se cachait pas déjà dans l'interprétation temporelle de l'être lui-même : « l'acte fondamental dans la constitution même de l'ontologie, c'est-à-dire de la philosophie, à savoir l'objectivation de l'être, autrement dit le projet (*Entwurf*) de l'être selon l'horizon de sa compréhensibilité est déjà en proie à l'insécurité...»⁶⁷.

On entend résonner ici toute la problématique de l'objectivation de l'être qui a conduit au « tournant ». Dans le passage cité, il soulignait déjà que

l'horizon de la compréhensibilité pouvait être trop étroit dans la mesure où l'objectivation, qui découle d'une telle thématization, « va à l'encontre du comportement quotidien envers l'étant ». « Le projet apparaît alors nécessairement comme quelque chose d'ontique ... » Ces déclarations du cours de 1927 confèrent une dimension dramatique à une déclaration d'*Être et temps* (SZ 233), où elle apparaissait davantage comme une question rhétorique : « on peut se demander si une interprétation ontologique originaire du *Dasein* ne doit pas échouer - à cause du mode d'être de l'étant thématique lui-même ».

À l'époque, il s'agissait surtout d'une question rhétorique. Mais la rétrospective qui est aujourd'hui possible renforce pour moi une question qui me préoccupe depuis la parution d'*Être et temps* : est-ce que l'introduction du problème de la mort dans la trame d'*Être et temps* était vraiment contraignante et vraiment conforme à la chose dont il était question? Au plan de la forme, l'argumentation consistait à dire que l'interprétation ontologique de l'être-dans-le-monde comme souci (et par la suite comme temporalité) devait s'assurer expressément de la possibilité d'un être-total du *Dasein* si elle voulait être certaine de son affaire. Or ce *Dasein* se trouverait limité par sa finitude, son être-vers-la-fin, qui surgit avec la mort. D'où la nécessité d'une réflexion sur la mort. Mais cela est-il vraiment convaincant? N'est-il pas beaucoup plus important de reconnaître que la finitude se trouve déjà dans la structure du souci comme telle et dans la forme temporelle de son accomplissement? Est-ce que le *Dasein* qui se jette dans des projets d'avenir ne fait pas déjà l'expérience de la précarité à partir du temps qui passe? Dans cette mesure, le *Dasein* accomplit constamment une course au-devant de la mort. C'est ce que Heidegger veut vraiment dire, et ce n'est pas parce qu'il s'agirait de porter un regard sur le *Dasein* dans sa totalité. C'est l'expérience du temps comme telle qui nous confronte à la finitude essentielle qui nous domine.

Il est à tout le moins permis de signaler que c'est précisément le chemin que Heidegger a lui-même pris par la suite, puisqu'il n'a plus jamais mis la problématique de la mort au centre de ses développements. Dans son exemplaire personnel, ces parties de son œuvre n'ont pas été annotées, et le chemin ultérieur de sa pensée a fini par le conduire de l'exstatique horizontale du *Dasein* et de l'instant à une analyse de la structure de la dimension du temps (cf. « Temps et être »).

Les notes marginales plus tardives d'*Être et temps* vont aussi dans le même sens. L'expression d'un « site de la compréhension de l'être » (SZ 8, note b) y est particulièrement instructive. Par là, Heidegger cherche manifestement à jeter un pont entre son approche plus ancienne, qui partait du

Dasein pour lequel il y va de son être, et sa nouvelle pensée du « là », où l'être se donne dans une clairière. La notion de site (*Stätte*) laisse déjà entendre qu'il s'agit de la scène d'un événement et non du lieu d'une activité qui serait celle du *Dasein*. Toute la structure argumentative d'*Être et temps* apparaît gouvernée par deux motifs qui ne sont jamais pleinement conciliés : il y avait, d'une part, le motif qui cherchait à mettre en évidence la distinction ontologique de l'« ouverture » du *Dasein*, qui précède et sert de fondement à tous les phénomènes ontiques de l'accomplissement du *Dasein*, entre autres à la tension de l'inauthenticité et de l'authenticité; mais, d'autre part, la pensée s'efforçait justement de dégager l'authenticité du *Dasein*, en l'opposant justement à l'inauthenticité qui est la sienne, même si cela ne devait pas être entendu au sens d'un appel existentiel, comme chez Jaspers, puisque l'intention de Heidegger était de faire ressortir la temporalité véritable afin que soit reconquis, dans toute son étendue universelle, l'horizon temporel de l'être. Les deux motifs ont imprégné le projet d'une fondation apriorique dont Heidegger s'était servi, à l'époque, pour donner un tour transcendantal à la question de l'être.

Il ne fait cependant aucun doute qu'en laissant tomber cette conception transcendantale et l'horizon de la compréhensibilité, la pensée de Heidegger a perdu l'urgence de cette force d'appel qui avait permis à ses contemporains de l'associer à la soi-disant philosophie de l'existence. Certes, Heidegger avait déjà souligné dans *Être et temps* que la tendance déchéante du *Dasein*, son absorption par la préoccupation du monde, n'était pas une simple erreur ou un manque, mais qu'elle était tout aussi originaire que l'authenticité du *Dasein* et qu'elle en faisait essentiellement partie. Certes, la formule magique de la « différence ontologique », dont Heidegger se servait dans sa période de Marbourg, n'avait pas seulement pour fonction, évidente, d'établir une distinction entre l'être et l'étant, qui est constitutive de la métaphysique, elle voulait depuis toujours pointer quelque chose que l'on pourrait appeler la différence au sein de l'être lui-même, qui n'aurait fait l'objet que d'une conciliation seulement formelle dans la différence effectuée par la métaphysique. Dans les années de Marbourg qui ont précédé la parution d'*Être et temps*, Heidegger insistait pour dire que la « différence ontologique », dont il parlait sans cesse, ne devait pas être comprise comme une différence entre l'être et l'étant qui serait faite par nous, les êtres pensants. Certes, Heidegger était aussi conscient, et depuis le début, du fait que le schème néo-kantien et la terminologie husserlienne distinguant le fait de l'essence ne suffisaient pas si l'on voulait faire ressortir de manière crédible la spécificité épistémologique de la philosophie par rapport aux concepts fondamentaux et *a priori* des sciences positives. La formule paradoxale d'une

« herméneutique de la facticité » en était l'expression éloquente, tout comme l'idée d'une « répercussion » (*Zurückschlagen*) de l'Analytique existentielle sur l'« existence ».

Dans cette mesure, Heidegger avait donc tout à fait raison de protester contre ceux qui considéraient *Être et temps* comme une impasse. L'ouvrage était libérateur dans la mesure où l'« être » était enfin reconnu comme question. Néanmoins, c'était comme s'il accédait à un nouvel espace de liberté lorsque Heidegger se mit à parler, de façon surprenante, et dès sa prochaine publication, *Kant et le problème de la métaphysique*, du « *Da-Sein* en l'homme ». On ne pouvait, bien sûr, pas encore savoir où cela allait le mener à partir du seul livre sur Kant. Avant 1940, il s'était lui-même déjà critiqué dans une note marginale d'un exemplaire de son livre sur Kant, qu'il m'avait envoyé pour remplacer celui que j'avais perdu : « rechute totale dans l'interrogation transcendantale ». L'idée d'une métaphysique de la finitude qu'il y développait et qu'il s'efforçait d'établir sur des bases kantienne maintenait, en définitive, la conception d'une fondation transcendantale, comme le faisait la leçon inaugurale de Fribourg. Ce n'est pas un hasard ou une simple pusillanimité de la part de Heidegger, mais le reflet d'un problème sérieux, que de voir comment l'impulsion radicale de sa pensée, qui l'orientait vers une destruction de la conceptualité de la métaphysique, devait néanmoins rester compatible avec l'idée d'une scientificité de la philosophie. À l'époque, Heidegger y tenait encore tout à fait, ce qui décevait Jaspers de plus en plus (comme en témoignent ses « Notes sur Heidegger » récemment parues). D'où l'interprétation « transcendantale » qu'il proposait de sa propre entreprise dans *Être et temps*. Si la philosophie transcendantale pouvait encore se comprendre comme une science, c'est justement parce qu'elle rejetait toute la métaphysique antérieure, jugée dogmatique; elle pouvait dès lors offrir aux sciences comme telles une fondation par laquelle elle confirmait qu'elle était elle-même l'héritière véritable de la métaphysique. Cela est encore vrai du programme de Husserl dans toute son extension, mais devient problématique pour Heidegger.

En une simplification grandiose, *Être et temps* a fusionné la compréhension de l'être propre à la métaphysique, c'est-à-dire celle des Grecs, avec l'idée de l'objectivité scientifique qui sert de fondement à la conception méthodique que les sciences positives ont d'elles-mêmes. Dans les deux cas, Heidegger parlait de l'étant-subsistant (*Vorhandenheit*). L'ambition d'*Être et temps* était de faire ressortir le caractère dérivé de cette compréhension de l'être. Mais cela voulait dire que ce n'était pas malgré, mais à cause de sa finitude et de son historicité que le *Dasein* incarnait le sol authentique à partir duquel il devenait pour la première fois possible de

comprendre des modes d'être dérivés comme ceux de l'étant-subsistant ou de l'objectivité. Une telle entreprise ne pouvait être que destructrice pour la figure de pensée de la métaphysique classique. Lorsque Heidegger, sur la base d'*Être et temps*, a posé la question « Qu'est-ce que la métaphysique? », c'était déjà davantage pour la remettre en question que pour la réactiver ou encore simplement pour la fonder d'une nouvelle manière sur un fondement plus profond.

On sait que, dans les années trente et au début des années quarante, le chemin de pensée de Heidegger ne s'est pas déroulé dans l'espace public littéraire, mais davantage à travers son enseignement universitaire ou ses apparitions publiques à l'occasion de conférences particulières. L'espace public littéraire a pour la première fois entendu parler de manière condensée de ce que Heidegger appelait le « tournant » quand a paru la *Lettre sur l'humanisme* en 1946. Ce n'est que dans les années ultérieures, grâce notamment à la publication des *Chemins qui ne mènent nulle part*, qu'allaient se dessiner encore plus distinctement les étapes que Heidegger avait parcourues dans les années trente. Chacun s'est tout de suite rendu compte que le cadre de l'institution universitaire et que la conception de la philosophie comme une entreprise scientifique se trouvaient alors dépassés. Pour s'en apercevoir, point n'était besoin de l'ajout du vocabulaire hölderlinien, ni de l'identification puissante et singulière qui ont amené Heidegger à se reconnaître dans l'œuvre tardive de Hölderlin; le nouveau déclenchement de la question de l'être, qu'*Être et temps* s'était fixé comme objectif, devait en toute conséquence finir par faire sauter le cadre de la science comme celui de la métaphysique.

Assurément, c'était aussi de nouveaux thèmes que la pensée de Heidegger mettait maintenant au centre - l'œuvre d'art, la chose, le langage - qui indiquaient des tâches de pensée pour lesquelles la tradition de la métaphysique ne disposait pas d'une conceptualité adéquate. L'essai sur l'œuvre d'art avait souligné avec la plus grande insistance l'insuffisance conceptuelle de ce que l'on appelle l'esthétique, alors que le problème de la chose représentait tout un défi pour la pensée, mais pour lequel ni la philosophie, ni la science ne disposaient de moyens appropriés. Cela est particulièrement vrai de l'expérience de la chose, qui avait depuis longtemps perdu toute espèce de légitimité pour la pensée scientifique de la modernité. Que peuvent bien être des « choses » à l'ère de la production industrielle et de la mobilité générale? De fait, la notion de chose, qui n'avait plus droit de cité philosophique depuis l'apparition de la science moderne de la nature et la fonction paradigmatique qu'elle conférait à la mécanique, avait depuis longtemps et symptomatiquement été remplacée, en philosophie, par celle

d'objet. Mais entre-temps, il ne s'agissait plus seulement d'une transformation qui concernait seulement la forme de la science ou la saisie conceptuelle du monde, mais d'une transformation qui affectait l'apparence du monde lui-même, qui n'accordait plus aucune place à la chose. Si l'on pouvait encore laisser subsister l'œuvre d'art dans une espèce de réserve ménagée par la conscience culturelle, dans une sorte de musée imaginaire⁶⁸, la disparition des choses décrivait un processus irréversible devant lequel aucune pensée, qu'elle soit tournée vers le passé ou vers le futur, ne pouvait plus fermer les yeux.

Ce n'était donc pas pour étendre son questionnement à de nouveaux domaines ou encore pour ajouter sa voix au concert, déjà ancien, de la critique de la culture si Heidegger s'est vu contraint d'adresser aussi, et de façon prioritaire, la question de l'être à cette forme de vie de l'humanité qui est aujourd'hui celle de l'ère technique. Loin de lui, cependant, toute intention de vouloir confondre l'évocation romantique d'un passé perdu ou disparaissant avec la tâche de penser ce qui est. C'est le plus sérieusement du monde que Heidegger, dans *Être et temps*, avait déjà reconnu une légitimité essentielle à l'inauthenticité à côté de l'authenticité, même si cela pouvait apparaître comme un désaveu du *pathos* qui imprégnait sa critique de la culture. Dorénavant, c'était cependant la tâche de penser jusqu'au bout l'époque moderne, l'émergence de la conception technique du monde comme de ce qui détermine tout le destin de l'humanité qui représentait le seul et unique sol d'expérience qui orientait la question de l'être de Heidegger. L'oubli de l'être si souvent évoqué et par lequel Heidegger avait d'abord caractérisé la métaphysique s'avérait être le destin de toute l'époque. Sous le signe de la science positive et de son application technique, cet oubli se précipite vers son achèvement, ne laissant plus rien subsister à côté de lui qui puisse bénéficier d'un être plus authentique dans quelque monde réservé au « sacré » [« *heil* », « à l'indemne »]. C'est cette nouvelle acuité qui imprègne la pensée de Heidegger et qui l'amène même à voir dans ce recouvrement total et dans cette absence de l'être la présence de cette absence, c'est-à-dire l'« être ». Mais il ne s'agissait plus d'une pensée calculatrice. Ce serait en méconnaître le sens que de vouloir faire, à partir de la nouvelle pensée de Heidegger, le calcul des possibilités et des chances qui s'offrent ou qui se ferment alors à l'avenir de l'humanité. C'est qu'il ne peut plus du tout y avoir de pensée calculatrice qui se pencherait sur la pensée elle-même, comme si celle-ci était quelque chose de disponible et d'évaluable. Ici, Heidegger est très proche de Goethe, qui avait dit ceci à propos de lui-même : « mon fils, j'ai bien fait, je ne me suis jamais penché sur la pensée quand je pensais ». C'est que la pensée de Heidegger ne porte pas non plus sur la pensée. Lorsque la pensée de Heidegger se penche sur la technique ou sur le tournant, il ne s'agit pas à

proprement parler d'une pensée sur la technique ou sur le tournant, mais d'un se-tenir dans l'être lui-même qui obéit à sa propre nécessité de penser. Il la nomme la « pensée essentielle » (*wesentliche*), parlant sans doute aussi d'une pensée qui « va au-delà » (*Hinausdenken*) ou qui « répond » (*Entgegendenken*). Il veut dire par là qu'il ne s'agit pas d'une saisie conceptuelle de quelque chose par la pensée, mais plutôt de quelque chose comme un laisser-advénir de l'être dans notre pensée, même si cela doit aussi avoir lieu sous la forme radicale de son absence totale.

Nul besoin de souligner qu'un tel effort de pensée ne peut se servir des prises et des concepts qui nous permettent de saisir, de conceptualiser et de dominer des objets. Une telle pensée doit aussi se plonger dans la plus extrême pénurie de langage puisque la pensée et le langage qui sont ici tentés ne produisent plus rien et ne trouvent nulle part un fond qui pourrait faire l'objet de propositions assurées et vers lequel l'effort de pensée et de compréhension n'aurait qu'à se tourner. Même les expressions par lesquelles Heidegger cherche à s'opposer à la pensée calculatrice, celle qui soupèse les possibilités d'avenir, conservent quelque chose de la gaucherie qui est propre aux partis pris de la conceptualisation. Il ne fait assurément aucun doute que tout regard vers l'avenir qui espère quelque chose de nouveau, de différent, de salvateur n'est pas vraiment un calcul ou une prédiction. Si Heidegger parle dès lors d'une venue de l'être, ajoutant qu'elle ne se pourrait se produire que « soudainement sans doute »⁶⁹, ou s'il a pu dire dans un entretien célèbre que « seul un dieu peut encore nous sauver », il s'agissait moins de déclarations fermes que d'un rejet de toute volonté de savoir calculatrice ou de toute volonté de domination de l'avenir. L'« être » ne peut plus être tiré au clair ou être pensé comme quelque chose qui pourrait être traduit en quelque chose qui nous serait accessible. C'est pour cette raison que ces expressions ne sont pas des prédictions. Il ne s'agit pas, à proprement parler, de déclarations qui seraient celles de la pensée et de la pensée de ce qui est. On peut dire, pour parler comme Heidegger, de telles déclarations que le projet de compréhension qui est le leur se transformerait alors nécessairement en quelque chose d'ontique.

Mais comment une telle pensée qui veut seulement répondre (*Entgegendenken*) peut-elle se dérouler? Il n'est pas nécessaire de spéculer là-dessus puisque l'on peut interroger les tentatives que Heidegger a lui-même présentées. Il ne fait aucun doute que dans cette succession d'essais plus ou moins courts, qui développent à chaque fois leur propre thème à partir d'une critique de la conceptualité métaphysique et de ses constructions théoriques, la direction de la pensée heideggérienne se trouve maintenue avec une persévérance qui tient presque de la monomanie. Mais il ne parvient pas

vraiment à élaborer un langage conceptuel consistant et qui serait conforme à son propre questionnement. À la fin de sa vie, lorsqu'il a porté un regard sur ce qu'il avait accompli et qu'il projetait d'écrire une sorte d'introduction à l'édition des Œuvres complètes qu'il préparait, il a choisi comme mot d'ordre : « des chemins, et non des œuvres ». Des chemins sont là pour être pris, mais aussi pour qu'on puisse les laisser derrière soi et se rendre plus loin, ils ne constituent pas un fond (*Bestand*) sur lequel on pourrait s'arrêter ou dont on pourrait se réclamer. Le langage du dernier Heidegger fait constamment éclater les habitudes de langage, chargeant les mots d'une puissante tension élémentaire qui conduit à des décharges explosives. Elle ne reste jamais fixe. C'est pourquoi la répétition rituelle de la diction du dernier Heidegger que l'on retrouve fréquemment auprès de ses admirateurs est si déplacée. Mais cela ne veut pas dire que son langage est arbitraire ou qu'il pourrait être remplacé par un autre. Il est, en fin de compte, aussi intraduisible que peut l'être la parole poétique puisqu'il partage avec elle la force évocatrice qui repose sur l'unité parfaite et l'inséparabilité de la figure sonore et de la fonction significative.

Il ne s'agit pas toutefois du langage de la poésie. Celle-ci s'oriente toujours sur la sonorité littéraire qui permet à une figure poétique de résonner. Le langage de Heidegger, pour sa part, même sous la forme balbutiante de la recherche du mot juste, reste le langage de la pensée qui se dépasse constamment lui-même, à la faveur d'une dialectique qui répond à ce qui a déjà été pensé et préconçu.

Prenons un exemple : « seul ce qui est pauvre [« petit », « peu »] en monde peut une fois devenir chose » (*nur was aus Welt gering, wird einmal Ding*)⁷⁰. Cela ne peut même pas être traduit en allemand ! À la fin d'un long chemin, qui opposait l'essence réelle de la chose au nivellement total de toutes choses, proches et lointaines, on comprend, le temps d'un instant, la pauvreté (*das Geringe*) de la chose comme un processus, un événement qui peut être exprimé par le verbe *geringen* [rendre plus petit]. Le verbe n'existe évidemment pas en allemand, mais les termes *ringeln* et *ringelt* [boucler, bouclé] et tout le champ sémantique qui est celui des termes *Ring* [anneau], *Kreis* [cercle], *Ringen* [lutter, tordre] et *ring* [autour de] résonnent ici et, par là, toute la sphère du monde (*Weltenrund*) sur le fond de laquelle se détache (*herausringt*) la pauvreté (*das Geringe*) de la chose pour trouver sa propre forme arrondie (*sich selbst rundet*). La pensée suit ici les sillons qu'elle trace dans le langage. Mais c'est le langage lui-même qui est comme un champ d'où les choses les plus diverses peuvent pousser.

On peut aussi se souvenir de l'interprétation heideggérienne de la parole d'Anaximandre qui faisait ressortir le « séjour » (*Weile*) qui se trouve imparti

à l'étant lorsqu'il fait l'expérience de sa « genèse ». C'est de la même manière que la pauvreté (*das Geringe*) de la chose est quelque chose qui est « pauvre en monde » (*aus Welt gering*). Assurément, l'expression « *das Geringe* » est d'abord à entendre comme un adjectif qui prend une forme nominale. Mais en se trouvant transformé en nom, l'expression en vient à évoquer l'ensemble d'un mouvement collectif, comme dans les termes *Gemenge*, *Geschiebe*, *Getriebe* [amas, entassement, engrenage], tant et si bien que Heidegger se permettra de le transformer en un verbe à l'imparfait (un peu comme il l'avait fait avec les « verbes » *Nichten* [néantiser], *Dingen* [chosifier] et *Sein* [être] qu'il écrira avec un y grec pour faire *Seyn* [« estre »]). L'expression « une fois » (*einmal*) dans sa phrase vient appuyer ce sens du verbe « *gering* » [appauvrir, rapetisser] à l'imparfait, qu'il a construit, comme le fait d'ailleurs le terme *Ding* [chose] qui rime avec lui à la fin de la phrase. On pourra aussi entendre des échos à des termes comme *gerinnt*, *gerannt*, *gelingt*, *gelang* [coulé, couru, réussit, réussi], mais aussi à des termes comme *geraten*, *geriet* [entrer, glisser] qui font partie du même champ sémantique. C'est ainsi que la dernière phrase de l'essai sur la chose résume le chemin parcouru, pour dire qu'une chose ne peut surgir que là où le monde a réussi à s'arrondir, tel un anneau, autour d'un centre, aussi minime soit-il.

On peut se demander si de telles ruptures et créations langagières atteignent leur but, qui est, bien sûr, de communiquer quelque chose, d'être communicatives, en rassemblant la pensée en une parole et en nous rassemblant, par cette parole, autour la chose qui doit être pensée en commun. Des néologismes (si on peut employer le terme ici, puisqu'il s'agit, à proprement parler, de la mise en relief de nouveaux liens sémantiques qui viennent s'ajouter à des unités sémantiques qui subsistent déjà) ont besoin d'appuis, et c'est pourquoi les poètes, qui ont à leur disposition les appuis que sont le rythme, la mélodie du vers et de la rime, peuvent risquer les choses les plus étonnantes. Pour la langue allemande, on pensera à des poètes comme Rilke ou Paul Celan. Dans ses toutes premières tentatives de pensée, Heidegger a aussi risqué des choses pareilles. L'une de ses premières formules de ce type, dont j'avais entendu parler avant même de rencontrer Heidegger et à une époque où il n'avait pas encore publié, fut cette expression qui témoignait de sa témérité inouïe dans son maniement du langage : « ça monde » (*es weltet*). Cela a tout de suite frappé comme un éclair qui illumine une obscurité qui dure depuis longtemps, l'obscurité qui entoure le commencement, l'origine, le matinal. Même pour cette obscurité, il a aussi trouvé un mot (qui n'était pas nouveau, mais qui venait d'un domaine tout à fait différent, notamment du vocabulaire météorologique de l'Allemagne du Nord), quand il disait, et dès 1922 : « la vie est nébuleuse (*diesig*) - et elle

s'embrune toujours à nouveau elle-même », puisque sa clarté et sa clairvoyance ne durent pas très longtemps. Les appuis que Heidegger recherche ainsi pour sa pensée n'ont pas une solidité aussi durable que celle de la parole qui s'est condensée en un poème. Plusieurs de ses appuis se sont écroulés très rapidement. J'évoquerai pour mémoire la formule « éloignement » (*Ent-fernung*) pour exprimer le « rapprochement ». Mais dans le cours d'un mouvement de pensée, ils remplissent bel et bien leur fonction « épagogique » d'éveil. Heidegger le dit lui-même : « la pensée suit les sillons qu'elle a tracés dans le langage »⁷¹. Le langage, comme on a dit, est bel et bien comme un champ où les choses les plus diverses peuvent pousser.

Assurément, il s'agit là d'images, de métaphores, de comparaisons, donc de figures de discours, qui ne livrent pas quelque chose que l'on pourrait ou que l'on devrait conserver de manière durable, mais qui peuvent à tout le moins proposer un appui à la pensée quand elle poursuit une direction; mais ils s'offrent justement, comme des mots s'offrent quand on veut dire quelque chose. Et « dire » signifie ici « montrer », conserver et communiquer, mais uniquement à celui qui regarde par lui-même.

C'est pourquoi le caractère intraduisible de ce langage n'est pas une perte, ni même une objection contre une pensée qui s'articule de cette manière. Là où la traduction, c'est-à-dire l'illusion d'une transposition à volonté de ce qui est pensé apparaît impossible, c'est là qu'intervient la pensée. Où la pensée nous mène, nous ne le savons pas. Et là où nous croyons le savoir, nous croyons seulement que nous pensons. Ce ne serait plus se « tenir » sous une provocation qui nous interpelle et que nous ne choisissons pas. C'est elle qui se pose à nous, et nous n'avons qu'à bien nous tenir ou non. Mais se tenir veut dire soutenir, correspondre, répondre et non pas : calculer et jouer avec des possibilités.

12. Les Grecs (1979)

Un penseur de la stature de Heidegger offre plusieurs aspects qui permettent de rendre compte de son importance et de son influence. On pensera à sa reprise du concept d'existence de Kierkegaard, à son analyse de l'angoisse et de l'être-pour-la-mort, qui a exercé une profonde influence sur la théologie protestante des années vingt, mais qui a aussi marqué la première réception de Rilke. On pensera aussi à son « tournant » vers Hölderlin, dans les années trente, qui espérait soutirer un message presque prophétique au poète allemand. On pensera aussi au projet - et « contre-projet » - grandiose d'une interprétation unitaire de Nietzsche, qui pensait pour la première fois la cohérence qui unit la volonté de puissance et l'éternel retour du même. On pensera aussi, dans la période qui a suivi la Deuxième Guerre mondiale, à son interprétation de la métaphysique occidentale qui aurait conduit à l'ère de la technique universelle comprise comme le destin de l'oubli de l'être. Or, derrière tout cela, on flaire toujours une espèce de théologie secrète du dieu caché. On a beau vouloir faire de sévères remontrances au détail des interprétations de Heidegger, on a beau se tenir à distance du dépassement heideggérien de la métaphysique, soit parce qu'on juge qu'il s'agit d'une présomption séculière outrancière ou, au contraire, parce qu'on y voit le dernier et définitif soupir du nihilisme. Mais personne ne pourra contester que la philosophie européenne des cinquante dernières années a été mise au défi par les audaces de pensée de Heidegger, comme elle ne l'a été par aucun autre contemporain. Devant la succession presque suffocante des tentatives de pensée de Heidegger, personne ne contestera non plus la nécessité immanente de son chemin, même s'il apparaîtra à plus d'un comme une errance dans les champs de l'ineffable.

Aucun autre thème ne permet d'illustrer aussi clairement la diversité des aspects qu'offrent l'œuvre et l'influence de Heidegger, mais aussi l'unité du chemin qu'il a pris, que celui du rapport de Heidegger aux Grecs. Il est vrai que, depuis l'idéalisme allemand, la philosophie grecque a joué un rôle privilégié dans la pensée allemande, aussi bien au plan historique qu'à celui de l'histoire des problèmes. Hegel et Marx, Trendelenburg et Zeller, Nietzsche et Dilthey, Cohen et Natorp, Cassirer et Nicolai Hartmann forment une lignée imposante, que l'on pourrait aisément allonger, surtout si l'on tenait compte des grands philologues de l'antiquité classique de l'école de Berlin.

Mais avec Heidegger, quelque chose de nouveau s'est produit : une nouvelle proximité, mais aussi une nouvelle mise en question critique du commencement grec, qui ont dirigé ses premiers pas autonomes et qui n'ont jamais cessé de l'accompagner jusque dans ses dernières années. Le lecteur

d'*Être et temps* pourra vérifier sans peine ces deux aspects, la proximité et la distance. Mais il faut avoir été présent dans sa salle de cours durant ses premières années à Marbourg pour prendre toute la mesure de la présence réelle d'Aristote dans la pensée de Heidegger au cours de ces années. En 1922, tout juste après mon doctorat, je m'apprêtais à aller à Fribourg pour y poursuivre mes études sur Aristote auprès de Heidegger, quand j'ai été atteint par la poliomyélite. Heidegger m'a consolé en me disant qu'il ferait paraître dans le prochain tome de la *Revue annuelle pour la phénoménologie* des recherches élaborées qui présenteraient des « interprétations phénoménologiques d'Aristote » : « La première partie (d'environ 15 in-folio) concerne l'*Éthique à Nicomaque*, livre VI, *Métaphysique A*, 1 et 2, et *Physique A*, 8; la seconde partie (de même longueur) *Mét. ΖΗΘ, De motu an., De anima*; la troisième paraîtra plus tard. Comme la *Revue annuelle* ne doit être publiée que plus tard, je pourrais peut-être vous être utile en vous faisant parvenir un tirage séparé ». Cette publication annoncée ne vit jamais le jour. Seule l'introduction à ces études, qui proposait une analyse de la situation herméneutique dans laquelle Aristote se présente à nous, fut connue, sous forme manuscrite, de quelques personnes, et c'est par l'intermédiaire de Natorp que j'en ai moi-même pris connaissance. Ce manuscrit à la fois audacieux et excitant allait servir de base à sa nomination à Marbourg, laquelle allait à son tour être la raison pour laquelle la publication projetée n'aurait pas lieu.

De nouvelles et d'importantes tâches allaient alors s'imposer à Heidegger. La suite des cours de Marbourg, que l'on est en train de publier, offre un portrait impressionnant de la manière dont Heidegger comptait les maîtriser.

Celui qui veut savoir dans quelle mesure les interprétations d'Aristote qu'il avait développées ont imprégné ces cours, ne peut provisoirement s'appuyer que sur *Être et temps* et le cours de logique de 1925-26 (GA 21, § 13). Mais celui qui a suivi les cours de Heidegger à Marbourg en sait plus. Aristote nous devenait à ce point charnellement présent que l'on en perdait parfois toute distance et que l'on ne se rendait pas compte que Heidegger ne s'identifiait pas, en définitive, avec Aristote, mais qu'il aspirait, au contraire, à opposer un contre-projet à sa métaphysique. Ce qui distinguait cette première interprétation d'Aristote, c'était surtout le fait qu'elle se défaisait des couches de lecture scolastiques et déformantes, incarnant pour ainsi dire un modèle de « fusion des horizons » herméneutique qui permettait à Aristote de parler comme un contemporain. Les cours de Heidegger ont fait leur effet. J'ai moi-même appris des choses décisives de son interprétation du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* sur les « vertus dianoétiques » - interprétation qui

suivait le texte de près tout en étant très décidée. C'est qu'après tout, la *phronesis* [prudence], tout comme sa proche parente, la *synesis* [l'intelligence éthique], incarne la vertu herméneutique par excellence. Ici, dans la critique de Platon qui se cristallisait autour de la différenciation de la *technè* [savoir-faire], de l'*epistèmè* [science] et de la *phronesis*, Heidegger prenait une première distance, décidée, avec la conception de la « philosophie comme science rigoureuse ». Il n'était pas moins important de voir comment Heidegger pensait la co-appartenance des catégories et des concepts de *dynamis* [puissance] et d'*energeia* [acte], qui occupe une place si importante dans l'argumentation de la *Métaphysique*. Walter Bröcker a plus tard développé ces idées heideggériennes sur le rapport entre la *kinesis* [mouvement] et le *logos*. On pourrait aussi évoquer ici plusieurs autres études de ses étudiants. Heidegger s'est, pour sa part, certainement appuyé sur ses plus anciens manuscrits lorsqu'il a fait un séminaire à Fribourg en 1940 sur le livre II (chap. 1) de la *Physique*, dont la première publication eut lieu en 1958 dans la revue *Il Pensiero* III⁷².

Toutes les publications ultérieures de Heidegger qui concernent son rapport aux Grecs, en commençant par l'essai sur Anaximandre dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*, ne sont cependant pas le fait d'une « fusion d'horizons », poussée jusqu'à la limite de l'identification, comme peuvent l'être les premières études. L'étude sur la notion de *physis* chez Aristote cherchait cependant encore à réhabiliter vigoureusement la conception aristotélicienne de la *physis* et à la dissocier de l'assaut sur la « nature » que met en branle la science moderne. Il est évident que Heidegger s'inspire ici de

⁷² [Trad. par F. Fédier, « De l'essence et du concept de la *physis* », dans *Questions II*, Gallimard, 1968, 165-276]

⁷³ [Cf. M. Heidegger, « Vom Wesen und Begriff der *Physis* », dans *Wegmarken*, GA 9, 267; « De l'essence et du concept de la *Physis* », dans *Questions II*, 222].

⁷⁴ Cf. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 77; *Questions IV*, Gallimard, 1976, 134.

⁷⁵ [Cf. « Vom Wesen und Begriff der *Physis* », dans *Wegmarken*, GA 9, 284; « De l'essence et du concept de la *Physis* », dans *Questions II*, 250].

⁷⁶ La tournure *eidōs pōs* veut dire ici « d'une certaine manière un *eidōs* ». La traduction de Heidegger n'est pas très heureuse ici [GA 9, 292; *Questions II*, 264 : « quelque chose comme un apparaître »]. Par ailleurs, on peut à bon droit ressentir une certaine résistance quand Heidegger parle [GA 9, 249; *Questions II*, 197] de la *technè* comme d'un *eidōs proaireton*, comme si l'*eidōs* pouvait être « choisi » au même titre où Hercule peut choisir la « vertu » lorsqu'il se trouve à la croisée des chemins, alors que c'est plutôt le but qui est visé qui gouverne notre intention. C'est aussi la raison pour laquelle Platon admettait également des « idées » pour les artefacts et qu'il les appelait des *paradeigmata* [modèles]. Ici, c'est Heidegger qui, pour une fois, ne pensait pas de manière assez grecque.

ses premières études. Dans la mesure où l'étude traite de la conception aristotélicienne de la *physis* à la lumière du commencement de la pensée grecque, pour l'opposer à la transformation ultérieure du concept de nature dans la pensée latine et moderne, elle se situe encore en amont de toute la thématique du dépassement de la métaphysique (dans laquelle il s'agirait de classer Aristote).

Mais cela ne veut pas dire qu'il y aurait eu une rupture dans l'évolution philosophique de Heidegger. À mes yeux, il s'agit davantage d'une question de perspective. Le fait que Heidegger ait pu s'inspirer en 1940 de ses études plus anciennes sur Aristote et qu'une publication en soit sortie en 1958 témoigne plutôt de la continuité de sa pensée, par delà le soi-disant « tournant ». L'attention qu'il portait aux Grecs était fondamentale pour lui. C'est ce qui le distinguait, et très tôt déjà, de tous les autres phénoménologues (Lorsque je suis allé à Fribourg en 1923, ce n'était pas tellement pour apprendre de la phénoménologie de Husserl, mais pour apprendre des interprétations heideggériennes d'Aristote). L'orientation sur les Grecs était si déterminante que la conception transcendantale qu'*Être et temps* proposait de sa propre entreprise ne pouvait, par comparaison, apparaître que provisoire.

Dans cette mesure, le célèbre « tournant » était tout autre chose qu'une rupture dans la pensée de Heidegger. Il marquait plutôt le rejet d'une interprétation inadéquate de son propre projet, à laquelle il s'était voué sous la très forte influence de Husserl. On peut même penser que l'insistance ultérieure sur l'idée d'un dépassement de la métaphysique n'était que la conséquence de son orientation sur les commencements grecs.

Même le dernier Heidegger a continué de considérer la pensée grecque dans son ensemble comme quelque chose d'initial, où la question de l'être apparaissait sans doute toujours et seulement comme une question portant sur l'être de l'étant, mais où l'expérience originaire du « là » et de l'*aletheia* n'était pas encore entièrement recouverte par « la posture de la volonté » propre aux Romains (suivant l'expression de Dilthey) ou par le « souci moderne d'assurer la connaissance connue » (comme il le disait dans ses leçons de Marbourg en 1923).

Quelle pensée aurait pu être d'un plus grand secours à la question heideggérienne, qui visait à faire éclater l'immanence phénoménologique de la conscience de soi transcendantale, sinon celle des Grecs qui parcourait les énormes questions du commencement, de l'être et du néant, de l'un et du multiple, et qui parvenait à penser la *psychè*, le *logos* et le *noûs* sans succomber aux idoles de la connaissance de soi et au primat méthodique de la conscience de soi? L'effort historique qui consistait à penser de manière grecque et à soutirer la pensée grecque à nos propres habitudes de pensée

modernes se trouvait ici, et d'une manière inédite, mise au service de l'impulsion de pensée de Heidegger lui-même. C'est qu'il ne cherchait pas seulement à dépasser la division sujet-objet dans la perspective d'une réduction phénoménologique qui ramène tout à la pure conscience, il adressait aussi la question de l'être à tout ce champ de la réduction intentionnelle et à la recherche de la corrélation noético-noématique, qui définissait pour Husserl la phénoménologie. Il lui adressait la question de savoir ce que l'« être » signifie, qu'il s'agisse de l'être de la conscience, de l'étant-subsistant, de l'étant-disponible, du *Dasein* ou même du temps.

Nous sommes ici en présence d'un cas unique. Ce questionneur, possédé par ses propres questions, était depuis longtemps à la recherche de ses interlocuteurs. À la fin, il allait en inventer de redoutables, comme Nietzsche, qu'il poussait jusqu'à ses conséquences métaphysiques ultimes, auxquelles il s'efforçait lui-même de répondre puisqu'il y avait reconnu son plus grand défi, ou encore Hölderlin, le poète de la poésie, qui n'était pas le penseur de la pensée, mais qui pouvait permettre à la pensée d'échapper au confinement de la conscience de soi dans l'idéalisme allemand. Mais, depuis le début, c'est chez les Grecs qu'il a trouvé ses vrais partenaires. Ils lui imposaient la tâche constante de les penser de manière plus grecque encore et de reposer sa propre question en partant de leur pensée. Le penseur connu pour la violence de ses interprétations et qui écartait si souvent avec impatience la dimension historique s'il parvenait à s'entendre et à se retrouver dans les textes, ce penseur ne pouvait cependant pas être assez « historique » s'il voulait s'y retrouver.

Le commencement de la pensée grecque reste assurément entouré d'obscurité. Ce que Heidegger a reconnu chez Anaximandre, Héraclite et Parménide, c'était assurément un reflet de ses propres questions. Mais il est vrai que ces textes ne sont que des restes colligés. Il n'ont pas vraiment été conservés comme des textes ou des ensembles cohérents de discours ou de pensée. La tour que Heidegger s'efforçait de construire se composait de fragments qu'il retournait dans tous les sens jusqu'à ce qu'ils s'accordent avec son projet de construction.

Dans le maniement des textes présocratiques, il y a assurément plusieurs cas de violence interprétative que je ne serais pas prêt à défendre : c'est ainsi, par exemple, que dans la parole d'Anaximandre, il dissocie l'un de l'autre les deux membres de l'identité presque formelle que constitue l'expression *diken kai tisin* [« le droit et la peine »]; dans l'interprétation des vers de Parménide, il néglige le fait que *tauto* [le même] n'apparaît toujours qu'en position de prédicat, et ainsi de suite. Mais en tout et partout, il faut bien reconnaître que nos possibilités de comprendre les citations des présocratiques sont

comparables à celles de Socrate et de Platon face aux paroles d'Héraclite. Je pense ici à la célèbre réponse de Socrate selon laquelle il faudrait un plongeur de Delos pour en découvrir le sens, mais ce qu'il avait lui-même réussi à comprendre, il l'avait trouvé excellent... Au plan de la méthode, Heidegger a emprunté la voie très juste qui consiste à partir du texte d'Aristote pour s'interroger sur les commencements présocratiques. Le seul texte conservé qui traite de toutes ces questions est effectivement celui d'Aristote. C'est que même l'événement de pensée que sont les dialogues de Platon, les premiers textes philosophiques que nous possédions, est resté insaisissable à ce questionneur impatient, en dépit de toute sa force d'appropriation.

Mais comme d'un bain d'acier - c'est ainsi que Heidegger aimait caractériser l'immersion dans les manuscrits assez bruts issus de l'atelier d'Aristote - émergeait alors pour lui l'expérience originaire des Grecs qu'il mettait en lumière à partir des analyses conséquentes d'Aristote, expérience qui était provocante autant par sa simplicité que par son altérité. Ce que cela a dû représenter pour un jeune homme élevé dans l'aristotélisme scolastique que d'apprendre à se mettre à l'écoute de ce langage du commencement! Ce qu'il a reconnu dans l'*aletheia*, ce n'était pas le dévoilement et la franchise propres au discours, mais d'abord et avant tout l'étant lui-même qui se montre dans son être vrai, comme le fait l'or authentique qui n'a pas été falsifié. Cela était pensé de manière bien grecque. Aussi est-ce avec le plus grand enthousiasme qu'il a défendu la position privilégiée de l'être-vrai dans la *Métaphysique* (Θ, 10), où il a vu le sommet de l'argumentation des livres centraux de la *Métaphysique*. Il ne le faisait certainement pas dans la perspective de la philosophie de l'identité de l'idéalisme allemand, qui rendait ce chapitre si précieux pour les hégéliens, mais parce qu'il avait été touché par l'écho d'une expérience de l'être qui devait pour lui être pensé dans l'horizon du temps. On pouvait apprendre directement de Platon et d'Aristote que l'être veut dire la présence, mais aussi que ce qui est toujours présent est ce qu'il y a de plus étant. De plus, Heidegger a fait l'observation géniale suivant laquelle le terme « toujours » (*immer*), *aei*, n'a rien à voir avec l'*aeternitas*, mais qu'il doit être pensé à partir de ce qui est à chaque fois présent. C'est ce que confirme d'ailleurs l'usage : l'expression *ho aei basileuôn* désigne le roi qui est alors en exercice (comme on dit aussi en allemand « *wer immer König ist* », « quel que soit alors le roi »!)⁷³. On sait que le dernier Heidegger a expressément reconnu que les Grecs n'avaient pas eux-mêmes pensé cette expérience comme *aletheia*, mais qu'ils ont toujours entendu l'*aletheia* dans le sens de l'accord entre l'être et l'apparence, de l'*ousia* et de la *fantasia* (*Mét.* Δ 23), désignant donc aussi bien les choses « fausses » que les discours « faux »⁷⁴. Mais cela ne

change rien au fait que l'expérience de l'être qui s'articule dans l'énoncé ne peut être mesurée à même l'énoncé ou la pensée dans laquelle elle s'exprime. Le dernier Heidegger parle alors d'événement ou de la clairière qui rend d'abord possible la présence de l'étant. Cela n'était assurément pas pensé de manière grecque, mais c'est ce qui se profilait néanmoins comme l'impensé dans la pensée des Grecs. Il est particulièrement vrai de dire que l'analyse aristotélicienne de la *physis* venait confirmer sa position de la question de l'être dans l'horizon du temps. Ce traité se trouve dès lors au centre des efforts constants de Heidegger cherchant à penser avec les Grecs, mais aussi derrière eux et de manière plus originaire. Depuis, l'édition des Œuvres complètes a mis à notre disposition quelques tomes des cours de Fribourg (notamment le t. 55 sur Héraclite et le t. 54 sur Parménide).

Il s'agit donc de penser les Grecs de manière plus grecque encore. Mais cette exigence ne se perd-elle pas dans des difficultés herméneutiques insolubles si elle doit se vérifier à même un texte scolaire d'Aristote comme celui du cours de *Physique*? Ce texte ne fait certainement plus partie des tentatives encore tâtonnantes de l'ère archaïque visant à traduire le langage poétique d'Homère et le vocabulaire mythique dans le registre de la pensée. Dans cet espace, c'est-à-dire dans les citations présocratiques, il était peut-être encore possible de deviner quelque chose d'impensé. Mais la logique et la dialectique avaient depuis lors discipliné l'usage des arguments et des discours, donnant naissance à une nouvelle culture scolaire, dont le texte d'Aristote incarne lui-même le témoignage éloquent. Est-il même possible et justifiable historiquement de vouloir lire le texte d'Aristote en pensant en amont de son usage scolaire? Ne succombe-t-on pas alors à un archaïsme aussi artificiel que peut l'être celui que nous retrouvons dans les témérités que Heidegger se permet parfois avec la langue allemande?

Il est certainement juste de dire que, dans les deux cas, Heidegger fait consciemment preuve de violence afin de faire éclater la précompréhension des mots qui nous paraît naturelle. Mais cela est-il aussi contre-indiqué que cela dans le cas d'Aristote? Lorsque Heidegger ne traduit pas *archè* par « principe », le rendant plutôt par « commencement », « domination », « point de départ » et « disposition », il peut à bon droit trouver une certaine justification dans le fait que c'est Aristote lui-même qui procède à l'introduction terminologique de ce terme. C'est qu'aucune fixation terminologique ne peut jamais rompre totalement les liens sémantiques d'un mot usuel. Le célèbre catalogue conceptuel du livre Delta de la *Métaphysique* montre d'ailleurs à quel point Aristote en était conscient. On trouve, en effet, dans le tout premier chapitre des analyses conceptuelles d'Aristote aussi bien l'analyse des diverses significations du terme « commencement » que la

signification du terme lorsqu'il est entendu au sens de « domination » ou de « l'exercice d'un pouvoir ». On apprend par là que le « principe », ce n'est pas seulement un point de départ (de l'être, du devenir et, plus particulièrement, de la connaissance) que l'on peut quitter, mais quelque chose qui reste présent en tout. L'étant qui est par nature, c'est-à-dire celui qui possède en lui-même le principe de son mouvement, ne commence pas un tel mouvement de lui-même (sans y être poussé), mais il en est « capable ». Cela veut dire que s'il se trouve en repos, c'est parce qu'il maîtrise ses mouvements. C'est ainsi que l'animal possède sa propre forme de mouvement, tout comme la plante possède son « commencement » en elle-même lorsqu'elle se maintient en vie. C'est pourquoi il faut lui reconnaître une *anima vegetativa*. L'être de l'étant par nature réside ainsi dans sa « mobilité ». Elle renferme aussi bien le mouvement que le repos.

Il en est de même dans d'autres cas, quand Aristote fait, par exemple, un usage terminologique particulier de termes usuels ou quand il invente de nouveaux termes composés comme ceux d'*energeia* ou d'*entelecheia*. De tels néologismes permettent alors de conférer un sens ontologique à des termes connus, comme cela arrive ici au terme de *dynamis*, qui désigne un « pouvoir », qu'Aristote définit ici, conformément à son sens général, comme *archè kineseôs* [« principe du mouvement »]. Heidegger le rend par « aptitude ». Mais il trouve lui-même que cela est encore périlleux, parce que « nous ne pensons pas encore de manière assez grecque puisque l'aptitude à... n'est pas comprise à la manière d'un surgissement dans la présence qui se tient lui-même en retrait et en réserve, comme l'exige d'ailleurs l'aptitude »⁷⁵.

Cela peut paraître un peu chinois, mais c'est seulement parce que le commentaire de Heidegger renferme un certain nombre de traductions que son texte avait déjà proposées pour les termes de *physis*, *logos* et *eidōs*. Sur le fond cependant, il a tout à fait raison. C'est qu'on ne peut manquer d'entendre que le nouveau concept de *dynamis* ne peut être simplement compris au sens de « possibilité », puisque la signification bien connue du terme, celle de « pouvoir », est aussi présente. Or le pouvoir désigne une mobilité qui renferme toujours une certaine part de réserve. C'est cela qui acquiert une signification ontologique dans l'usage terminologique qu'en fait Aristote.

Il en va de même de l'intelligence de la *physis* comme d'un surgissement ou d'une « émergence ». On parle ainsi du grain qui lève. Or c'est également une allusion qui se trouve au tout début de l'analyse du concept de nature par Aristote (*Mét.* Δ 4). Aristote a entendu l'idée d'émergence dans la terme de *physis* avec une telle force qu'il l'aurait sans doute prononcé en allongeant la lettre upsilon! La même chose est vraie du terme d'*eidōs*. Ici non plus, on ne peut pas nier que la force du terme, qui

évoque les notions de visibilité et d'apparence, est loin d'être épuisée lorsqu'il en vient à caractériser le concept logique d'*espèce*, mais que la connotation de la « visibilité » reste encore bien audible chez Aristote (comme chez Platon, cf. par exemple dans le *Sophiste* 258 c3, d5). On peut lire, par exemple, dans la *Physique*, 193 b 19 : *hè sterèsis eidos pôs estin* [« la privation est d'une certaine manière un *eidos* »]⁷⁶.

On pourrait continuer ainsi sans fin. Mais ce serait pour montrer que penser de manière plus grecque ne veut pas tellement dire qu'il faut penser autrement, mais plutôt qu'il faut penser aussi à quelque chose d'autre, mais qui se dérobe à notre pensée parce que notre pensée reste entièrement orientée sur l'idée d'objectivité et la nécessité de surmonter la résistance des objets dans une visée de certitude à propos de nous-mêmes. On se contentera d'évoquer deux autres termes qu'Aristote a élevés au rang de concepts, deux termes qui semblent s'inscrire tout à fait dans l'horizon de notre propre pensée, mais qui permettent d'illustrer encore une fois la contribution que peuvent apporter les « violences » de Heidegger.

Le premier terme est celui de *metabolè*. On le traduit à bon droit par « changement » (*Umschlag*⁷⁷). De fait, en grec, il n'est pas seulement employé pour parler du temps qu'il fait, mais aussi pour décrire les hauts et les bas des destins humains. Le terme acquiert chez Aristote une fonction terminologique. Il sert alors à exprimer la structure formelle de la *kinesis*, celle qui est commune à toutes les sortes de mouvement. Si cela peut nous paraître surprenant, c'est parce que le mouvement spatial semble alors perdre sa continuité essentielle, comme s'il s'agissait alors d'un pur « changement » de lieu. Le terme de « changement » (*Umschlag*) signifie pour nous justement le contraire d'un tel mouvement continu. C'est qu'il exprime d'abord pour nous une perte de stabilité. Quand on dit, par exemple, que le temps « change », ce n'est jamais pour dire que le mauvais temps cesse, mais seulement pour dire que le beau temps est terminé. Pour la pensée grecque, cela va aussi presque de soi. Parménide insiste tellement sur la stabilité de l'être, qu'il ne considère que comme de simples noms ce que « les hommes tiennent pour vrai et décident de fixer [*gignesthai te kai ollusthai, einai te kai ouxi, kai topon allassein dia te xroa phanon ameibein*] »⁷⁸. Derrière cette formule, on entend,

⁷⁷ [Note du trad. En Allemand, le terme *Umschlag* exprime, à proprement parler, un « revirement » ou un « renversement », mais c'est une traduction qui peut difficilement être utilisée dans ce qui suit parce que l'exemple privilégié de Gadamer sera celui du temps qui « change », entendons donc du temps qui change subitement].

⁷⁸ Fr. 8, 40 ss. [Note du trad. La traduction de J.-P. Dumont dans *Les Écoles présocratiques*, Gallimard, 1991, 352, est ici la suivante : « C'est pourquoi ne sera qu'entité nominale tout ce que les mortels, croyant que c'était vrai, ont d'un mot

bien sûr, un gémissement au sujet de l'infiabilité et l'instabilité de l'être. De plus, lorsque nous parlons d'un mouvement spatial ou d'un déplacement, nous ne pensons pas d'abord à un « changement », mais surtout au passage d'un lieu à un autre. Pourquoi la pensée aristotélicienne cherche-t-elle donc à généraliser la structure du changement, donc son caractère soudain, et à l'appliquer à toutes les sortes de mouvement? Ici, Heidegger a bien cerné l'expérience grecque lorsqu'il souligne que « dans le changement, ce qui était jusqu'ici caché ou absent se trouve porté au jour »⁷⁹.

Cela n'entre pas en contradiction avec l'expérience selon laquelle ce qui est stable peut changer, contre laquelle la pensée éléatique avait protesté, mais une telle expérience du changement renferme une expérience positive de l'être, qui n'est pas seulement celle de la perte de l'être. C'est ce qui trouve son expression conceptuelle dans la *Physique* d'Aristote. Ce en quoi le changement a lieu est pensé comme l'être. Derrière l'être stable de Parménide, s'ouvre alors toute la dimension profonde de son origine qui n'était pas pensée par lui. C'est ce qui se donne à entendre dans la fixation terminologique du terme *metabolè* par Aristote. Le fait que les étants naturels possèdent en eux-mêmes l'*archè* de leur changement constitue leur distinction ontologique positive et non un moindre degré d'« être ». C'est d'ailleurs ce que confirme l'usage habituel du terme de *metabolè* avant Aristote. On souligne alors toujours ce vers quoi le changement a lieu. Il est donc très juste d'en conclure que ce qui importe, c'est ce qui ressort, c'est-à-dire ce vers quoi le changement mène. Cela se trouve tout à fait confirmé par la structure de la naissance pure et simple. Ici, nous rencontrons effectivement un changement du néant en être, qu'Aristote caractérise formellement comme un changement *kat'antiphasin* [vers son contraire]. Le mouvement a donc bel et bien, pour parler comme Heidegger, « en tant qu'il est un mode de l'être, le caractère d'un surgissement dans la présence »⁸⁰.

Enfin, et ce qu'il y a peut-être de plus surprenant : le terme de *morphè*. On y entend si résolument la main du potier qui moule sa pâte que l'on comprend sans plus l'ajout d'Aristote, *kai to eidos to kata ton logon* [et sa

désigné : tel naître ou bien périr, être et puis n'être pas, changer de position, et changer d'apparence au gré de la couleur »] Le texte de Parménide ne fait ici aucun doute. Si la couleur est appelée « reluisante » (*phanon*), c'est justement parce que Parménide pense à sa disparition (en allemand, on a aussi une expression similaire, dotée d'un singulier double-sens : « la couleur est disparue »).

⁷⁹ [« Vom Wesen und Begriff der Physis », GA 9, 247; « De l'essence et du concept de la Physis », dans *Questions II*, 194]

⁸⁰ [« Vom Wesen und Begriff der Physis », GA 9, 247; « De l'essence et du concept de la Physis », dans *Questions II*, 194]

forme suivant le *logos*], d'après l'analogie de la *technè*. De fait, Aristote fera aussitôt ressortir cette analogie avec la *technè*. La *physis* est, en effet, une auto-production. Seulement, Heidegger nous apprend ici que, même pour Aristote, produire ne veut pas seulement dire « faire ». Si Aristote affirme que la *morphè* est plus *physis* que la *matière*, c'est que l'analogie avec la *technè* n'est qu'apparente.

En fait, c'est plutôt la *genesis*, la naissance pure et simple, qui permet de saisir le caractère de *morphè* de la *physis* : « un homme naît d'un autre homme, mais pas un lit d'un lit » (193 b 8). Heidegger a donc raison d'interpréter aussi le processus du faire technique de cette manière : la *morphè* désigne également dans ce cas un « rassemblement dans l'apparence », en sorte que « l'aptitude de ce qui est apte ressort visiblement de manière plus complète encore »⁸¹. Même dans le cas de la *technè*, on a donc moins affaire à un faire qu'à un « se-produire » et une « poussée » - au même titre où l'on parle d'un « se-produire » naturel dans le cas de la graine, par exemple, qui a été semée dans la terre.

Les connotations conceptuelles ainsi élaborées peuvent aussi s'appuyer sur l'usage naturel du mot. Aristote l'utilise presque exclusivement pour désigner un vivant qui prend forme. Le verbe *morphoô* n'apparaît d'ailleurs que tardivement. L'emploi le plus ancien du terme de *morphè* se rencontre dans l'*Odyssée*, où il sert à désigner la formation naturelle et la bonne prestance, connotation qui reste présente dans tous les emplois plus tardifs. La *morphè* est le terme de l'accomplissement d'une chose, de sa présentation et, dès lors, ce qui « ressort ». L'apparence d'une représentation technique à la base du terme *morphè* est donc fautive⁸².

Voilà qui peut suffire pour ce qui est des réseaux sémantiques qui accompagnent les concepts d'Aristote. La doctrine qu'ils nous livrent est, en tout cas, très claire. Si nous restreignons généralement le champ sémantique des termes grecs qu'Aristote utilise à leur fonction terminologique, ce n'est pas seulement en raison de la distance langagière qui nous sépare du grec parlé et naturel, c'est surtout à cause d'une précompréhension qui reste déterminée par leur traduction latino-romaine et par leur intelligence instrumentale et moderne. On n'est même plus capable d'entendre notre beau terme allemand d'*Ursache* [cause, littéralement : « chose originaire »] en

⁸¹ [« Vom Wesen und Begriff der Physis », GA 9, 285; « De l'essence et du concept de la *Physis* », dans *Questions II*, 253]

⁸² Il en va autrement cependant de la notion d'*hylè* [« matière »]. Il s'agissait sans aucun doute d'un terme à connotation « technique ». Mais c'est justement la raison pour laquelle la « *hylè* » n'est pas à proprement parler un « être », et que c'est à la *morphè* que revient cette distinction.

portant attention à la chose (*Sache*) qu'il désigne pourtant très clairement, c'est-à-dire la *causa*, la « chose », puisque nous n'y voyons plus que la fonction, la causalité, la production. On ne peut parler aujourd'hui des quatre causes d'Aristote sans avoir l'impression de succomber à une distinction scolastique artificielle. Seule la *causa motrix* nous semble mériter l'appellation de « cause », à la rigueur peut-être aussi la cause finale, si décriée, mais certainement pas la matière ou la forme. C'est qu'il ne s'agit pas pour nous de formes de « causalité ».

On entend toujours de faux échos lorsque l'on s'efforce de penser de manière grecque. L'érudition et la formation historique nous laissent peut-être deviner l'altérité [des Grecs], mais on n'arrive pas à la penser si rien n'y correspond dans notre pensée. C'est que les termes philosophiques subissent une déformation s'ils ne servent plus à dire ce qui est et se trouvent seulement assujettis à la contrainte de la pensée. C'est ce que Heidegger appelle le « langage de la métaphysique ». Elle s'est articulée pour la première fois dans la pensée d'Aristote et domine depuis lors tout notre univers conceptuel. La pensée commémorante (*Andenken*) de Heidegger qui s'élève avec violence contre cette domination n'est pas simplement le résultat d'une conception historique plus raffinée ou d'un sens historique plus discipliné, comme si le passé pouvait jamais s'offrir sans que des choix ne soient faits. Ce qui réclame l'effort de la pensée de Heidegger, ce n'est certainement pas un intérêt simplement historique porté à la pensée « originelle » des Grecs. En tant que fils d'un siècle pour lequel les termes d'Histoire et d'Historicité s'écrivent avec les plus grandes majuscules, il est convaincu de l'inadéquation des concepts philosophiques traditionnels pour la compréhension de la foi chrétienne. C'est pourquoi il ne peut plus en rester à la conception traditionnelle de la métaphysique. Ici, le retour à un Aristote plus originaire a aussi apporté un réel secours à sa pensée. Le fait que la *physis* détermine le caractère d'être d'un étant auquel on ne peut aucunement nier une réalité ontologique ne veut pas dire que seul l'étant naturel possède une telle réalité, mais que l'être doit être pensé de manière telle que ce qui est en mouvement puisse aussi être reconnu comme étant. La physique n'est pas de la métaphysique. Néanmoins, l'étant suprême, divin, doit lui-même être pensé comme une mobilité suprême. C'est ce que nous apprend le lien conceptuel qui unit le « mouvement » aux termes directeurs d'*energeia* et d'*entelecheia*. Si notre pensée a pu s'ouvrir à l'intuition de Heidegger, c'est parce qu'elle est dominée par la fin de la métaphysique et l'apparition des apories de l'époque du « positivisme » (*des « positiven » Zeitalters*). La métaphysique nietzschéenne des considérations de valeurs en représente l'aboutissement ultime. Au sommet de la modernité, quand l'être se trouve réduit au devenir et

à l'éternel retour, les questions posées par Nietzsche ont pu l'amener à s'interroger sur ce qu'il y avait en amont de la métaphysique. Cela est encore plus vrai de Heidegger. Il a reconnu dans la métaphysique le destin de notre monde, inféodé au projet d'une maîtrise du monde fondée sur la science. Il a aussi bien vu l'échec vers lequel ce projet de maîtrise se précipite. La question qui porte sur le commencement n'est donc plus une question seulement historique, elle concerne tout notre destin. Est-ce que l'« être » nous sera encore sauvegardé? Les réponses qui ont été données, celles de notre histoire et de notre destin, peuvent donc nous permettre de poser nous-mêmes à nouveau la question à laquelle elles ont voulu répondre. C'est cette question qui détermine le chemin de notre philosophe.

Il est effectivement assez surprenant de voir que le texte tardif de la *Physique* d'Aristote puisse nous aider dans cette tâche. Certes, Aristote cherche ici - à rebours de la pensée pythagoricienne de Platon - à renouveler une pensée plus ancienne, qui pense l'être comme mobilité et non comme une harmonie numérique constante. Il n'en est pas moins étonnant de voir tout ce qui ressort derrière l'opposition superficielle de la *physis* et de la *technè* quand on apprend à lire avec Heidegger. Bien sûr, il ne s'agit que d'échos lointains. Mais notre compréhension [habituelle] de la nature et de l'esprit, de l'espace et du mouvement, de la matière disponible et de la forme éternellement immuable nous paraît alors tellement superficielle! On apprend à mieux penser ce qui est quand nous pensons l'être comme « émergence », comme ce qui se produit et ressort à chaque fois comme l'étant qu'il est, mais qui n'en est pas moins plus que ce qui se trouve porté à la visibilité. L'être n'est pas seulement un se-montrer, il se tient aussi en réserve, comme le démontre tout ce qui est en mouvement. Ce que nous avons à penser si nous devons un jour surmonter notre obsession aveugle du faire et la dévastation du monde qu'elle entraîne se trouve préfiguré dans une compréhension aussi originaire de la *physis*. Citant le mot d'Héraclite selon lequel la nature a l'habitude de se cacher, Heidegger a bien vu qu'il ne s'agit pas d'une exhortation à pénétrer en elle afin de vaincre sa résistance, mais qu'il s'agit plutôt de la prendre telle qu'elle est elle-même et autant qu'elle se montre. Sans doute, dire qu'il n'y a pas que la *physis* qui ait été ainsi pensée, mais d'abord et avant tout l'être de l'*aletheia*, comprise comme clairière qui se produit avant tout ce qui apparaît et qui se cache derrière tout ce qui apparaît, ce n'est plus penser de manière grecque. Mais cette audacieuse tentative de pensée de Heidegger nous a appris à penser les Grecs de façon plus grecque encore.

13. L'histoire de la philosophie (1981)

Depuis Schleiermacher et Hegel, la tradition de la philosophie allemande veut que l'histoire de la philosophie soit un aspect essentiel de la philosophie théorique elle-même. Le thème « Heidegger et l'histoire de la philosophie » doit donc être situé dans ce contexte, ce qui revient à se poser la question suivante : quelles sont donc les particularités de l'approche de Heidegger à l'intérieur de cette attitude fondamentale qui domine la philosophie allemande depuis Hegel? Il est clair que le cadre général dans lequel cette question se pose est celui de l'avènement de la conscience historique, où l'on reconnaîtra un héritage du romantisme allemand. Le problème de l'histoire a affecté, depuis lors, non seulement la recherche historique, mais aussi l'attitude de la philosophie théorique elle-même. Avant le romantisme, il n'y avait pas d'histoire de la philosophie au sens qui nous apparaît essentiel. Ce qui existait, c'était plutôt une érudition compilatrice, qui était sans doute déterminée par des présuppositions dogmatiques bien arrêtées, mais qui n'assumait pas elle-même une fonction philosophique fondatrice. Il en allait encore autrement de la célèbre doxographie qu'Aristote avait intégrée à ses cours dans une intention pédagogique bien arrêtée, c'est-à-dire avant qu'elle n'en vienne à constituer toute une branche de l'érudition dans la science scolaire de l'Antiquité. Assurément, la conception hégélienne de l'histoire de la philosophie était elle-même de la philosophie, formant une section particulière au sein de la philosophie de l'histoire qui avait elle-même à démontrer que la raison était aussi à l'œuvre dans l'histoire. Hegel allait même jusqu'à dire que l'histoire de la philosophie incarnait le cœur de l'histoire du monde. Or l'ambition constructive de l'histoire hégélienne de la philosophie, qui cherchait à concevoir la nécessité dans la succession des figures de pensée et à démontrer de cette manière la raison dans l'histoire de la pensée, n'a pas résisté bien longtemps à la critique de l'école historique. On en trouve un bon exemple dans l'attitude de Wilhelm Dilthey que l'on peut considérer comme le penseur de l'école historique. Malgré toute son ouverture pour le génie de Hegel, qui est d'ailleurs devenue plus grande durant sa vieillesse, il est resté le successeur prudent de Schleiermacher. Son propos n'était pas d'introduire de la téléologie dans la considération de l'histoire de la pensée. Il souscrivait plutôt à une manière de voir purement historique. La seule conception philosophique de l'histoire de la philosophie allait dès lors être celle que l'on allait appeler « l'histoire des problèmes » et qui fut développée par le néo-kantisme. Au début de notre siècle, elle était dominante. Si l'on ne pouvait reconnaître une nécessité dans la progression des projets systématiques de la pensée, on espérait à tout le moins cerner une sorte de

progression dans la philosophie en prenant comme norme le traitement des problèmes philosophiques fondamentaux. C'est dans cet esprit qu'était construit l'influent manuel d'histoire de la philosophie de Wilhelm Windelband. Il n'était pas dépourvu d'une dimension philosophique, mais elle reposait, en définitive, sur la constance des problèmes, auxquels des constellations historiques différentes avaient apporté des réponses différentes. C'est dans le même esprit que le néo-kantisme de Marbourg pratiquait l'histoire de la philosophie comme une histoire des problèmes.

Lorsque Heidegger a commencé son chemin de pensée, la prise de distance avec l'histoire des problèmes était en quelque sorte déjà dans l'air du temps. C'est à cette époque, celle de la Première Guerre mondiale et de ses suites, qu'est apparue la critique de la rigidité et de la fermeture de la systématique néo-kantienne, critique qui a aussi privé l'histoire des problèmes de sa légitimité philosophique. La disparition du cadre de la philosophie transcendantale, qui permettait à lui seul de préserver quelque chose de l'héritage de l'idéalisme, devait entraîner celle de l'histoire des problèmes, d'autant que ses « problèmes » provenaient justement de cet héritage. Cela se reflète encore dans la tentative de Heidegger visant à apporter une modification à la conception systématique et transcendantale de son maître vénéré, Husserl, le fondateur de la phénoménologie, en partant du travail de réflexion historique de la pensée de Dilthey. Il cherchait, en effet, à mettre au jour une sorte de synthèse entre la problématique diltheyenne de l'historicité et la problématique scientifique et transcendantale qui caractérise l'orientation fondamentale de Husserl. D'où la rencontre étonnante, dans *Être et temps*, d'une dédicace à Husserl et d'un hommage à Dilthey. Si la rencontre était étonnante, c'est que Husserl avait proclamé sa conception de la phénoménologie sous un titre comme celui de « La philosophie comme science rigoureuse » qui renfermait une critique proprement dramatique de Dilthey et de l'idée même d'une vision du monde. Mais si on se demande en quoi consistait l'intention véritable de Heidegger et ce qui l'a éloigné de Husserl pour l'entraîner dans le voisinage du problème de l'historicité, il est aujourd'hui très clair que ce n'était pas tellement la problématique contemporaine du relativisme historique, mais son propre héritage chrétien qui le tenait en haleine. Depuis que nous en savons un peu plus sur les premiers cours et les premières tentatives de pensée de Heidegger au début des années vingt, il est clair que sa critique de la théologie officielle de l'Église catholique romaine de son temps l'a de plus en plus contraint à se demander comment une interprétation adéquate de la foi chrétienne était possible, en d'autres termes, comment il était possible de se défendre contre la déformation du message chrétien par la philosophie grecque, qui se trouvait au fondement de

la néo-scholastique du XX^e siècle et de la scolastique classique médiévale. Il s'inspirait alors du jeune Luther, il suivait aussi avec admiration la pensée augustinienne et s'était plongé dans l'atmosphère eschatologique des *Épîtres* de Paul. Tout cela lui faisait apparaître la métaphysique comme une sorte de méconnaissance de la temporalité et de l'historicité originaires qui se manifestaient dans la prétention de la foi chrétienne.

L'interprétation que Heidegger a rédigée en 1922 pour ses interprétations d'Aristote en livre un témoignage très éloquent. Le texte n'est pas encore publié⁸³, mais il a été conservé sous une forme publishable, et je le connaissais depuis 1923. Le mot d'ordre sous lequel Heidegger abordait alors la tradition de la métaphysique était celui de « destruction ». La destruction visait surtout la conceptualité dans laquelle se déployait la philosophie moderne, et plus particulièrement le concept de « conscience » ou de *res cogitans* de Descartes, concept qui était, selon Heidegger, entièrement dépourvu de légitimité ontologique. Le premier et le principal objet de l'histoire de la philosophie avec lequel Heidegger commença fut donc Aristote. La manière dont il s'est alors approché d'Aristote annonçait déjà le rapport qui allait être le sien avec l'histoire de la philosophie dans son ensemble : un rapport animé d'une intention critique, mais qui se doublait d'un intense renouvellement phénoménologique, donc à la fois une destruction et une construction. Il suivait déjà le principe fondamental du *Sophiste* de Platon selon lequel il faut rendre son adversaire plus fort. Il s'agissait cependant d'un Aristote qui devenait actuel d'une manière très particulière. C'est que Heidegger privilégiait l'éthique et la rhétorique, bref, des disciplines du cursus aristotélicien qui se présentaient expressément en retrait par rapport à la question des principes qui caractérise la philosophie théorique. C'est surtout dans la critique aristotélicienne de l'idée du Bien, le principe suprême de la doctrine platonicienne, qu'il a voulu reconnaître l'expression de son propre projet, qui consistait à partir de l'existence historique et temporelle et à critiquer la philosophie transcendantale. Son interprétation de la *phronesis* comme d'un *allo genos gnoseôs* [un autre genre de connaissance] venait en quelque sorte confirmer ses intérêts théoriques et existentiels. Ceci a fini par affecter sa lecture de la philosophie théorique elle-même, celle de la *Métaphysique*, dans la mesure où il pensait déjà à la « célèbre [doctrine de l'] analogie », comme il le disait alors, même s'il n'en avait peut-être pas encore une conscience tout à fait adéquate. C'était en tout cas l'élément au sein de la *Métaphysique* qui devait lui permettre de mettre en question la déduction

⁸³ [Note du trad. Il l'a été en 1989. Il s'agit, bien sûr, des *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, déjà citées].

systematique de toute validité à partir d'un principe, qu'il s'agisse de l'*ego* transcendantal de Husserl ou de l'idée du Bien chez Platon. C'est le même intérêt qui l'a amené à s'enthousiasmer pour la parution, en 1923, de l'*Opus tripartitum* de Maître Eckhart. Ce fut la même chose quand le traité « *De nominum analogia* » de Cajetan lui tomba entre les mains. Il allait faire l'objet d'études approfondies, y compris dans les cours.

Seulement, plus il allait approfondir le contre-projet qu'il comptait opposer à la phénoménologie transcendantale de Husserl et qui trouva sa première expression dans l'élaboration d'*Être et temps*, plus la figure de la *Métaphysique* d'Aristote allait acquérir pour lui le statut d'une détermination unitaire servant à caractériser l'origine de toutes les positions contre lesquelles il chercherait à développer sa propre tentative de pensée. C'est ainsi que s'est formé, lentement, le concept de « métaphysique » comme un « mot-clé » désignant la tendance univoque et fondamentale contre laquelle Heidegger allait soulever sa question à propos du sens de l'être et de l'essence du temps, question qui était motivée par son inspiration chrétienne. Sa célèbre leçon inaugurale de Fribourg sous le titre « Qu'est-ce que la métaphysique? » avait encore quelque chose d'ambigu dans la mesure où elle employait le terme de métaphysique en un sens positif, ou c'est à tout le moins ce qu'elle pouvait laisser entendre. Plus tard, lorsqu'il a commencé à formuler son projet d'une nouvelle manière et en le dissociant totalement du modèle husserlien - c'est ce que l'on appelle le « tournant » chez Heidegger -, la métaphysique et ses plus grands représentants ne formeraient plus que l'arrière-plan par rapport auquel il chercherait à détacher de manière critique ses propres intentions de pensée. Désormais, la métaphysique n'apparaîtrait plus comme une question portant sur l'être, mais, bien au contraire, comme le recouvrement véritable et destinal de la question de l'être, c'est-à-dire comme l'histoire de l'oubli de l'être qui a commencé avec les Grecs et qui, en passant par la philosophie moderne, s'étend jusqu'à aujourd'hui, trouvant son achèvement dans l'attitude fondamentale, devenue mondiale, de la pensée calculatrice et technique. Désormais, les étapes progressives de l'oubli de l'être et les contributions des grands penseurs du passé devraient se conformer à un ordre historique déterminé, ce qui rendait d'autant plus urgente la démarcation par rapport à l'entreprise analogue de l'histoire hégélienne de la philosophie. Certes, dans sa propre explication avec l'oubli de l'être et le langage de la métaphysique, Heidegger a insisté pour dire qu'il n'avait jamais affirmé qu'il y avait une nécessité dans la progression d'une étape de pensée à l'autre. Mais dans la mesure où, à l'aune de sa question de l'être, la métaphysique se trouvait décrite comme l'événement unitaire de l'oubli de l'être - et, qui plus est, d'un oubli croissant de l'être -, il était inévitable que sa propre conception conserve

quelque chose du caractère contraignant auquel avait succombé la construction hégélienne de l'histoire du monde de la pensée. Il ne s'agissait peut-être plus d'une construction téléologique pensée à partir de la fin, comme chez Hegel, puisqu'il s'agissait plutôt d'une construction pensée à partir du commencement, du commencement du destin de l'être et de la métaphysique. Mais il y avait tout de même aussi de la « nécessité », ne serait-ce qu'au sens de l'*ex hypotheseôs anankaion* [nécessaire en vertu d'un hypothèse].

Il est donc sensé de partir de ce qui distingue son projet d'ensemble de celui de Hegel si l'on veut déterminer son rapport à l'histoire de la philosophie. On est tout d'abord frappé par la position privilégiée qu'occupe dans sa pensée le commencement de la philosophie grecque, c'est-à-dire Anaximandre, Parménide et Héraclite. Cela n'est pas très étonnant dans la mesure où l'on trouve déjà une préférence similaire pour ce commencement chez Nietzsche, dont la critique radicale du christianisme et du platonisme avait aussi mis en évidence les pré-socratiques, c'est-à-dire la philosophie à l'époque tragique des Grecs. Dans des approches toujours à nouveau recommencées, Heidegger n'a jamais cessé de tenter de faire ressortir cette situation initiale et de l'opposer au chemin qui fut le véritable destin de la pensée occidentale, celui que présente l'histoire de la métaphysique. À partir d'Anaximandre, il a présenté, d'une manière tout à fait originale et surprenante, des éléments de sa propre pensée au sujet du caractère temporel et du déploiement temporel de l'être. Alors que l'on voit d'ordinaire dans ce célèbre et unique fragment de la doctrine d'Anaximandre que nous connaissions une première conception de la totalité de l'être qui se maintient et se règle lui-même, en termes aristotéliens, une première conception de la « *physis* », Heidegger y a surtout vu un témoignage à propos du caractère temporel de l'être qui se montre à chaque fois comme présent, le caractère du séjour. Par la suite, ce furent surtout le Poème de Parménide et les paroles mystérieuses d'Héraclite qu'il a tenté de voir sous une lumière nouvelle. Or les deux penseurs, aussi bien Parménide qu'Héraclite, avaient déjà été des témoins privilégiés pour l'idéalisme allemand et jouaient aussi, par conséquent, un rôle important dans l'histoire des problèmes des néo-kantiens. Parménide était considéré comme celui qui avait pour la première fois établi une sorte de relation d'identité entre la question de l'être et la pensée, ou la conscience, en termes grecs, avec le *noein*. Héraclite était, pour sa part, l'initiateur profond de la pensée dialectique de la contradiction, derrière laquelle il aurait aperçu la vérité et l'être du devenir. Dans des tentatives toujours à nouveau recommencées, Heidegger a cherché à dépasser cette réduction idéaliste du commencement de la philosophie grecque à son achèvement dans la métaphysique hégélienne - mais aussi sa réduction à la

philosophie transcendantale du néo-kantisme qui méconnaissait son propre hégélianisme. Ce qui le stimulait, c'était surtout la problématique profonde contenue dans le concept d'identité lui-même et son rapport étroit à celui de différence, qui avait déjà joué un rôle central dans la *Logique* de Hegel, mais aussi chez Hermann Cohen et dans l'interprétation de Platon proposée par Natorp. Heidegger cherchait à penser l'identité comme la différence de manière tout à fait nouvelle, c'est-à-dire en partant de l'« être », compris comme *aletheia*, comme « conciliation » ou, en définitive, comme « clairière » ou « événement appropriant » de l'être. C'est par là qu'il cherchait à se distinguer de l'interprétation idéaliste et métaphysique. Il ne pouvait cependant lui rester caché que, même chez ces tout premiers penseurs du commencement, la pensée grecque se trouvait d'une certaine manière déjà en route vers le déploiement ultérieur de la métaphysique et de l'idéalisme. C'est justement cela que Heidegger considérait comme le véritable destin de notre histoire occidentale, comme le destin de l'être qui a fait en sorte que l'être se soit présenté comme l'« essence » de l'étant, ce qui a entraîné la fatalité de l'onto-théologie qui se trouve formulée chez Aristote comme la question de la métaphysique.

C'est avec la même intention que Heidegger s'est intéressé à Héraclite et son concept de *logos*. Grâce à son cours récemment publié [GA 55], on peut voir aujourd'hui avec quelle intensité, avec quelle violence et quelle conséquence incroyables il s'est efforcé de mettre les paroles d'Héraclite au service de sa propre question de l'être. Ni pour le Poème de Parménide, ni pour les paroles d'Héraclite, on ne peut attendre directement quelque idée historique nouvelle des études que Heidegger leur a consacrées. Mais ce sont malgré tout les interprétations archaïsantes de Heidegger qui, en y flairant une expérience originnaire de l'être (et du néant), nous ont fait sentir la nécessité de nous approcher de ces textes, dans toute leur obscurité et leur brièveté fragmentaire, en les lisant à rebours de la conception hégélienne de la « raison dans l'histoire » de la pensée.

Lorsque l'on comprend avec Heidegger l'histoire de la métaphysique comme le destin de l'être qui a conduit l'humanité occidentale à l'extrême d'un oubli total de l'être, dans lequel nous serions entrés à l'ère de la technique, tous les pas ultérieurs dans l'explication avec l'histoire de la philosophie se trouvent en quelque sorte prédéterminés. Cela apparaît de la manière la plus étonnante dans le cas de Platon. Dans ses années d'apprentissage, Heidegger avait proposé une interprétation impressionnante

et très forte du *Sophiste* de Platon⁸⁴, dont témoigne l'exergue d'*Être et temps*. Mais lorsqu'il s'est pour la première fois exprimé *in extenso* sur Platon, dans l'essai sur « La doctrine platonicienne de la vérité » qui fut publié en Suisse, en 1947, en même temps que la *Lettre sur l'humanisme*, la pensée platonicienne de l'« idée » apparaissait d'emblée sous les auspices d'une subordination de l'*aletheia* à l'*orhtotès*, c'est-à-dire d'une soumission de la vérité à la rectitude et la simple adéquation à un étant prédonné. Vu de cette manière, Platon ne représentait plus qu'un pas de plus dans le sens de « l'oubli de l'être », qui conduisait à la consolidation de l'onto-théologie ou de la métaphysique. Seulement, il n'est pas vraiment convaincant de soutenir que Platon ne puisse être vu que de cette manière. Et de fait, la conséquence de cette lecture a été que tous les aspects qui avaient fasciné le jeune Heidegger dans l'histoire du platonisme, Augustin, la mystique chrétienne et le *Sophiste* lui-même, n'ont plus joué aucun rôle dans sa pensée ultérieure. On aurait pu penser, en effet, que la philosophie platonicienne aurait justement pu apparaître comme une manière possible de remonter derrière l'interrogation d'Aristote et de la métaphysique post-aristotélicienne. C'est que la dialectique des idées de Platon permet justement de faire voir la dimension d'un être qui se manifeste lui-même, d'un être de l'*aletheia* qui s'articule dans le *logos*. Mais c'est une perspective que Heidegger n'a plus appliquée à Platon, même s'il y tenait tout à fait pour ce qui est des plus anciens penseurs.

La même chose est vraie de sa réception plus tardive d'Aristote. Dans ses leçons de Marbourg, le chapitre si singulier et si controversé consacré à l'*on hōs alethēs*, à l'être comme être-vrai (*Mét.* Θ 10), tenait encore un rôle décisif, et que Heidegger ne présentait pas sans une réelle sympathie de pensée. Mais avec la formation de la figure historique et mondiale de la « métaphysique », cet aspect d'Aristote a aussi perdu de sa puissance lumineuse. À partir de l'analyse du concept de temps et, plus particulièrement, du besoin de distinguer la question de l'être de celle de la métaphysique, *Être et temps* montrait déjà comment on pouvait voir l'interrogation d'Aristote et le tournant que représente la modernité avec Descartes comme autant de jalons dans l'histoire de l'oubli de l'être. Il y a, il est vrai, un témoignage de l'ambivalence du rapport du jeune Heidegger à Aristote, mais qui est peut-être unique aussi bien par sa force de pensée que par l'intensité de son commentaire : son interprétation du premier chapitre du Livre II de la *Physique*. Il s'agit d'un exemple caractéristique de l'ambiguïté, mais aussi de

⁸⁴ [Note du trad. Il s'agit du cours du semestre d'hiver 1924-25 (GA 19) trad. par J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle et P. Quesne : M. Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, Gallimard, 2001].

la productivité de l'ambiguïté avec laquelle Heidegger s'efforçait de conduire son dialogue avec la métaphysique. Il s'est surtout montré attentif aux deux aspects du concept de *physis*. Dans son interprétation, il y mettait évidemment en évidence le pas décisif qui conduisait à la « métaphysique », mais il y trouvait aussi une préformation de sa propre pensée d'une « clairière » de l'être et de l'« événement appropriant » (*Ereignis*) puisque l'on pouvait voir quelque chose comme une « émergence » de l'étant dans la pensée de la *physis* d'Aristote. Avec les appendices à son livre sur Nietzsche, l'essai sur ce chapitre de la *Physique* d'Aristote représente l'explication la plus mûre et la plus riche en perspectives que Heidegger ait jamais conduite avec la philosophie grecque. Son chemin à travers l'histoire de la philosophie ressemble, en tout cas, à celui du sourcier qui se promène avec sa baguette : soudainement elle s'immobilise parce qu'une source vient d'être trouvée.

On peut aussi évoquer ici les allusions que Heidegger fait parfois à des intuitions de Leibniz. Heidegger a été particulièrement attiré par l'audace de Leibniz au plan du langage. Un bon jour, Heidegger a trouvé le terme « *existiturire* » dans un traité de Leibniz qui cherchait à faire ressortir la dimension proprement métaphysique susceptible de concilier la nouvelle science de la physique et la figure traditionnelle de la métaphysique de la substance suivant Aristote (entreprise dont on sait qu'elle était aussi celle de Whitehead). Il était pour lui fascinant de voir qu'il ne s'agissait pas de l'*exister* au sens traditionnel de l'étant subsistant, de l'étant représenté ou de l'objet qui peut faire l'objet d'un jugement. De par sa propre structure, le néologisme latin évoquait l'ouverture d'un mouvement de l'être qui se porte vers l'avenir : *existiturire* est comme une soif d'être. C'était pour les intentions de pensée de Heidegger comme un appel de séduction, une anticipation de Schelling.

On se souvient que notre question directrice était celle de savoir comment Heidegger, avec sa téléologie négative de l'oubli de l'être, se distingue de la conception téléologique de l'histoire de la philosophie chez Hegel. À cet égard, l'explication de Heidegger avec Kant s'avère centrale pour plusieurs raisons. C'est que l'ambition de Hegel était encore de suivre le modèle de Fichte et de déployer la philosophie transcendantale dans toute son extension, son autonomie et son universalité. Il a été suivi en cela par le néo-kantisme, même si celui-ci n'a jamais été vraiment conscient du caractère non kantien de son point de départ (Husserl non plus d'ailleurs). Pour sa part, Heidegger, en se tournant très tôt vers Kant - dans ce qui fut, après tout, le premier livre qu'il publia après *Être et temps* - développait une conception résolument anti-hégélienne. Si Heidegger a pu voir en Kant une proposition d'alliance, ce n'était pas pour mieux accomplir la philosophie transcendantale

en démontrant l'extension universelle de son principe, comme Fichte avait été le premier à tenter de le faire dans sa Doctrine de la science et comme Husserl espérait encore le faire dans sa phénoménologie transcendantale. Non, ce qui l'a amené à s'allier à Kant, c'était plutôt la dualité des deux souches de la connaissance et la restriction de la raison au domaine de ce qui peut être donné dans l'intuition. Bien entendu, son interprétation de Kant dans le sens d'une « métaphysique de la finitude » était passablement forcée et il ne l'a pas maintenue bien longtemps. Après sa rencontre avec Cassirer à Davos, mais surtout après s'être de plus en plus rendu compte de l'insuffisance de l'interprétation transcendantale qu'il avait donnée de sa propre pensée, Heidegger a lui-même « rétrogradé » Kant, pour ainsi dire, en l'inscrivant de manière plus appuyée dans l'histoire de l'oubli de l'être, comme le confirment ses études ultérieures sur Kant.

Hegel était déjà apparu très tôt dans l'horizon de pensée de Heidegger. Comment, d'ailleurs, un aristotélicien aussi doué que le jeune Heidegger aurait-il pu ne pas être fasciné par le nouvel Aristote qu'était Hegel? On reconnaîtra aussi que la puissance langagière d'un penseur comme Hegel devait également exercer une très forte attraction sur Heidegger. Toujours est-il qu'au milieu des années vingt, la *Phénoménologie* de Hegel, mais aussi sa *Logique* étaient discutées par Heidegger. Il n'est pas étonnant qu'il ait alors préféré la *Phénoménologie* à la *Logique*. C'est qu'il sentait constamment, comme nous tous d'ailleurs, qu'il y avait une vague convergence entre la phénoménologie « génétique » du dernier Husserl et le projet du jeune Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit*. La seule explication avec Hegel qu'il ait jamais publiée est d'ailleurs consacrée à l'introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*. Il s'agit d'un commentaire qui suit pas à pas la pensée de Hegel et que l'on trouve dans les *Chemins qui ne mènent nulle part* et qui mérite peut-être plus que les autres études qui forment ce recueil le titre de « chemin de bois ». C'est une tentative qui cherche à déduire du texte de l'introduction à la *Phénoménologie de l'esprit* le principe fondamental de l'idéalisme absolu, une entreprise dont je pense qu'elle aurait peut-être pu être accomplie de manière plus adéquate en partant des dernières versions de la Doctrine de la Science de Fichte. Il demeure qu'il s'agit sans aucun doute d'un témoignage de la fascination et du défi que n'a jamais cessé de représenter pour Heidegger la synthèse universelle de l'histoire de la métaphysique chez Hegel. Jusqu'à sa mort, il a toujours insisté pour dire qu'il lui apparaissait tout à fait inapproprié de parler d'un effondrement du système hégélien ou de l'idéalisme hégélien. Ce qui s'était effondré, ce n'était pas la philosophie hégélienne, mais tout ce qui était venu après lui, y compris Nietzsche! C'est une tournure qu'il employait souvent. Dans le même esprit, il n'a jamais voulu que l'on

comprenne son idée d'un dépassement de la métaphysique comme s'il avait lui-même prétendu dépasser ou même jugé qu'il était possible de dépasser la métaphysique de Hegel. On sait qu'il a parlé du pas qui prend du recul (*Schritt zurück*), à la faveur duquel s'ouvre l'espace de l'*aletheia*, de la clairière de l'être dans la pensée. Heidegger a donc vu en Hegel la figure définitive et conséquente de la pensée moderne, dominée par l'idée de la subjectivité. Il n'était certainement pas aveugle à l'effort que Hegel, et lui plus que tout autre, avait entrepris afin de dépasser l'étroitesse de l'idéalisme subjectif (suivant l'expression même de Hegel) et d'ouvrir une perspective qui rendrait davantage justice au « nous » collectif, à la communauté de la raison objective et de l'esprit objectif. Mais aux yeux de Heidegger, cet effort n'était qu'une simple anticipation, qui devait échouer parce qu'il restait prisonnier des concepts transmis par Descartes et notamment de sa conception de la méthode. Il n'a certainement pas méconnu que Hegel était l'un des plus grands maîtres dans le métier du concept. C'est peut-être la raison pour laquelle, malgré toutes ses sympathies pour Schelling, il a toujours cherché à s'expliquer avec Hegel quand il était question du dépassement ou de l'achèvement de l'idéalisme absolu.

C'est qu'au fond, Hegel devait lui apparaître comme le dernier Grec, comme il se plaisait aussi à le dire. S'il est vrai que le *logos* désigne la pensée originelle des Grecs, c'est Hegel qui a voulu l'achever en osant l'étendre au monde de l'histoire. Le cours de 1930-31 que l'on vient de faire paraître sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel⁸⁵ est d'ailleurs tout entier consacré à la tâche qui consiste à dissocier l'interrogation d'*Être et temps* de l'ontothéologie de Hegel qui s'oriente sur l'ordre de la logique. Si on les compare, on se rend compte que l'interprétation consacrée à l'Introduction publiée dans les *Chemins qui ne mènent nulle part* (« Le concept d'expérience chez Hegel »), qui date de 1942, adopte une tout autre attitude. C'est qu'elle est déjà, pour parler comme Heidegger, « silencieusement pensée à partir de l'*Ereignis* ».

En fait, la profondeur de Schelling correspondait davantage à son impulsion de pensée la plus intime. Dès 1925, je me souviens que Heidegger nous avait lu dans un séminaire sur Schelling cette phrase tirée de l'essai sur la liberté humaine : « l'angoisse de vivre pousse la créature hors de son centre ». Puis il nous demandait : « Messieurs, montrez-moi une seule phrase d'une telle profondeur chez Hegel ! » Derrière Kierkegaard, et plus tard, derrière Nietzsche, le dernier Schelling lui est devenu de plus en plus visible. Il a

⁸⁵ [Note du trad. Il s'agit du tome 32 de la GA, traduit par E. Martineau : M. Heidegger, *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Gallimard, 1984].

souvent traité dans ses cours de l'essai sur l'essence de la liberté humaine. À la fin de sa vie, il a donné son accord à la publication de son interprétation⁸⁶, mais non sans taire le fait que Schelling n'avait pas été en mesure de rendre justice, de manière conceptuelle, à la profondeur de sa propre intuition. Heidegger a reconnu en lui son problème le plus intime, celui de la facticité, celui de l'obscurité indissoluble du fondement, en Dieu comme en tout ce qui est vraiment et qui ne relève pas seulement de la logique. C'est ce qui fait sauter les limites du *logos* grec.

Dans son explication avec l'histoire de la philosophie, la figure de Nietzsche incarne le dernier grand sommet, dans toute son ambiguïté. Il lui a consacré les deux tomes de son *Nietzsche*, après avoir publié deux études plus courtes⁸⁷. Certes, Nietzsche n'est véritablement apparu qu'assez tard, et seulement après *Être et temps*, dans l'horizon de Heidegger. Ce serait d'ailleurs un malentendu total que de soupçonner Heidegger de sympathiser avec Nietzsche. À cet égard, l'entreprise de Derrida qui cherche à déjouer Heidegger en se réclamant de Nietzsche ne tire pas la véritable conséquence de la question de Heidegger. C'est que, aux yeux de Heidegger, la position extrême d'une dissolution de toute visée de sens, que représente la critique nietzschéenne de la conscience, reste encore pensée à partir de la métaphysique, mais comme son essence inversée et perverse (*als ihr Un-Wesen*). La volonté qui se veut elle-même apparaît alors comme le dernier aboutissement de la pensée de la subjectivité moderne. Ce qui, avant Heidegger, avait toujours et seulement été compris comme un paradoxe, à savoir la cohabitation de la doctrine de la volonté de puissance (ou celle du surhomme) et de celle de l'éternel retour du même, Heidegger réussit à le penser de façon vraiment cohérente, mais c'est, bien sûr, pour y voir l'expression la plus radicale de l'oubli de l'être qui caractérise selon lui l'histoire de la métaphysique. L'abondance des esquisses que Heidegger a consacrées à cette question et que l'on trouve à la fin du second tome du *Nietzsche* montre à quel point l'intention la plus intime de Heidegger était d'inscrire Nietzsche dans cette histoire de l'oubli de l'être et de prendre du recul par rapport à cette voie.

Néanmoins, on a raison de rappeler que le dépassement de la métaphysique chez Heidegger ne doit pas être compris comme une tentative

⁸⁶ [Note du trad. M. Heidegger, *Schelling* [1971], trad. par J.-F. Courtine, Gallimard, 1977].

⁸⁷ [Note du trad. Il s'agit des textes « Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort' » (*Chemins qui ne mènent nulle part*, 1950) et « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche? » (*Essais et conférences*, 1954). Les deux tomes du *Nietzsche* ont été publiés en 1961].

qui aspirerait à la déjouer (*Übertrumpfung*). Il a plus tard expressément parlé d'une « endurance » (*Verwindung*) de la métaphysique. L'expression veut dire ceci : quand on endure une douleur ou une vexation, ce qui est douloureux ou vexant demeure tout à fait présent et n'est pas tout simplement oublié. C'est ainsi qu'il voit sa propre pensée dans un dialogue permanent avec la métaphysique, mais cela implique qu'il continue lui-même à parler en suivant plus ou moins le langage de la métaphysique. Il suivrait d'ailleurs totalement le langage de la métaphysique, s'il n'avait rencontré - non pas à l'intérieur, mais au sommet et au point culminant de l'histoire de la métaphysique - chez un ami de Hegel, le poète Friedrich Hölderlin, un nouvel interlocuteur qui a enrichi son langage d'un nouveau vocabulaire semi-poétique. La correspondance entre la poésie mythique de Hölderlin et le « retour à l'origine » de Heidegger est vraiment stupéfiante. Elle représente finalement le seul aspect vraiment univoque qui ressort du dialogue de la pensée de Heidegger avec le passé. Ses autres interlocuteurs philosophiques importants, Héraclite et Parménide, Aristote, Hegel et Nietzsche conservent tous quelque chose d'ambigu : tantôt il s'en sert pour exprimer sa propre pensée, tantôt il les repousse dans la mesure où ils ont tous contribué à préparer le destin de l'oubli de l'être en Occident. On peut voir, par exemple, comment Parménide et Héraclite ont, d'une part, cherché à penser la seule et unique vérité, celle du *sophon*, dans l'expérience de l'être, mais, d'autre part, comment ils ont aussi recherché un savoir de la diversité de l'étant. Pensé comme l'être de l'étant, l'être se transforme alors en « essence » et l'*aletheia* ne désigne plus le dévoilement, mais l'être de ce qui est dévoilé. Il en va de même avec Aristote. Si Heidegger voit apparaître une dernière lueur de l'expérience du premier commencement lorsqu'il renouvelle et approfondit sa conception de la *physis* et celle de l'*analogia entis*, il demeure que ses analyses réduisent, en définitive, la pluridimensionalité de la « philosophie première » d'Aristote à la seule dimension de l'onto-théologie.

Heidegger a aussi expressément interprété la philosophie de Hegel comme l'achèvement de cette onto-théologie, malgré toutes les affinités qu'il pouvait y avoir entre sa propre critique de l'idéalisme de la conscience et la critique hégélienne de l'idéalisme subjectif. En tout et partout, on voit que le dialogue de la pensée de Heidegger avec l'histoire de la philosophie a toute la violence qui est celle d'un penseur qui est animé par ses propres questions et qui cherche partout à se retrouver lui-même. Sa destruction de la métaphysique devient alors une espèce de lutte avec la puissance de cette tradition de la pensée. Cela se manifeste aussi dans la pénurie de langage presque torturante qui a parfois conduit ce penseur qui possédait une telle maîtrise du langage jusqu'à l'ésotérisme le plus extrême. C'est que le chemin

de la pensée métaphysique est le seul qui ait, au fond, tracé une véritable voie au langage et aux langues qui nous sont familières, le grec, le latin et les langues modernes. Sans cette voie, le questionnement de Heidegger qui cherche à remonter en arrière du commencement de ce chemin n'aurait pas de mots.

14. La dimension religieuse (1981)

S'interroger sur la dimension religieuse chez Heidegger peut apparaître comme une provocation ou, à tout le moins, comme une entreprise assez paradoxale. Il n'est que de penser à Jean-Paul Sartre qui fut l'un de ses admirateurs et qui a salué en lui, à côté de Nietzsche, l'un des penseurs athées les plus représentatifs de notre époque. Or j'aimerais montrer qu'une telle compréhension de Heidegger qui veut en faire un penseur athée ne peut reposer que sur une appropriation superficielle de sa philosophie.

C'est, bien sûr, une tout autre question que de se demander si la mise à contribution de Heidegger par la théologie chrétienne est justifiée ou non. Cela fait, en effet, déjà un demi-siècle que les théologiens chrétiens se réclament de sa pensée. Heidegger a lui-même affirmé très clairement que la question de l'être, qu'il se proposait de poser à nouveau et où il voyait sa mission la plus intime, ne devait pas être comprise comme la question de Dieu. Au fil des ans, sa propre position face à la théologie contemporaine, des deux confessions, est devenue de plus en plus critique. Mais on peut se demander si une telle critique de la théologie ne vient pas justement confirmer que « Dieu » - qu'il s'agisse du Dieu révélé ou caché - n'était pas un simple mot vide pour lui. On sait que Heidegger était issu d'une famille catholique et qu'il a été élevé dans la religion catholique. Il a fréquenté le lycée de Constance qui n'était pas à proprement parler une école catholique, mais qui se trouvait dans une contrée où les deux confessions chrétiennes, catholique et protestante, jouissaient d'une grande vitalité. Après ses années de lycée, il a fréquenté pendant un certain temps l'établissement des Jésuites à Feldkirch (en Forêt Noire), mais qu'il a très tôt quitté. Il n'en a pas moins continué de faire partie du Séminaire de théologie de Fribourg pendant quelques semestres encore.

L'engagement religieux et les tendances philosophiques étaient bien manifestes chez le très jeune Heidegger. Même durant les premières années, où son attachement ecclésial et religieux n'était pas remis en question, il était rempli d'une réelle passion pour la philosophie. Le recteur du Séminaire de Constance, le futur évêque de Fribourg, Conrad Groeber a très tôt reconnu ses brillantes aptitudes et l'abandon avec lequel il se livrait à la philosophie. Heidegger m'a raconté un jour qu'un de ses enseignants, assurément durant un cours très ennuyant, l'a attrapé en train de lire la *Critique de la raison pure* sous son pupitre! C'était comme le gage d'un très grand avenir spirituel. C'est la raison pour laquelle Groeber lui a alors confié un livre sur Aristote qui était à l'époque moderne et érudit, mais qui n'était pas très profond, le traité de Brentano *Sur les multiples significations de l'être chez Aristote*. En des analyses minutieuses, cette étude faisait ressortir la diversité des sens de l'être

chez Aristote, mais sans répondre à la question de savoir comment elles s'accordaient entre elles. C'est ce qui allait inspirer le jeune Heidegger. Heidegger l'a d'ailleurs souvent raconté. La distinction des diverses significations du terme d'« être » chez Aristote appelait d'elle-même la question de leur unité cachée, même si la question n'était évidemment pas posée avec une visée de systématisation comme celle que Cajetan, Suarez et les penseurs scolastiques de la contre-réforme ont voulu introduire dans l'aristotélisme. L'idée selon laquelle l'être n'était pas un genre et la doctrine scolastique de l'analogie de l'être allaient désormais devenir des motifs récurrents chez Heidegger. Il ne s'agissait pas d'une doctrine métaphysique, mais de l'expression d'une question ouverte et pressante, que l'on devait apprendre à poser : qu'est-ce que c'est que l'« être »?

Le talent de Heidegger lui a valu des succès rapides : il a fait sa thèse de doctorat sous la direction de Rickert sur la doctrine du jugement dans le psychologisme, alors que ses disciplines secondaires - personne n'aurait pu le deviner - avaient été, pour l'examen final, les mathématiques et la physique! Dans un cours de Marbourg, il a un jour évoqué cette thèse de doctorat en parlant du « temps où il se livrait encore à des enfantillages ». Il a fait sa thèse d'habilitation à l'âge de vingt-sept ans et il est devenu l'assistant du successeur de Rickert à Fribourg, Edmund Husserl, le fondateur de la phénoménologie, dont il a appris la technique grandiose de la description phénoménologique. Dès ses premiers années comme maître de conférences, Heidegger a connu un succès exceptionnel dans ses cours, exerçant bientôt un effet presque magique sur les plus jeunes et ceux de sa génération. Parmi ses auditeurs de l'époque, Julius Ebbinghaus, Oskar Becker, Karl Löwith et Walter Bröcker sont aujourd'hui des noms connus. J'ai eu vent de sa réputation alors que je préparais mon doctorat à Marbourg. Dès cette époque, donc vers 1920-21, les étudiants qui venaient de Fribourg nous parlaient moins de Husserl que de Heidegger et de son enseignement si particulier, qui était à la fois profond et révolutionnaire. On disait, par exemple, qu'il avait employé l'expression « ça monde ». Il s'agissait, comme on le reconnaît aujourd'hui, d'une grandiose anticipation de sa pensée plus tardive et même de sa toute dernière pensée. Il était impensable d'entendre quelque chose de semblable de la part d'un néo-kantien à l'époque, ou même de Husserl. Mais où se trouvait donc l'*ego* transcendantal? Et de quel type de langage s'agissait-il donc? Y avait-il quelque chose de tel? Donc dix ans avant que Heidegger ne parvienne, dans ce que l'on a appelé le tournant, à dépasser la conception transcendantale qu'il avait proposée de sa propre entreprise en se réclamant de Husserl, il avait trouvé un premier langage qui ne partait pas du sujet ou de la « conscience en général » de la philosophie transcendantale, mais qui

exprimait l'événement de la « clairière » qui s'annonçait déjà dans cet « advenir du monde ».

Depuis lors, on en sait un peu plus sur cette première phase de la pensée heideggérienne à Fribourg après la Première Guerre. Pöggeler en avait parlé. Karl Lehmann a reconstruit, dans un essai admirable, la signification qu'avait saint Paul pour le jeune Heidegger et Thomas Sheehan a récemment pu proposer un aperçu détaillé du cours de Heidegger sur la « Phénoménologie de la religion » de 1920, dont il a pu consulter une copie⁸⁸.

Il en ressort que c'est surtout l'expérience du temps des premiers Chrétiens qui fascinait Heidegger, c'est-à-dire l'instant eschatologique qui n'est pas une « attente », une mesure ou un calcul du temps qui s'écoulerait jusqu'au retour du Christ, car il viendra « comme un voleur en pleine nuit » (selon la *Première Épître aux Thessaloniens* 5, 2). Le temps mesuré, le calcul du temps et tout l'arrière-fond de l'ontologie grecque, qui dominent la conception du temps en philosophie et en science, s'écroulent devant cette expérience. La lettre que Heidegger a alors écrite à Karl Löwith (en 1921), qui était un de ses élèves et son ami, montre qu'il ne s'agissait pas seulement d'une provocation philosophique, mais que cela reflétait aussi les intentions religieuses du jeune penseur. Il y dit que ce serait « une erreur fondamentale si Becker et lui voulaient (hypothétiquement ou non) le mesurer à l'aune d'auteurs comme Nietzsche, Kierkegaard et tous les autres philosophes créateurs. Ce n'est pas interdit, mais alors il faut dire que je ne suis pas un philosophe et ne m'imagine même pas faire quelque chose qui soit même comparable ». Puis il ajoute : « je suis un théologien chrétien »⁸⁹!

On ne se trompe pas si l'on reconnaît ici la motivation la plus profonde du chemin de pensée de Heidegger : il se considérait - à l'époque - comme un théologien chrétien. Cela veut dire que sa recherche de clarté, à propos de lui-même et de ses propres questions, a été provoquée par le besoin de se libérer de la théologie dominante, dans laquelle il avait été élevé, afin de pouvoir être

⁸⁸ [Note du trad. Gadamer pense ici aux études suivantes : O. Pöggeler, *La Pensée de Martin Heidegger* (1963), Aubier-Montaigne, 1967; K. Lehrmann, « Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger » (« L'expérience chrétienne de l'histoire et la question de l'être chez le jeune Heidegger »), dans O. Pöggeler (Dir.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Köln/Berlin, Kiepenhauer & Witsch, 1969, 140-168; Th. Sheehan, « Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion' 1920-21 », dans *The Personalist* 55 (1979-80), 312-324. En 1995, le cours de 1920-21 de Heidegger a été publié dans le t. 60 de la GA sous le titre *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. par J. Greisch, Gallimard].

⁸⁹ [Note du trad. Lettre du 19 août 1921 à Karl Löwith, traduite dans J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, PUF, 1994, 35-36].

un véritable chrétien. Comme il l'a lui-même raconté, il a reçu de ses maîtres importants de la Faculté de théologie de Fribourg l'outillage nécessaire pour affronter cette tâche « théologique ». C'est surtout le jeune Luther qui a alors acquis pour lui une importance décisive. Mais le cours déjà évoqué sur la « Phénoménologie de la religion » nous montre qu'il est retourné de lui-même, et avec une réelle affinité, aux documents les plus anciens du *Nouveau Testament*, aux Épîtres de Paul.

Deux grands maîtres lui ont alors apporté la formation conceptuelle adéquate. Il y avait d'abord Husserl et son art phénoménologique magistral. Il est significatif que ce n'est *pas* le programme néo-kantien des *Ideen* (de 1913) que le jeune assistant de Husserl enseignait dans ses cours, mais plutôt les *Recherches logiques*, que Husserl pensait, pour sa part, avoir dépassées depuis longtemps. C'est surtout la sixième *Recherche logique* que Heidegger privilégiait et qui venait de paraître dans une version remaniée. Dans ce texte, la question de savoir ce que signifie le mot « est » occupait une place importante : en quoi consiste l'acte « noétique » par lequel la catégorie formelle du « est » se trouve visée ? C'était surtout la doctrine de « l'intuition catégoriale », mais sans doute aussi les analyses magistrales de Husserl à propos de la conscience intime du temps (que Heidegger allait plus tard être le premier à faire paraître) qui représentaient une provocation pour Heidegger : quel art minutieux d'analyse, mais, en même temps, quelle impasse, qui l'éloignait encore plus de la question qui l'agitait, celle de la foi chrétienne, que ne le faisait le désespoir bien connu d'Augustin à propos du mystère qu'il y a à vouloir comprendre l'énigme du temps.

Ce n'était donc pas l'élaboration « idéaliste » des *Ideen* qui l'attirait. Dans cette œuvre, il admirait sans doute la conséquence avec laquelle Husserl s'était introduit dans le champ de la subjectivité transcendantale, et c'est peut-être ce qu'il l'a immunisé contre les vaines tentatives de libération se prétendant plus « réalistes », dans le style de la phénoménologie de Munich ou même des travaux de Scheler à l'époque. Mais depuis le début, le principe de l'*ego* transcendantal lui paraissait suspect. Thomas Sheehan m'a raconté que Heidegger lui avait un jour montré un tiré à part de l'essai de 1911 de Husserl sur *La philosophie comme science rigoureuse*, paru dans la revue *Logos*. Dans la marge du passage où Husserl disait que notre méthode et notre principe devaient être « aux choses elles-mêmes », le jeune Heidegger avait inscrit : « nous voulons prendre Husserl au mot ». C'était évidemment dit dans une intention polémique : au lieu de se perdre dans la doctrine de la réduction transcendantale et dans la fondation ultime du *cogito*, c'est plutôt ce principe d'un retour « aux choses elles-mêmes » qu'il devrait suivre !

Afin d'acquérir lui-même une distance appropriée par rapport à l'idéalisme transcendantal de Husserl, mais sans retomber dans la naïveté d'un réalisme dogmatique, Heidegger a trouvé un autre grand maître : Aristote. Bien entendu, il ne pouvait pas s'attendre à trouver en lui un allié pour son questionnement le plus intime, dont la motivation était religieuse. Mais le retour de l'apprenti phénoménologue à ses premières études sur Aristote lui a permis de découvrir un nouvel Aristote, qui présentait des aspects bien différents de ceux qui étaient privilégiés par la théologie scolastique. Certes, il n'ignorait pas que la conception grecque du temps avait été marquée par la *Physique* d'Aristote et qu'aucune voie directe ne pouvait conduire de là jusqu'à une clarification conceptuelle de l'instant eschatologique. Mais l'attention que la pensée aristotélicienne accordait au *Dasein* factuel dans l'exercice⁹⁰ concret de sa vie et son orientation naturelle dans le monde allait lui venir indirectement en aide. Dans toute une succession de semestres, Heidegger présenta ses études sur l'*Éthique* d'Aristote, sur sa *Physique*, son anthropologie (*De anima*) et sa *Rhétorique*, mais aussi, bien sûr, sur les parties centrales de sa *Métaphysique*. Comme il me l'annonça dans une lettre, cela devait conduire en 1923 à une grande publication dans la *Revue annuelle pour la philosophie et la recherche phénoménologique*. Cette publication ne vit cependant pas le jour parce que sa nomination comme professeur à Marbourg devait le confronter à des tâches tout à fait nouvelles. Mais Aristote n'en resta pas moins l'un des foyers de son enseignement à Marbourg.

À quel titre Aristote pouvait-il donc lui être utile? Seulement pour mieux faire ressortir l'expérience chrétienne du temps et le rôle fondamental de l'historicité dans la pensée moderne? Donc seulement à titre de contraste?

C'est le contraire qui est vrai. Aristote fut invoqué comme un témoin privilégié du retour « aux choses elles-mêmes », et, par là, quoique de manière

⁹⁰ [Note du trad. *Vollzug*. Le terme, fréquent chez le dernier Gadamer, comme chez le premier Heidegger, peut aussi être traduit par « accomplissement » (mais le terme suggère un peu trop fortement l'idée d'un « achèvement »), « pratique », « processus », « exécution », voire « application ». Le plus simple serait sans doute de parler ici de la « pratique » de la vie courante, mais le terme d'« exercice » n'est pas sans ressources. On ne l'entendra évidemment pas au sens des petits exercices réglés, de conditionnement physique ou de grammaire, mais au sens large où l'on peut parler, en français, de l'exercice de la vie, du pouvoir, d'une profession, d'un droit, d'une vertu, etc., où l'on pense surtout au processus qui actualise un certain savoir-faire. Le terme permet surtout de rappeler le lien que Heidegger et Gadamer cherchent à faire voir entre le *Vollzugssinn* (le sens à réaliser, que nous traduirons par « sens à appliquer ») et l'*actus exercitus*. On pensera peut-être aussi à la tradition des « exercices spirituels », réhabilitée par Pierre Hadot, qui insiste sur l'idée que le sens doit toujours être appliqué à l'existence de chacun].

indirecte, comme quelqu'un qui pouvait témoigner contre ses propres préjugés ontologiques qui restaient régis par ce que Heidegger allait plus tard appeler la compréhension de l'être comme « subsistance » (*Vorhandenheit*). C'est de cette manière qu'il a apporté un secours critique au nouveau questionnement de Heidegger. Les interprétations phénoménologiques d'Aristote que Heidegger comptait alors publier dans la *Revue annuelle* de Husserl ne portaient donc pas tant sur la théologie philosophique, si chère à la scolastique et qui trouve sa base ultime dans l'orientation de la pensée d'Aristote sur la physique et un Dieu conçu comme principe du mouvement, que sur sa proximité de fond avec l'exercice factuel et concret du *Dasein* tel qu'il peut surtout être saisi dans la « philosophie pratique » et la rhétorique d'Aristote : les modes de l'être-vrai, de l'*alètheuein*, traités au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* avaient surtout, pour Heidegger, l'intérêt de montrer que le primat du jugement, de la logique et de la « science » se trouvait limité de façon décisive, dans ces textes, lorsqu'il s'agissait de comprendre la facticité de la vie humaine. Un *allo genos gnoseôs* [autre genre de connaissance] y trouvait sa légitimité, un mode de connaissance qui ne veut pas connaître des « objets » et produire un savoir objectif, mais qui caractérise en propre la luminosité que peut atteindre le *Dasein* concrètement vécu. Si, en plus de l'*Éthique*, la *Rhétorique* était aussi importante, c'est parce qu'il y était question des *pragmata* [choses] et des *pathemata* [passions], et pas seulement des « objets ».

D'une manière étonnante, le jeune Heidegger pouvait aussi trouver un autre secours chez Aristote : c'est que la critique aristotélicienne de l'idée du Bien chez Platon pouvait servir d'appui à sa critique « existentielle » des notions transcendantales de sujet et d'objet. De même que le Bien n'est pas un objet suprême ou un principe, puisqu'il se différencie selon la diversité de ses modes de rencontre, de même « l'être » est présent en tout ce qui est, quand bien même il y aurait, au sommet, un étant éminent qui se porterait garant de toute présence. C'est à la question de l'être comme tel qu'Aristote et Heidegger cherchent à répondre. Si Heidegger, dans son interprétation de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote, met en lumière la compréhension de l'être comme mobilité et comme non-voilement, ce n'est pas tant parce qu'il s'agirait de régions d'objets sur lesquels on pourrait faire des propositions, c'est pour montrer que toute compréhension de « l'être » repose sur celle de la mobilité et que toute proposition vraie se fonde, à son tour, sur la présence non-voilée, donc, en définitive, sur l'*on hôs alèthès*. Cela n'a rien à voir avec un réalisme qui viendrait s'opposer à un idéalisme subjectif, ni même avec une théorie de la connaissance. Il s'agit simplement d'une

description de la chose elle-même, c'est-à-dire de l'être-dans-le-monde, lequel ne « sait » rien de la « dichotomie sujet-objet ».

Mais derrière cet intérêt qu'il porte à un Aristote non scolastique, on sent l'urgence de la question qu'il adressait autrefois aux théologiens chrétiens : n'y aurait pas une manière plus adéquate pour le chrétien de se comprendre lui-même que celle qui est proposée par la théologie contemporaine? Sa nouvelle interprétation d'Aristote n'est donc qu'un premier pas sur un long chemin de pensée. Que Heidegger l'ait consciemment entrepris dans cet esprit, c'est ce que montre l'introduction à ses interprétations d'Aristote, dont il avait envoyé le manuscrit à Natorp en 1922 et que celui-ci m'avait alors donné à lire. Elle proposait, en effet, une analyse de la « situation herméneutique » dans laquelle se situait l'interprétation d'Aristote. Et comment commençait-elle? Avec le jeune Luther, donc très précisément avec celui-là même qui exigeait de toute personne qui voulait être chrétienne qu'elle renie Aristote, le « grand menteur ». Suivaient alors, je m'en souviens très bien (le texte n'est pas encore publié, mais devrait encore exister quelque part, à tout le moins sous la forme d'un double dactylographié, qui ne contiendrait évidemment pas les nombreuses additions manuscrites que renfermait l'exemplaire adressé à Natorp), d'autres noms : Gabriel Biel, Pierre Lombard, le maître des Sentences, Augustin et, enfin, Paul. Pas d'erreur, c'était bien la préoccupation, plus ancienne et bien documentée, de Heidegger à propos du message chrétien originaire qui se trouvait derrière son débat avec Aristote.

Et ce n'est pas parce que Heidegger pensait pouvoir trouver chez Aristote un secours immédiat à cette question. Bien au contraire : le fait que la théologie qu'il avait apprise et qui continuait de s'appuyer sur la métaphysique d'Aristote ne correspondait même pas aux motifs véritables de la pensée grecque ne rendait que plus urgente l'explication avec cette pensée. La conception vivante du temps que Heidegger avait retrouvée chez Paul n'avait absolument rien de grec. Le concept grec du temps, celui que Platon et Aristote avaient pensé comme mesure et nombre du mouvement, dominait, par contre, toutes les avenues conceptuelles empruntées par les époques ultérieures, d'Augustin jusqu'à Kant et même Einstein. Son problème le plus intime et le plus profond, celui de l'attente eschatologique, animait donc la question qu'il posait : le poids que fait peser la pensée grecque sur l'expérience chrétienne de la foi ne finissait-il pas par rendre méconnaissable l'expérience chrétienne elle-même? La théologie chrétienne, à tout le moins, ne se serait-elle pas éloignée de sa tâche la plus essentielle? De fait, ce n'est pas seulement la doctrine de la justification de Paul et de Luther qui est devenue significative pour lui, il a aussi repris la thèse de Harnack au sujet de

l'hellénisation fatale de la théologie chrétienne. Par la suite, il en viendrait non seulement à douter de l'adéquation de sa formation théologique, mais aussi à voir dans l'héritage grec qui pèse sur toute la pensée moderne l'origine de l'embarras à propos de l'« être » et de l'historicité du *Dasein* humain dont il est question dans l'exergue à *Être et temps*.

Car ce furent aussi les apories de la pensée moderne, celles qu'il avait retrouvées chez Bergson, Simmel, Lask et surtout chez Dilthey, qui l'ont tourmenté durant les années décisives de sa formation, à l'époque de la Première guerre mondiale. Comme plusieurs autres, dont Unamuno, Haecker, Buber, Ebner et Jaspers, il s'est reconnu dans le nouveau mot d'ordre de l'existence, lancé par Kierkegaard. Grâce à la traduction allemande parue chez l'éditeur Diederich, les écrits de Kierkegaard commençaient alors à exercer leur influence. Dans les brillants essais de Kierkegaard, Heidegger a retrouvé ses thèmes les plus essentiels. Il n'y avait pas seulement l'aspect religieux qui commande la polémique de Kierkegaard contre Hegel - le dernier et le plus radical des Grecs, comme Heidegger l'a un jour appelé - qui aurait recouvert l'alternative (« ou bien... ou bien... ») face à laquelle se trouve placée l'existence humaine. L'opposition explicite à la conception grecque du « souvenir » (*Erinnerns*) devait aussi lui paraître très pertinente. Ce qui caractérise la catégorie de la répétition (*Wiederholung*) de Kierkegaard, c'est justement le fait qu'elle s'affadit en un simple souvenir, en l'illusion d'un éternel retour du même, si elle n'est pas ressentie à partir du paradoxe de l'historicité, c'est-à-dire comme la répétition de ce qui ne peut être répété, comme un temps qui se trouve au-delà de tout temps.

C'est cette expérience du temps que Heidegger avait trouvée chez Paul, celle d'un retour du Christ, qui n'est pas un retour que l'on pourrait se contenter d'« attendre », mais qui, en tant que parousie, désigne plus un advenir qu'une présence. C'est surtout dans les discours religieux qui avaient alors été publiés en allemand sous le titre de « La vie et le règne de l'amour » que Heidegger devait trouver une confirmation de ses intuitions. On y trouve la distinction remarquable entre la « compréhension à distance » et la compréhension en pleine contemporanéité. La critique que Kierkegaard adressait à l'Église portait justement sur le fait qu'elle privait le message chrétien de sa gravité existentielle et qu'elle amoindrissait ainsi le paradoxe de la contemporanéité qu'il impliquait. Si la mort de Jésus sur la croix devait être comprise à distance, elle n'avait plus aucune gravité réelle. La même chose est vraie du discours sur Dieu et sur le message chrétien, discours qui est celui de la théologie (mais aussi de la spéculation dialectique des hégéliens), à savoir qu'on les met alors à distance. Mais peut-on parler de Dieu comme on parle d'un objet? N'est-ce pas la séduction de la métaphysique grecque que de

vouloir parler de l'existence et des propriétés de Dieu comme on argumente à propos d'un objet en science? On trouve donc chez Kierkegaard les racines de la théologie dialectique, qui a commencé en 1919 avec le *Commentaire de l'Épître aux Romains* de Karl Barth. À Marbourg, au cours des années de son amitié avec Bultmann, il s'agissait donc toujours de régler ses comptes avec la théologie « historique » afin d'apprendre à penser de manière plus radicale encore l'historicité et la finitude du *Dasein* humain.

À l'époque, Heidegger se réclamait fréquemment de l'historien de l'Église Franz Overbeck, l'ami de Nietzsche. Le pamphlet qu'il avait écrit à propos de « La chrétienté de la théologie » exprimait justement les soupçons les plus intimes qui animaient Heidegger. Il confirmait tout à fait sa conviction philosophique au sujet de l'inadéquation de la conception grecque de l'être pour exprimer la pensée chrétienne de l'*eschaton*, qui n'est pas l'attente d'un événement à venir. S'il a pu écrire dans sa lettre à Löwith qu'il était « un théologien chrétien », c'était assurément pour dire qu'il voulait s'en prendre à la chrétienté seulement prétendue de la théologie contemporaine et s'attaquer à la tâche réelle de la philosophie qui était de « trouver la parole qui soit capable d'appeler à la foi et de maintenir dans la foi » (mots que je l'ai entendu prononcer lors d'une discussion théologique en 1924)⁹¹. Mais c'était surtout une tâche pour la pensée.

Et penser, c'est ce qu'il avait très bien appris, non seulement d'Aristote, mais aussi de Husserl dont l'analyse magistrale de la conscience du temps lui

⁹¹ [Note du trad. Il s'agit des mots que Heidegger avait prononcés à la suite de la conférence du théologien Eduard Thurneysen à Marbourg le 20 février 1924, que Gadamer avait évoquée plus haut dans l'essai sur « Heidegger et la théologie de Marbourg ». Disciple de Karl Barth (qui était alors généralement considéré comme un critique intraitable de la théologie libérale, disons « historico-critique »), Thurneysen avait fait une conférence dans un milieu relativement hostile, puisque la théologie de Marbourg était dominée par Rudolf Bultmann. Si Bultmann avait des affinités avec Barth, et Kierkegaard, il avait été fortement influencé par l'exégèse libérale et historique, qu'il pratiquait avec brio. Thurneysen a lui-même parlé de sa réception à Marbourg, et de Heidegger, dans une lettre qu'il a adressée le lendemain de sa conférence à Barth. Cf. Karl Barth, *Gesamtausgabe*, V. Briefe, *Karl Barth - Eduard Thurneysen Briefwechsel*, Band 2, Zurich, Theologischer Verlag, 1974, 229 : « Le philosophe Heidegger était très d'accord avec moi : sur le plan de la *méthode*, tout serait en ordre, aucune limite n'aurait été dépassée, mais il a posé une question sur notre rapport à Kant, qu'il associait à Aristote, mais dont le jeune Luther se serait séparé. Je n'ai pas très bien compris dans quelle perspective se situait la pensée de Heidegger ». Sur l'impact de la conférence de Thurneysen, intitulée « Écriture et Révélation », à Marbourg, cf. aussi E. Stallmann, *Martin Stallmann - Pfarramt zwischen Republik und Führerstaat*, Bielefeld, Luther-Verlag, 1989, 46.]

avait exposé, de par son formalisme, tout le fardeau que représentait la pensée grecque. Ses années de formation auprès de Husserl l'avait mis en garde contre toute sous-estimation de la consistance de l'idéalisme transcendantal et, par conséquent, contre la tentation de lui opposer un réalisme naïf qui se réclamerait du mot d'ordre de la phénoménologie. Il ne pouvait donc pas se contenter d'insister, comme Pfänder et Scheler, sur le fait que les choses sont ce qu'elles sont et qu'elles ne sont pas engendrées par la pensée. Ni le concept d'engendrement de l'école de Marbourg, ni le concept, contesté, de constitution de Husserl n'avaient quelque chose à voir avec l'idéalisme métaphysique de l'évêque Berkeley ou encore avec le problème épistémologique de la réalité du monde extérieur. L'intention de Husserl était justement de rendre compréhensible, de manière transcendantale, la « transcendance » des choses, c'est-à-dire leur être en-soi, mais en la fondant, pour ainsi dire, de manière « immanente ». La doctrine de l'*ego* transcendantal et de son évidence apodictique n'était donc rien d'autre qu'une tentative de fondation de toute objectivité et de toute validité. Mais c'est justement cette tentative qui s'empêtrait de plus en plus dans des analyses, toujours plus raffinées, de la structure temporelle de la subjectivité. La constitution de l'*ego* transcendantal, une fois reconnue comme tâche, conduisait à des constructions conceptuelles aussi paradoxales que celles d'une autoconstitution du courant de la conscience, d'une automanifestation du flux [de la conscience], d'une présence archi-originale et d'une archi-transformation. Pour le jeune Heidegger, cela ne faisait que confirmer qu'il était impossible d'appliquer les notions d'objet ou de sujet à son propre problème, celui de la facticité du *Dasein* humain. De fait, il a trouvé son propre chemin en partant non pas de la conscience qui rend quelque chose présent, mais de l'inquiétude réelle et radicale du *Dasein* à propos de lui-même - il a plus tard parlé de souci (*Sorge*) - et de l'existence pensée comme avenir. Ainsi, ce n'est pas l'influence de l'historicisme, mais une intention théologique qui l'a amené à porter son regard sur l'historicité du *Dasein* et à poser la question du sens de l'« être ».

Seulement, comment était-il possible de penser la scientificité de la théologie, sans qu'elle en perde sa christianité et sans qu'on retombe dans le cercle des notions de subjectivité et d'objectivité? Dès ses premières années à Marbourg, Heidegger a déjà pensé, si je me souviens bien, dans le sens de ce qu'il a dit dans sa conférence de 1927 à Tübingen⁹² : la théologie est une

⁹² [Note du trad. Cf. M. Heidegger, « Phénoménologie et théologie » (1927), trad. par M. Méry, dans *Archives de philosophie* 32 (1969), 355-395, 396-415; trad. reprise dans P. Aubenque (Dir.), *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, Beauchesne, 1972, 101-131. Dans notre traduction, le néologisme « christianité » (qui désigne ce qui caractérise en

science positive parce qu'elle traite de quelque chose d'étant, à savoir la « christianité ». On peut donc la définir comme une explicitation conceptuelle de la foi. Mais, à ce titre, elle apparaît finalement plus proche de la chimie ou de la biologie que de la philosophie. C'est que celle-ci est la seule science à ne pas avoir affaire à l'étant (prédonné, et ne serait-ce que par la foi), mais à l'être : elle est donc la science « ontologique ».

On sent bien la provocation, bien consciente, de cette thèse épistémologique. Dans la foi, on rencontre aussi ce en quoi on croit lorsqu'on a la foi - et cela est aussi susceptible d'une explicitation conceptuelle, au même titre où peut l'être la foi. Mais « ce en quoi on croit » circonscrit-il un objet ou un champ d'objets comme peuvent le faire, par exemple, les substances chimiques ou les animaux? Ne concerne-t-il pas plutôt, au même titre que la philosophie, l'ensemble du *Dasein* humain et de son monde? C'est ce qui amène Heidegger à souligner, par ailleurs, que la constitution ontologique fondamentale du *Dasein* que la philosophie fait ressortir peut servir de « correctif » à l'explicitation conceptuelle de la foi⁹³. Bien entendu, la philosophie qui reconnaît que l'« existentiel » de la culpabilité ne peut surgir que de la temporalité du *Dasein*, ne peut elle-même offrir qu'une indication formelle pour comprendre le péché éprouvé dans l'expérience de la foi.

Heidegger utilise ici l'expression d'« indication formelle », dont on sait qu'il se servait souvent dans ses premières années, un peu comme l'équivalent de ce que Kierkegaard appelait « l'éveil de l'attention » (*Aufmerksammachen*). À ne pas s'y tromper, lorsqu'il emploie l'expression d'indication formelle, Heidegger cherche à se distinguer du cadre *a priori* que revendiquent les « ontologies » chez Husserl lorsqu'elles imposent des prescriptions aux sciences empiriques. C'est que l'indication formelle permet de reconnaître que la science philosophique peut bel et bien participer à l'explicitation conceptuelle de la foi, mais sans participer à l'exercice effectif de la foi elle-même. Derrière tout cela, on reconnaît sans doute aussi l'intuition plus vaste selon laquelle la question de l'être n'est pas, en définitive, une question qui relève de la science, puisqu'elle doit « rejaillir sur l'existence » [cf. SZ 38].

On sait que cette limitation même très prudente de l'apriorisme phénoménologique a suscité des critiques. Est-ce que la culpabilité du *Dasein* est bel et bien une instance neutre et reste-t-elle tout à fait indépendante de

propre le fait d'être chrétien) rend le terme allemand *Christlichkeit*, à ne pas confondre avec la chrétienté (*Christentum*) comme telle].

⁹³ [*Phänomenologie und Theologie*, in *Wegmarken*, GA 9, 65; « Phénoménologie et théologie », dans *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, 119].

l'histoire de la foi chrétienne? Et qu'en est-il du vouloir-avoir-une-conscience et de la course vers la mort? Heidegger pourrait difficilement le contester pour lui-même et son propre champ d'expérience, mais il insisterait seulement pour dire que chacun peut bel et bien éprouver sa finitude et son « être-pour-la-mort » à partir de sa propre expérience, en sorte que l'explicitation conceptuelle de l'expérience la foi chrétienne offre une direction que chacun est à même de suivre.

Évidemment, toute cette confrontation entre la théologie et la philosophie est assez mal engagée tant et aussi longtemps que reste indécise la présupposition fondamentale selon laquelle la théologie en général est une science⁹⁴, mais aussi la présupposition selon laquelle la théologie s'impose vraiment à la foi. Une autre question est encore plus mal engagée, celle de savoir si la concrétisation de l'exercice factuel du *Dasein* sous la forme du « souci » peut réellement accomplir ce qu'elle promet, c'est-à-dire un dépassement des préjugés ontologiques de la subjectivité transcendantale qui permette de penser la temporalité comme être. Assurément, le souci renferme, en dernière instance, une inquiétude à propos de soi-même au même titre où la conscience renferme une conscience de soi. Heidegger a eu raison d'insister sur cette tautologie de l'ipséité et du souci. Seulement, en partant de ce souci compris comme déploiement originaire de la temporalité, il croyait avoir dépassé l'étroitesse ontologique du discours sur le « moi » et l'identité du sujet qui était censée s'y constituer. Mais en quoi consiste donc la temporalité « authentique » du souci? N'apparaît-elle pas aussi comme auto-déploiement du temps? On lit au § 64 d'*Être et temps* [SZ 322] : « Le *Dasein* est authentiquement lui-même dans l'isolation originaire procurée par la résolution qui reste silencieuse et qui a le courage d'affronter l'angoisse ». Le dernier Heidegger note ici, en marge de son exemplaire personnel, à propos de cette angoisse : « c'est-à-dire la clairière de l'être comme être ». Pourrait-il alors dire que le *Dasein* a le courage d'affronter la clairière?

De même que le dernier Heidegger n'a plus souhaité fonder la pensée de l'être comme temps sur l'analytique transcendantale du *Dasein*, ce qui l'a amené à parler du « tournant » qui lui était arrivé, de même la relation entre la philosophie et la théologie ne peut plus être pensée en présupposant tout simplement qu'il s'agit d'une relation entre deux « sciences ». Le texte de la conférence de Tübingen de 1927 le laissait déjà entendre en affirmant que la théologie n'était pas seulement une science « historique » en un sens

⁹⁴ M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Francfort, 1970, 15 [GA 9, 49; « Phénoménologie et théologie », 103].

radicalisé, mais aussi une « science pratique »⁹⁵. « Toute proposition ou concept théologique parle de lui-même suivant son propre contenu et *non pas* à la suite d'une 'application' subséquente et soi-disant 'pratique' de ce contenu à l'existence croyante de l'individu au sein de sa communauté »⁹⁶. On ne s'étonne pas de voir que Heidegger ait conclu ses réflexions plus tardives (1964) sur la « pensée et le langage non-objectivants » en se demandant « si la philosophie peut encore être une science puisqu'il ne lui est sans doute pas du tout permis d'en être une »⁹⁷.

Finalement, ce n'est donc pas avec l'aide de la théologie, mais en se détournant d'elle, mais aussi de la métaphysique et de l'ontologie qui la dominant, que la dimension religieuse chez Heidegger a cherché son propre langage. Il l'a trouvé, dans la mesure, bien sûr, où l'on peut dire qu'il l'a trouvé, grâce à sa nouvelle rencontre avec Nietzsche, mais aussi grâce à la libération que signifia pour lui l'interprétation de la poésie de Hölderlin puisqu'elle lui délia la langue.

Il est donc tout à fait erroné de penser que c'est en raison des implications athées de sa pensée que Nietzsche serait devenu significatif pour Heidegger. C'est le contraire qui est vrai. C'est que le radicalisme de cette pensée dépassait aussi le plan de l'athéisme dogmatique. Ce qui attirait Heidegger, c'était plutôt l'audace désespérée qui amenait Nietzsche à mettre en question l'ensemble de la métaphysique et sa conception théorique de la vérité, reconnaissant partout l'effet d'une « volonté de puissance ». Ce qui l'attirait, ce n'était donc pas tant la transmutation de toutes les valeurs (ce qui n'était pour lui qu'un aspect très superficiel de la pensée de Nietzsche), que le fait que l'homme en général soit pensé comme l'être qui pose et qui estime les valeurs. C'est ce qui a donné naissance à une expression bien connue de Heidegger, celle de la pensée « calculante », qui mesure toutes choses en fonction de leur valeur. Par le biais de la technique et de l'organisation technique de notre être-dans-le-monde, cette pensée est devenue le destin de notre culture humaine. Ce que Nietzsche décrit comme la montée du nihilisme européen, Heidegger ne le comprend donc pas comme un processus de dévaluation de toutes les valeurs, mais, au contraire, comme l'établissement définitif de la pensée des valeurs. C'est ce qu'il appelle l'oubli de l'être.

Pour lui, Nietzsche n'est donc pas seulement le diagnostiqueur du nihilisme, car dans le néant, c'est l'être lui-même qui devient aussi visible.

⁹⁵ [GA 9, 58; « Phénoménologie et théologie », 112].

⁹⁶ [GA 9, 56; « Phénoménologie et théologie », 110].

⁹⁷ M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 1970, 15 [GA 9, 77; « Phénoménologie et théologie », 130].

Dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*, il évoque la scène de l'insensé qui se rend sur le place du marché, au milieu de la multitude qui ne croit pas en Dieu, et qui s'écrie : je cherche Dieu, je cherche Dieu, mais il sait que « c'est nous qui l'avons tué » [*Le Gai savoir*, n° 125]. Celui qui cherche Dieu, c'est ce que Heidegger veut dire, « sait » au moins ce qu'il en est de Dieu; ce sont ceux qui cherchent à démontrer son existence qui le tuent avec leur besoin de preuves. C'est que la quête [de Dieu] présuppose que son absence est sentie, et ce sentiment de l'absence présuppose à son tour un savoir, de ce qui est absent sans aucun doute, mais l'absence n'est pas rien. En tant qu'absence, elle est là, comme « présence ».

C'est justement ce que Heidegger a retrouvé chez Hölderlin : le chant sur la présence (*Dasein*) des dieux enfuis. Le dernier des dieux de l'ancien monde était pour Hölderlin le Christ, le dernier à avoir séjourné « parmi les mortels ». Depuis lors, nous n'avons plus que la trace des dieux enfuis : « mais du divin, pourtant, nous avons beaucoup reçu... » [Hölderlin, *Friedensfeier*, *Fête de paix*].

C'est le modèle qui a inspiré Heidegger quand il s'est efforcé de penser d'une nouvelle manière, c'est-à-dire en un autre sens que celui qui est prescrit par la métaphysique et par la science, et quand il a tenté de penser ce que c'est que de penser. De même que l'on peut savoir quelque chose du divin sans saisir ou sans connaître Dieu, de même la pensée de l'être n'est pas un saisir (*Begreifen*), pas plus qu'elle n'est une possession ou une maîtrise. Sans forcer, bien sûr, le parallèle avec l'expérience de Dieu et le retour du Christ, que l'on pourrait peut-être penser plus adéquatement à partir d'ici, on peut néanmoins dire que l'« être » aussi est quelque chose de plus que la simple « présence » (*a fortiori*, plus que la simple « représentéité »), il est tout autant « absence », c'est-à-dire une forme du « là », où l'on fait non seulement l'expérience de l'« il y a », mais aussi celle de la privation, du retrait et de la réserve. Heidegger aimait beaucoup invoquer le mot d'Héraclite, « la nature aime à se cacher ». Ce mot n'invite pas à un attaque ou à un assaut, mais à une attente. Rilke avait raison, dans son *Malte* et dans ses *Élégies*, de déplorer l'incapacité à attendre. C'est ainsi que le dernier Heidegger parle d'un *Andenken* [d'une pensée commémorante], qui n'est pas seulement une pensée de quelque chose qui a déjà existé, mais qui est tout autant une pensée qui se tourne vers ce qui vient, mais qui nous permet déjà de penser à lui - même si cela viendra « comme un voleur en pleine nuit ».

Ce n'est pas une ontologie, encore moins une théologie, ce qui se prépare dans une telle pensée. On rappellera néanmoins, pour conclure, ce que Heidegger a déjà dit, alors qu'il se penchait sur un poème de Hölderlin, à savoir que la question « qui est Dieu? » était peut-être trop difficile pour les

hommes. Tout au plus sont-ils peut-être capables de se demander : « qu'est-ce qui est Dieu? »⁹⁸. Il faisait par là allusion à la dimension du sacré et de l'indemne : « la perte de la dimension du sacré et de l'indemne est peut-être le grand malheur de notre époque »⁹⁹. Il voulait sans doute dire par là que si nous ne sommes pas capables d'atteindre Dieu, c'est peut-être parce que nous parlons de Dieu d'une manière qui ne peut jamais vraiment venir en aide à la compréhension que la foi a d'elle-même. Mais c'est là l'affaire du théologien. Mon affaire à moi, celle du philosophe - aurait pu dire Heidegger avec raison, et pour tout le monde, donc pas seulement pour le chrétien ou encore seulement pour le théologien - est de vous prévenir que les chemins traditionnels de la pensée ne suffisent plus.

⁹⁸ [M. Heidegger, « ...L'homme habite en poète... », dans *Vorträge und Aufsätze*, 193; *Essais et conférences*, 239].

⁹⁹ [Cr. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. par R. Munier, in *Questions III*, 134; *Wegmarken*, GA 9, 348].

15. Être Esprit Dieu (1977)

Quiconque a jamais été touché par la pensée de Martin Heidegger ne peut plus lire les concepts fondamentaux de la métaphysique évoqués dans le titre de cette section de la manière dont la tradition métaphysique elle-même l'a fait. Que l'être soit esprit, on peut reconnaître que cela s'accorde avec ce que les Grecs et Hegel ont dit; et c'est le Nouveau Testament qui nous dit que Dieu est esprit; c'est de cette manière que, pour la pensée plus ancienne, la tradition occidentale se rassemble en une seule question de sens, qui possède sa consistance propre. - Et pourtant, la pensée plus ancienne se trouve ébranlée et mise en question depuis que la science moderne, de par son ascèse méthodique et les normes critiques qu'elle a érigées, a imposé une nouvelle conception du savoir. La pensée philosophique ne peut pas ignorer son existence, mais elle ne peut pas vraiment l'intégrer non plus. La philosophie elle-même ne désigne plus la totalité de notre savoir ou un savoir totalisant. Ainsi, depuis le chant du coq du positivisme, la métaphysique apparaît-elle incroyable pour plusieurs. Avec Nietzsche, ils seront enclins à considérer Hegel et les autres Schleiermacher¹⁰⁰ comme ceux qui ont seulement retardé ce que Nietzsche a appelé le nihilisme européen. On ne pouvait évidemment pas s'attendre à ce que cette métaphysique, qui en raison de la nature même de son questionnement semblait être parvenue à son terme, se rechargerait encore une fois avec une tension telle qu'elle pourrait se maintenir comme un correctif toujours efficace vis-à-vis de la science moderne. Toutes les tentatives de renouvellement de la métaphysique qui ont vu le jour au XX^e siècle visaient d'une manière ou d'une autre à réconcilier la science moderne avec l'ancienne métaphysique, comme l'avaient fait les constructeurs de concepts et les créateurs de systèmes depuis le XVII^e siècle. Mais que la métaphysique elle-même fasse encore l'objet d'une question, que sa question, celle de l'être, soit à nouveau posée après la réponse qu'y avaient apportée deux millénaires, et qu'elle puisse être posée comme si elle ne l'avait encore jamais été : c'est ce que l'on ne pouvait pas prévoir. Même lorsque le jeune Heidegger a commencé à exercer sa fascination, compte tenu des accents inhabituels qui se faisaient entendre depuis sa chaire universitaire et qui rappelaient Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche et tous les autres critiques

¹⁰⁰ [Note du trad. Gadamer fait allusion ici au jeu de mots de Nietzsche, dans *Ecce homo* (KSA, 6, 361), sur le nom de Schleiermacher, qui signifie littéralement « faiseur de voiles », étant bien entendu que Schleiermacher était aussi, sinon d'abord, un théologien, en sorte que le sens du texte de Nietzsche pourrait être assez bien rendu par « Hegel et les autres fumistes »].

de la philosophie universitaire, et même quand *Être et temps* parut, dont toute l'orchestration se trouvait, avec pleine insistance, mise au service d'un réveil de la question de l'être, on le rangeait davantage du côté des critiques de cette tradition que du côté de la tradition elle-même.

Cela était d'autant moins surprenant que le jeune Heidegger lui-même avait élevé la destruction de la métaphysique au rang d'un mot d'ordre, mettant d'ailleurs ses étudiants en garde contre la tentation de le placer dans la lignée des « grands philosophes ». « Je suis un théologien chrétien », écrivit-il à Karl Löwith en 1921.

À la rigueur, cela aurait pu montrer que c'était encore une fois le christianisme qui provoquait la pensée de cet homme et qui le tenait en haleine - que c'était donc, encore une fois, l'ancienne transcendance et non l'immanence moderne qui s'exprimait en lui. Mais il s'agissait d'un théologien chrétien qui, afin de pouvoir rendre justice à ce que la foi voulait dire, était à la recherche de quelque chose de mieux que ce que la théologie moderne pouvait offrir. Mais pourquoi n'est-il donc pas devenu, comme tant d'autres qui étaient animés par le même désir et qui, en tant qu'hommes modernes, ne pouvaient abandonner le sol de la science, pourquoi n'est-il donc pas devenu un théologien chrétien, mais un penseur? - Parce qu'il pensait, parce que c'était de la pensée qui travaillait en lui. Parce que c'était la passion de la pensée qui le faisait frémir - autant par la violence qu'elle exerçait sur lui que par l'audace du questionnement auquel elle le contraignait.

Non, ce n'était pas un théologien chrétien : il ne se sentait aucunement autorisé à parler de Dieu. Mais la question qui l'agitait était de savoir ce que cela devait être que de parler de Dieu, puisque cela n'allait pas que de parler de lui à la manière dont la science parle de ses objets. C'est la question qui lui indiqua le chemin de la pensée.

La pensée est une méditation sur ce que l'on sait. Elle est un va-et-vient d'idées, un être-transporté par des pensées, des possibilités, des propositions, des doutes et de nouvelles questions. Il y avait en particulier deux propositions (*Angebote*) sur lesquelles Heidegger eut à méditer très tôt puisqu'il ne pouvait ni les accepter tout simplement, ni les refuser : Aristote et Hegel. Il a lui-même parlé de l'importance qu'acquiesça très tôt Aristote pour l'ouverture de son chemin et qui tenait au fait que les multiples significations de l'être distinguées par Aristote ne se rassemblaient pas chez lui en une unité, laquelle devait pourtant exister. C'est la conclusion de son livre sur Duns Scot qui témoigne du défi que représentait pour sa pensée la philosophie de Hegel, le plus puissant « système d'une vision historique du monde », comme il l'appelait alors : Hegel lui indiquait l'espace de tension (*Spannungsbreite*) qu'il y avait entre l'être et l'esprit et dans lequel, pour parler comme le jeune

Heidegger, « la conception vivante de l'esprit absolu de Dieu » s'était établie à l'époque de la métaphysique. Cet espace de tension devait être parcouru, non pas pour y trouver une réponse à la question qu'il avait posée, mais pour prendre la mesure de ce qui devait être interrogé si l'on ne voulait pas que cette question se mécomprene elle-même encore une fois et donne lieu à une fausse volonté de savoir. C'était donc une mise en questions [des présupposés] de la question de l'être telle qu'elle avait été posée par la métaphysique et à laquelle celle-ci avait répondu en comprenant l'être comme essence et comme esprit. Comme toute question qui s'inscrit dans une méditation, la question de Heidegger était aussi à la recherche d'elle-même.

L'espace de tension dont il a pris la mesure dans sa mise en question de la métaphysique était lui-même une chose mystérieuse : le temps. Il ne s'agissait pas là de la dimension du mesurer, c'est-à-dire de l'unité de mesure dont nous nous servons quand nous voulons déterminer ce qu'il y a d'étant dans notre expérience du temps, il s'agissait plutôt de ce qui constitue l'être lui-même et comme tel : la présence (*Präsenz*), le présent (*Gegenwart*), la contemporanéité (*Gegenwärtigkeit*). Les différentes significations de l'être distinguées par Aristote y trouvaient leur véritable fondement, et ce fut la mise en lumière de ce fondement qui a permis aux interprétations heideggériennes d'Aristote de revendiquer une évidence propre, qui rendait aussi présente à tous la figure incontournable d'Aristote. Il s'agissait d'une interrogation authentiquement philosophique. C'est que ces interprétations renforçaient Aristote, le faisant apparaître plus fort face à l'ensemble de la tradition de la métaphysique, mais surtout face aux avatars de cette métaphysique dans la pensée de la subjectivité moderne. Le caractère proprement fondamental, la présence permanente de la « substance », l'« entéléchie » pensée comme un maintien de soi dans l'être, le se-montrer du « vrai », tout cela faisait ressortir la force de la réponse aristotélicienne qui pensait l'être comme présence. Mais, d'autre part, le grandiose effort du concept, qui pensait l'être comme esprit et non comme un objet, dont l'objectivité était saisie, voire constituée par la subjectivité de la conscience, présentait comme une autre proposition : l'historicité de l'esprit, sa chute dans le temps, l'errance d'une conscience historique se réfléchissant elle-même, tout cela semblait se rassembler dans la présence de l'esprit se sachant lui-même et s'élevant au-dessus de la particularité de la conscience subjective. Comme le dernier des Grecs, Hegel pensait l'être dans l'horizon du temps comme présence qui embrasse tout. Le *logos* de l'être, qui était la question des Grecs, et la raison dans l'histoire, la question de Hegel, constituaient les deux grandes hémisphères de cet univers spirituel.

Ce serait sous-estimer la tâche que Heidegger s'était assignée en parlant d'un dépassement de la métaphysique que de ne pas voir, tout d'abord, qu'un tel questionnement sur le caractère temporel de l'être permettait à la métaphysique elle-même de faire ressortir, par-delà la pensée de la subjectivité moderne, toute sa force et de gagner une nouvelle présence. Il y avait ici l'*analogia entis*, qui n'admettait aucun concept universel de l'être; mais il y avait aussi l'analogie du Bien et la critique aristotélicienne de l'idée du Bien, où l'universalité du concept rencontrait sa limite essentielle. Très tôt, ce furent là des témoins privilégiés de la tentative de pensée de Heidegger lui-même. Cela est encore plus vrai de la position ontologique dominante de l'« être-vrai » (*on hōs alethēs*), du *noûs*, que Heidegger distillait de sa lecture du dernier chapitre de *Métaphysique* Θ et qui faisait apparaître l'être comme la présence du présent et comme essence. Cela prive la conscience de soi et l'immanence de sa réflexion de la primauté qu'elle avait depuis Descartes et redonne à la pensée la dimension ontologique qu'elle avait perdue dans la philosophie de la conscience de la modernité.

À la lumière de ce renouvellement de la question de l'être, le concept hégélien de l'esprit retrouve aussi quelque chose de sa substance. Seulement, le concept se trouve, en quelque sorte, « déspiritualisé ». Se déployant dialectiquement sur le chemin qui conduit à lui-même, l'esprit est alors à nouveau pensé, de façon originaire, comme *pneuma*, comme le souffle de la vie qui traverse toute étendue et toute division, ou, pour parler comme Hegel, comme le sang universel qui maintient la circulation de la vie. Cette notion universelle de la vie reste sans doute pensée sur la crête de la modernité, c'est-à-dire dans la perspective de la conscience de soi, mais elle implique en même temps un dépassement explicite de l'idéalisme formel de la conscience de soi. La sphère commune qui règne entre les individus, l'esprit qui les unit, est amour : le moi qui est un toi et le toi qui est un moi, et toi et moi qui sommes un nous. Par là, Hegel a non seulement trouvé un accès à l'intersubjectivité de la réalité sociale, en la comprenant comme esprit objectif - une notion qui domine les sciences sociales jusqu'à ce jour, quelle que soit la manière dont on les interprète -, mais il a aussi trouvé un réel concept de vérité qui apparaît, par delà tous les conditionnements, comme absolu dans l'art, la religion et la philosophie. Le concept grec de *noûs*, la raison et l'esprit, demeure le dernier mot du système hégélien de la science. C'est cela pour lui la vérité de l'être, donc l'essence, c'est-à-dire la présence, et le concept, c'est-à-dire l'ipséité du présent qui comprend tout en soi.

La force de cette réponse de la métaphysique qui s'étend d'Aristote à Hegel est plus grande que la légèreté avec laquelle on se réclame souvent de ce que Heidegger a appelé le dépassement de la métaphysique. Heidegger

s'est toujours défendu contre ceux qui le comprenaient de manière telle que pour lui la métaphysique serait dépassée et liquidée. Si sa question met en question [les présupposés de] la question de l'être dans la métaphysique et rend conscient l'horizon du temps, dans lequel l'être est pensé, elle ne peut pas manquer de reconnaître justement dans la métaphysique une première réponse, une prise au sérieux du défi que l'être représente lorsqu'il prend la figure de l'étant dans son ensemble. La question qui se fait jour dans la tentative de pensée de Heidegger permet aussi à la réponse de la métaphysique de devenir à nouveau parlante.

Pour Heidegger lui-même, *Être et temps* n'était rien d'autre qu'une telle première préparation de la question de l'être. Seulement, c'est un autre aspect de son œuvre qui s'est imposé à l'attention, notamment sa critique du concept de conscience de la phénoménologie transcendantale. Elle s'accordait avec la critique contemporaine de l'idéalisme, qui avait été préparée par Karl Barth et Friedrich Gogarten, par Friedrich Ebner et Martin Buber et qui avait pris la forme d'une reprise de la critique kierkegaardienne de l'idéalisme absolu de Hegel. [La phrase de Heidegger] « L'essence du *Dasein* réside dans son existence » [SZ 42] a été comprise comme si elle voulait affirmer la primauté de l'*existentia* sur l'*essentia*, et c'est d'une telle mésintelligence, idéaliste, de la notion d'« essence » (*Wesen*) qu'est né l'existentialisme de Sartre, cette construction hybride née de motifs spéculatifs empruntés à Fichte, Hegel, Kierkegaard, Husserl et Heidegger, et dont l'amalgame a conféré une portée explosive à la nouvelle pensée de Sartre, aussi bien au plan de la philosophie morale qu'à celui de la critique de la société. À l'inverse, Oskar Becker a plutôt cherché à banaliser *Être et temps* en n'y voyant qu'une concrétisation de plus de l'attitude fondamentale, transcendantale et idéaliste, des *Ideen* de Husserl. Le paradoxe heideggérien d'une herméneutique de la facticité ne désignait assurément pas une interprétation qui prétendrait « comprendre » la facticité - car cela serait un réel contresens que de vouloir comprendre ce qui n'est que factuel, ce qui se ferme à tout « sens ». L'herméneutique de la facticité veut plutôt dire que l'existence elle-même doit être pensée comme l'exercice d'un comprendre et d'une interprétation et que c'est en cela que réside sa distinction ontologique. C'est ce que O. Becker a voulu intégrer à la conception transcendantale du programme phénoménologique de Husserl, mais sous la forme faible d'une phénoménologie herméneutique. Il est vrai que, même si l'on prenait au sérieux la prétention de Heidegger, qui était de comprendre l'analytique du *Dasein* comme une ontologie fondamentale, l'ensemble pouvait encore être compris dans l'horizon de questionnement de la métaphysique. Alors, cela ne pouvait plus être autre chose qu'une espèce de contrepoint à la métaphysique classique ou encore sa transformation, c'est-à-

dire une métaphysique de la finitude qui reposerait sur une radicalisation existentielle de l'historicité. C'est de cette manière que Heidegger, dans son livre sur Kant de 1929, a lui-même essayé d'intégrer à son propre questionnement le moment critique de Kant, celui qui avait déjà incité ce dernier à se refuser à la transformation de son œuvre par Fichte.

Cela devait alors apparaître comme un rejet de la métaphysique classique, et d'autant que celle-ci se fonde sur l'infinité de l'intellect, du *noûs* ou de l'esprit, dans lequel la vérité de l'être se présente comme essence et auquel se trouve ordonné tout ce qui est conformément à son sens d'être.

Ici, au contraire, selon toute apparence, l'éternel se trouvait fondé sur le temporel, la vérité sur l'historicité, en sorte que la sécularisation de l'héritage chrétien, que l'on peut voir à l'œuvre dans la synthèse dialectique de l'esprit absolu chez Hegel, se trouvait dépassée par l'attitude résolue face au néant. On s'est alors mis à la recherche de dispositions affectives plus positives ou moins inconfortables que l'angoisse devant la mort, quand on n'a pas à nouveau tenté de surmonter le désespoir de l'être-au-monde en faisant appel à l'espérance chrétienne. Dans les deux cas, on méconnaissait l'impulsion de pensée qui se trouvait derrière toute l'entreprise de Heidegger. Ce qui a toujours préoccupé Heidegger, et depuis le début, c'était le « là » dans le *Dasein* de l'homme, cette distinction de son existence qui fait en sorte qu'il se tient hors de soi et qu'il est exposé¹⁰¹, comme ne l'est aucun autre être vivant. Cet être-exposé signifie cependant, comme le développe la *Lettre sur l'humanisme* adressée à Jean Beaufret - que je me réjouis de compter parmi mes auditeurs ce soir - que l'homme, en tant qu'homme, se tient à ce point dans l'ouvert qu'il est finalement peut-être plus proche du plus éloigné, à savoir du divin, qu'il ne l'est de sa propre « nature ». La *Lettre sur l'humanisme* parle ici « l'étrangeté des vivants » et de « notre proximité charnelle et abyssale avec l'animal que l'on arrive à peine à penser ».

La manière dont Heidegger a entrepris de penser ce « là » est la longue histoire d'une souffrance au nom d'une passion philosophique. L'histoire d'une souffrance dans la mesure où la force spéculative de Heidegger sur le plan du langage, qui était hors du commun, originaire et audacieuse, devait constamment lutter contre la résistance du langage qui s'y opposait sans cesse et qui souvent l'emportait. Selon lui, le danger qui guettait ses chemins était que la pensée - même celle de ses propres tentatives - retombe dans le langage

¹⁰¹ [Note du trad. *Ausgesetzt*, terme difficile à rendre, mais évocateur en allemand, entendons : être laissé à soi-même, être exposé, sur le mode du souci, à tous les dangers, donc être vulnérable, mais aussi, pour Heidegger, être exposé à l'être, mais aussi à son être à soi, dans toute sa précarité].

de la métaphysique et dans la manière de pensée prescrite par sa conceptualité. Mais il s'agissait de plus que cela. C'était contre le langage lui-même, son propre langage, mais aussi celui que nous parlons tous, que Heidegger se dressait, souvent avec violence, afin de lui soutirer l'énoncé (*Aussage*) qu'il cherchait.

Certes, il est juste de dire que le langage et la conceptualité de la métaphysique dominant toute notre pensée. C'est d'ailleurs ce chemin qu'a emprunté la pensée grecque qui a développé la métaphysique : celui qui consiste à interroger l'énoncé, la proposition, le jugement en portant attention à son contenu objectif et qui aperçoit, finalement, l'être de l'étant, la quiddité ou l'essence, dans le miroir de la proposition qui renferme la définition. Ce fut assurément l'une des grandes découvertes de Heidegger que de reconnaître dans cette première réponse de la métaphysique l'origine de cette volonté de savoir qui a rendu possible la science occidentale, son idéal d'objectivité et la culture technique mondiale fondée sur elle. On peut aussi voir que le groupe de langues dont le grec fait partie, et dont est sortie la pensée européenne, a opéré comme une préformation de la métaphysique. En distinguant le sujet de ses prédicats, la langue grecque était prédisposée à penser la substance et ses accidents. Ainsi, de par sa préhistoire linguistique, la pensée européenne était déjà engagée vers son propre destin qui était de développer la métaphysique, la logique et, finalement, la science moderne. Mais le plus grand égarement se trouvait peut-être dans l'essence du langage lui-même. C'est qu'il semble presque inévitable de penser le langage, quel qu'il soit, comme ce qui rend présent et de penser la raison (*Vernunft*), à son tour, comme ce qui reçoit (*vernimmt*)¹⁰² ce qui est présent, ou ce qui est rendu présent, donc comme ce qui peut capter (*nimmt*) ce qui est commun à toutes choses, que cela se produise dans des équations mathématiques, dans un enchaînement syllogistique contraignant ou encore dans des dictons ou des sentences de sagesse.

Il est donc patent que la tentative de Heidegger de penser l'événement (*Ereignis*) du « là » comme de ce qui procure tout d'abord un espace à toute pensée et tout discours doit aussi s'articuler de manière conceptuelle, même si elle s'efforce d'éviter le langage de la métaphysique. Seulement, pour se dissocier de la saisie empirique du monde dans les sciences, il ne peut faire autrement que de parler, lui aussi, de l'essence des choses et sans que le terme d'essence ne possède la nouvelle connotation verbale (celle que l'on trouve

¹⁰² [Note du trad. *Vernimmt* (perçoit, reçoit, voit, etc.) est, en allemand, de la même famille que *Vernunft*, raison, terme formé à partir du radical *nehmen* (saisir, capter), aussi évoqué dans la suite de la phrase].

dans le mot *Anwesen* par exemple) que Heidegger a voulu lui conférer dans sa tentative de penser l'être comme temps. Ce qui se confirme donc chez Heidegger, c'est cette observation qu'avait faite Eugen Fink, et d'abord à propos de Husserl, à savoir que certains concepts fondamentaux de la pensée restent souvent non thématiques et n'ont un usage qu'opératoire. Il n'en demeure pas moins vrai que tout l'effort de Heidegger, dans la suite de sa pensée, consistait à résister à la tentation d'une soumission au langage de la métaphysique et à endurer la pénurie de langage, dans laquelle il se savait plongé dès lors qu'il posait la question de l'être, qui n'est plus l'être de l'étant.

Cela s'est d'abord traduit par l'abandon de la conception transcendantale qu'il proposait de sa propre ontologie fondamentale et qu'il avait encore maintenue dans *Être et temps*. La structure fondamentale de la temporalité du *Dasein* humain avait beau être en mesure d'embrasser, comme leur condition de possibilité, tous les caractères temporels de l'étant, le contingent aussi bien que le nécessaire, le passager aussi bien que l'éternel - l'être qui constitue le *Dasein* lui-même, l'être de ce « là », n'était pas, à son tour, une telle condition transcendantale de la possibilité du *Dasein*. Il était plutôt lui-même ce qui se produit quand il y a *Dasein* ou, comme l'a dit Heidegger dans l'une de ses premières formulations, « quand le premier homme a levé la tête »¹. Quand Heidegger a employé cette expression pour la première fois, au début de son séjour à Marbourg, nous nous sommes disputés pendant des semaines pour savoir si, par ce premier homme, Heidegger pensait à Adam ou à Thalès. Comme on peut voir, nous n'étions pas très avancés, à l'époque, dans nos réflexions...

Seulement, la pensée européenne n'offre pas beaucoup d'instruments conceptuels si l'on veut échapper à une conception transcendantale de son propre projet philosophique. Heidegger a trouvé des métaphores évocatrices à l'aide desquelles il a soutiré un sens nouveau aux concepts logiques et ontologiques fondamentaux de la métaphysique, l'être et la pensée, l'identité et la différence. Il a parlé de la clairière (*Lichtung*), de la conciliation (*Austrag*), de l'événement (*Ereignis*) et il a cherché à se reconnaître dans ce qui affleurerait dans les plus anciens témoignages de la pensée grecque que l'on associe aux noms d'Anaximandre, de Parménide et d'Héraclite. Ce furent les premiers pas sur le chemin vers la métaphysique classique par lesquels ces penseurs du commencement ont cherché à affronter la provocation à laquelle leur pensée avait à répondre, la grande provocation du « là ».

On en trouve aussi l'écho dans la théologie judéo-chrétienne de la création, d'autant que la pensée formée à même l'Ancien Testament, qui avait fait l'épreuve de l'écoute de la voix de Dieu ou celle de son refus silencieux, était beaucoup plus réceptive au « là » (et à son obscurcissement) qu'elle ne

l'était à l'endroit de la figure ordonnée et au contenu conceptuel de l'étant qui est là. D'où la réelle fascination de Heidegger quand il a découvert dans les spéculations théosophiques de Schelling sur le fondement et l'existence en Dieu une tentative de cerner conceptuellement le mystère de la Révélation. Le don inouï qu'avait Schelling d'élaborer les concepts fondamentaux de cet événement en Dieu à partir de l'existence humaine, où ils trouvaient leur attestation, rendait visibles des expériences de l'existence qui débordaient les limites de toute métaphysique spiritualiste. C'est sans doute cet aspect qui a permis à Heidegger d'avoir de la sympathie pour la pensée de Jaspers, qui estimait que la « loi du jour » était limitée par la « passion de la nuit ». Cependant, ce n'était pas dans cette pensée-ci ou dans celle-là que l'on pouvait espérer trouver une [réelle] libération du langage de la métaphysique et de ses conséquences intrinsèques.

La véritable percée qui l'a conduit vers son propre langage lui est plutôt venue d'une nouvelle rencontre avec Friedrich Hölderlin. Il avait toujours été très proche de sa poésie, non seulement en tant que compatriote du poète, mais aussi parce qu'il avait vécu la Première Guerre mondiale, car ce fut à cette époque que l'on a commencé à connaître le dernier Hölderlin. À partir de maintenant, l'œuvre poétique de Hölderlin ne cesserait plus de l'accompagner et de l'orienter dans la recherche de son propre langage. Cela ne s'est pas seulement manifesté dans le fait qu'il a lui-même livré des interprétations de Hölderlin (1936) après avoir reconnu son erreur politique. Cela s'est aussi manifesté quand il s'est mis à comprendre, ce fut aussi en 1936, l'œuvre d'art comme un se-manifester autonome de la vérité, qu'il cherchait à penser à partir de la tension du monde et de la terre. Il y avait quelque chose de presque renversant et d'inouï à voir la « terre » ainsi utilisée comme un concept philosophique. Assurément, l'analyse heideggérienne du concept de monde, dont il avait fait ressortir la structure en partant de l'être-dans-le-monde, mis en lumière à l'aide du réseau de renvois de l'étant-disponible compris comme structure de la mondanéité du monde, représentait déjà un tournant dans la tradition philosophique du concept de monde. C'est que l'accent ne portait plus sur le problème cosmologique, mais sur son répondant anthropologique. Mais il y avait eu ici des prédécesseurs en théologie et en philosophie morale. Mais que la « terre » devienne un thème pour la philosophie, qu'une métaphore poétique aussi riche se trouve investie d'une charge conceptuelle centrale, ce fut là une véritable percée. En tant que concept opposé au « monde », la « terre » ne se limitait pas seulement au champ d'action de l'homme. C'est seulement dans le jeu commun de la terre et du monde, dans la réciprocité de la terre, à la fois abritante et recouvrante, et de l'élévation du monde que pouvait être conquis un concept philosophique du « là » et de la

vérité. Tel fut le tournant audacieux qui ouvrait de nouveaux chemins à la pensée. Hölderlin venait de délier la langue de la pensée de Heidegger.

Et c'était, au fond, ce que Heidegger recherchait depuis le début. Il s'agissait toujours pour lui de la question de l'être. L'un des premiers points sur lequel Heidegger avait insisté, depuis le début de son enseignement, était que le concept grec d'*aletheia*, de dévoilement, de vérité caractérisait l'être de l'étant lui-même et que son site ne se trouvait pas seulement dans un comportement humain face à l'étant, dans le « jugement ». Le lieu de la vérité n'est pas du tout le jugement. Cela allait de pair avec un approfondissement ontologique de la conception logique et épistémologique de la vérité, mais cela découvrait surtout une dimension tout à fait nouvelle. C'est que le concept privatif de l'*aletheia*, ce rapt qui tire ce qui est caché de l'obscurité vers la lumière - trait qui a conduit en dernière conséquence à la volonté d'*Aufklärung* [Lumières, explication, éclaircissement] de la science européenne - exige une contrepartie s'il doit vraiment appartenir à l'être lui-même. Le se-montrer de ce qui est, le fait que quelque chose se montre comme ce qu'il est, renferme aussi, s'il est, une certaine réserve, une certaine retenue. Or ce n'est que cela qui confère à l'étant qui se montre la gravité de l'être. On sait à partir de son expérience la plus intime de l'existence dans quelle mesure fondamentale le « là » du *Dasein* humain reste lié à sa finitude. On le voit dans l'expérience de l'obscurité dans laquelle nous nous trouvons quand nous pensons et dans laquelle retombe toujours ce que nous avons porté à la lumière. On sait aussi ce qu'il en est de l'obscurité dont nous sommes issus et vers laquelle nous allons. Mais pour nous, cette obscurité n'est pas seulement celle que l'on pourrait opposer au monde de la lumière. Nous sommes nous-mêmes obscurs à nous-mêmes, et cela veut dire que nous sommes. Cela constitue aussi l'être de notre *Dasein*.

Mais par-dessus tout, la terre ne désigne pas seulement ce que les rayons de la lumière ne parviennent pas à pénétrer. L'obscurité qui recouvre est aussi abritante, car c'est d'elle que tout jaillit jusqu'à la lumière, comme un mot sort du silence. Ce que Kierkegaard avait opposé à la transparence à soi du savoir absolu, à savoir l'existence, et ce que Schelling avait appelé l'immémorial qui précède toute pensée, cela fait partie de la vérité de l'être lui-même. Son symbole poétique en a été pour Heidegger l'évocation de la terre chez Hölderlin.

C'est dans le cadre de son interrogation sur l'origine de l'œuvre d'art que Heidegger a pour la première fois mis en lumière la fonction constitutive et ontologique, et pas seulement limitative et privative, de la terre. Ici, il était très clair que l'interprétation idéaliste de l'œuvre d'art ne rendait pas justice à son mode d'être véritable et éminent, qui est d'être une œuvre, qui se tient là

ou qui s'élève comme un arbre ou une montagne, mais qui n'en est pas moins langage. Ce « là » de l'œuvre, qui nous assomme presque par sa présence qui se tient en elle-même, ne se contente pas de se communiquer à nous. Elle nous fait complètement sortir de nous-mêmes en nous imposant sa propre présence. Ici, il n'y a plus rien d'un objet qui se trouverait en face de nous et dont nous pourrions nous emparer, pour en prendre connaissance, le mesurer et en disposer. Il s'agit bien plus d'un monde dans lequel nous sommes nous-mêmes entraînés que quelque chose qui nous rencontrerait dans notre propre monde. Il s'agit donc, avec une insistance particulière, de l'événement du « là » auquel nous sommes « exposés ».

À partir d'ici se dessinent très nettement deux voies que la pensée de Heidegger devait emprunter. Si l'œuvre d'art n'est pas un objet, dans la mesure, bien sûr, où elle nous interpelle en tant qu'œuvre d'art et où elle n'est pas située dans des contextes étrangers comme ceux du marché et du commerce, alors on ne peut pas ne pas prendre conscience du fait que la chose - la chose qui est la nôtre, aussi longtemps qu'elle n'est pas transportée dans le monde des objets du faire et de la mise en marché - possède aussi une teneur de monde originaire et forme ainsi le centre d'un être propre. Les poèmes de Rilke sur la chose nous en disent quelque chose. Ici aussi, on peut voir que l'être de la chose ne se réduit pas à ce qu'un accès objectivant, moyennant la mesure et l'évaluation, peut déterminer à son sujet. C'est, en effet, l'ensemble d'un contexte de vie qui entre dans la chose et qui reste présent en elle. Et nous lui appartenons aussi. Vis-à-vis d'elle, nous sommes toujours un peu dans la situation de l'héritier, auquel la chose reviendrait comme s'il s'agissait du legs d'un parent, lointain ou proche.

S'il est vrai que chacun peut faire l'expérience de l'être-chez-soi dans le monde comme un être-chez-soi dans le monde des œuvres et des choses, cela est encore plus vrai de l'être-chez-soi dans le mot, qui est le chez-soi le plus intime de tous ceux qui parlent. Le mot non plus n'est pas un simple moyen de communication. Ce n'est pas un simple intermédiaire qui renverrait à autre chose et dont on se servirait comme d'un signe pour se tourner vers autre chose. En tant que ce mot-ci ou comme l'unité que forme un discours, le mot [ou le langage¹⁰³] désigne plutôt de ce en quoi nous sommes tellement chez

¹⁰³ [Note du trad. *Wort*. Nous nous accordons la très grande licence d'ajouter ici cette référence plus générale au « langage » (« parole » ne suffit pas). C'est que le terme *Wort* a deux sens distincts en allemand, distinction d'ailleurs bien marquée par deux pluriels différents (*Wörter* et *Worte*). Le terme allemand *Wort*, dont le pluriel est *Wörter*, désigne, comme en français, le « mot » compris comme unité sémantique de base du discours. Mais le *Wort* dont le pluriel est *Worte*, désigne « l'unité d'un sens » que constitue le langage et par lequel la chose ou le sens est là. Le *Wort* entendu en ce sens, c'est donc

nous que nous ne nous rendons même pas compte de notre habiter dans le mot [ou le langage]. Mais là où il se tient pour lui-même et est une œuvre, c'est-à-dire dans le poème et dans la pensée qui concentre l'attention sur lui-même, le mot ressort alors pour nous intégralement comme ce qu'il est, au fond, depuis toujours. Il nous tient captifs. Séjourner en lui, c'est le laisser être là et nous tenir nous-mêmes dans ce « là » de l'être.

Cela a sans doute l'air de se trouver à des années-lumière de ce qui préoccupe l'existence quotidienne de l'homme contemporain. Mais ne sont-ce pas justement les phénomènes qui se trouvent marginalisés dans notre monde et dépourvus de toute légitimité qui permettent à cette pensée d'attester l'expérience de l'être comme recouvrement, comme découverte et comme abri? Le monde de l'œuvre d'art fait l'effet d'un monde passé, disparaissant et absent, qui n'a plus de lieu dans notre propre monde. La culture esthétique qui est en voie de disparaître et à laquelle nous devons assurément l'affinement de nos sens et de notre réceptivité spirituelle, ressemble davantage aujourd'hui à une réserve protégée qu'à un monde qui nous appartiendrait et où l'on pourrait se sentir chez soi. Aussi est-ce l'un des traits les plus déterminants de l'époque industrielle dans laquelle nous vivons, et qui ne peut que s'amplifier, qui fait en sorte que les choses perdent de plus en plus leur dignité d'être, leur espace de vie, emportées qu'elles sont par la vague des marchandises et la rage du dernier cri. Le langage lui-même, qui est la propriété la plus malléable et la plus souple de toute personne qui parle, se fige de plus en plus en des stéréotypes, correspondant ainsi au nivellement universel de la vie. Il pourrait donc sembler que l'orientation de Heidegger, qui l'amène à donner un contenu attestable à la question de l'être, ne soit rien d'autre que l'évocation romantique de mondes disparus ou en voie de disparition.

Seulement, tous ceux qui connaissent Heidegger savent très bien que le *pathos* révolutionnaire qui animait sa pensée le tenait très à l'écart des efforts honorables visant à conserver ce qui disparaît, auxquels il ne prêtait aucune importance pour l'intelligence pensante de ce qui se passait dans notre monde. Ce qui fait la force de sa pensée, c'est justement la radicalité, l'audace qui l'amène à considérer l'aboutissement de la civilisation occidentale dans la

aussi la proposition qui a du sens, et qui porte (comme on peut parler, en français, d'un « bon mot » ou d'un « mot juste »). Pour Gadamer, cela est surtout vrai du « langage » poétique, lequel fait donc ressortir l'essence véritable, mais oubliée quand le langage fonctionne comme un simple instrument de communication, du « mot ». Chez Gadamer, comme en allemand en général, le mot est donc toujours plus qu'un simple mot au sens lexical et instrumental du terme, il dit la présence de la chose, mais, selon lui, celle-ci n'est rendue possible, n'est présente que par le « mot », on pourrait donc dire « que par le langage ».]

culture technique universelle d'aujourd'hui comme notre propre destin et comme le développement conséquent de la métaphysique. Mais cela voulait dire que ne comptaient pas du tout, pour sa pensée, les charmantes petites tentatives visant à ralentir ce gigantesque processus du calcul, du pouvoir et du faire, et qui ont trait à ce que nous appelons la « vie culturelle ». Bien au contraire, la radicalité entreprenante de la planification et du projeter correspondait, pour lui, à ce qui était, puisqu'elle incarnait la réponse destinale de notre époque à la provocation à laquelle l'homme se trouve soumis. Elle affronte, en effet, l'exposition (*Ausgesetztheit*) de l'homme dans le monde avec beaucoup plus de gravité que toute autre activité humaine. Heidegger avait anticipé depuis longtemps ce qui, aujourd'hui, ne fait que commencer à s'imposer à la conscience générale, à savoir que l'humanité, en s'engageant sur la voie entreprenante et assaillante du pouvoir technique, ne fait qu'obéir à une provocation incontournable, à laquelle elle se trouve soumise. Heidegger dit que cette provocation est celle de l'être et que le chemin de l'humanité sous le signe de la civilisation technique est celui qui conduit au plus extrême oubli de l'être. De même que la métaphysique s'est installée dans l'être de l'étant, dans la quiddité ou l'essence, faisant écran à sa propre exposition au « là » tout autour d'elle, de même la technique d'aujourd'hui pousse-t-elle jusqu'à l'extrême l'organisation du monde, en sorte que c'est justement à partir d'elle que l'on peut aujourd'hui le mieux comprendre ce qui est.

Seulement, il n'y a pas d'oubli sans quelque présence cachée de ce qui est oublié. À côté de l'oubli de l'être, il y a donc une quelconque présence de l'être, qui jaillit sporadiquement au moment de la perte et qui se trouve confiée à demeure à *Mnemosyne*, la muse de la pensée. Cela est aussi vrai de la pensée de l'être qui tient l'oubli le plus extrême de l'être, sur lequel fonce notre présent, pour un destin de l'être lui-même. C'est pourquoi cette pensée qui est la sienne et qui cherche à anticiper ce qui est, Heidegger l'a en même temps présentée comme le pas qui prend du recul (*Schritt zurück*), qui tente à nouveau de comprendre le commencement comme commencement. La pensée qui anticipe n'est pas celle de la planification, du calcul, de l'estimation et de l'administration, mais une pensée de ce qui est et de ce qui va être. C'est pourquoi la pensée anticipante (*Vorausdenken*) est nécessairement une pensée qui remonte au commencement, dont continue à procéder le dernier pas possible et dont il peut être compris comme la conséquence. La pensée est toujours une pensée du commencement. En interprétant l'histoire de la pensée philosophique comme l'histoire de la transformation de l'être et des réponses de la pensée à la provocation de l'être, comme si l'histoire de la philosophie dans son ensemble n'était rien d'autre qu'un oubli croissant de l'être, il savait mieux que quiconque que toutes les grandes tentatives de la pensée ne

cherchent à penser qu'une seule et même chose. Il s'agit d'efforts qui aspirent à se souvenir du commencement et à répondre à la provocation de l'être. Ce n'est donc pas une autre histoire qu'il faudrait raconter si l'on voulait faire l'histoire du rappel de l'être. Il s'agit de la même histoire. Le rappel de l'être est la pensée qui accompagne tout oubli de l'être. Nous restons tous, après tout, des partenaires et c'est ce qui rassemble toutes les tentatives de pensée. Heidegger a bien vu qu'un tel dialogue nous rassemble tous. C'est justement pour cette raison que sa propre contribution à ce dialogue a bien marqué, et de façon toujours plus déterminée, les jalons qui nous permettent de suivre le chemin de l'histoire de l'être, qui est notre destin, de manière telle qu'il nous conduise, de toute manière, à ce que sa propre question avait d'ouvert.

Il n'a pas mis un terme au dialogue, qu'on l'appelle celui de la métaphysique, de la philosophie ou de la pensée. Il n'a pas lui-même trouvé de réponse à sa question initiale, et qui a motivé tout le reste, celle de savoir comment il était possible de parler de Dieu sans l'abaisser à être un objet de notre savoir. Mais il a posé sa question avec une telle radicalité qu'aucun dieu des philosophes, et peut-être même aucun Dieu des théologiens ne pourra être une réponse, réponse que nous ne pouvons pas nous-mêmes prétendre connaître. Le poète Friedrich Hölderlin fut son partenaire le plus proche dans ce dialogue qu'est la pensée. Sa lamentation à propos de l'abandon et son évocation des dieux disparus, mais aussi le savoir qu'il avait que « des dieux, nous avons tout de même beaucoup reçu » (*des Göttlichen empfangen wir doch viel [Friedensfeier, Fête de paix]*). furent pour lui comme un gage que, même dans la nuit montante du déracinement total et de la distance du divin qui est en train de s'abattre sur le monde, le dialogue de la pensée peut encore trouver son partenaire. Nous participons tous à ce dialogue. Ce dialogue se poursuit, car ce n'est qu'en lui que peut se former et se développer le langage, dans lequel nous sommes chez nous, même dans un monde de plus en plus étranger à lui-même.

16. Du commencement de la pensée (1986)

On porte aujourd'hui un nouvel intérêt à la période pré-marbourgeoise de Heidegger, donc à ses premières années à Fribourg. À cette époque, il était encore un théologien et un penseur en pleine recherche. Cet intérêt a surtout été alimenté par la publication d'un des cours de Heidegger du semestre d'hiver 1921-22, procurée par Walter Bröcker et son épouse [GA 61 : « Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Introduction à la recherche phénoménologique », paru en 1985]. Les travaux de Thomas Sheehan nous ont aussi permis d'avoir une meilleure connaissance des commencements de Heidegger. Par l'entremise d'Ernst Tugendhat, il a pu avoir accès à une transcription qu'avait faite Helene Weiss du cours de Heidegger sur « La phénoménologie de la religion », mais il a aussi trouvé d'autres documents de la première période de Heidegger. La nouvelle recherche qui s'est mise en branle, je pense notamment aux travaux minutieux d'Otto Pöggeler et de ses collaborateurs, nous fait sans cesse parvenir de nouvelles informations sur les premières années de Heidegger. Ce ne peut pas être ma tâche que de participer à cette recherche. Mais il ne saurait être indiqué pour moi d'attendre ses résultats... Tout ce que nous avons appris entre-temps vient compléter l'image du jeune théologien qu'était Heidegger, dont le besoin vital de clarté et l'audace sur le plan de la pensée l'ont amené à emprunter le chemin qui allait faire de lui l'un des plus grands penseurs du XX^e siècle. Les témoignages sur le cours de « Phénoménologie de la religion » nous aident surtout à comprendre l'intensité et la nature de la motivation qui ont amené le jeune Heidegger, dès ses premières années à Fribourg, à se passionner pour le problème du temps. Dans l'essai que l'on trouve ci-dessus sur « La dimension religieuse », j'ai expliqué comment je voyais ces choses¹⁰⁴.

La présence de Heidegger, qui s'accroît lentement dans la conscience mondiale, même si elle est beaucoup moins forte dans les pays anglo-saxons qu'elle ne l'est dans d'autres pays, a partout eu à affronter des forces contraires qui étaient d'ailleurs bien fondées et tout à fait compréhensibles. Il faut en être bien conscient si l'on veut comprendre ce que Heidegger veut dire lorsqu'il parle du commencement de la pensée. Cela reste vrai même si l'on

¹⁰⁴ Le dixième anniversaire de la mort de Heidegger en 1986, mais aussi le progrès de l'édition des Œuvres complètes m'ont souvent donné l'occasion de discuter de son œuvre. C'est aussi à titre de témoin encore vivant que j'ai voulu apporter ma contribution dans des conférences que j'ai faites à Leyde, Oxford, Londres, Munich, Messkirch, Bochum, Trèves et Pérouse. Je me suis, en partie, servi des textes colligés à ces occasions pour mettre au point les trois essais qui suivent.

pense que ce commencement se trouve maintenant derrière nous et que la pensée a commencé depuis des temps immémoriaux, ou si l'on pense qu'il se trouve, au contraire, en avant de nous, comme une autre pensée qui signifierait la fin du type de philosophie qui a cherché, au cours de l'histoire occidentale, à se comprendre comme science en se distinguant de la religion et de la philosophie, et qui, sous l'appellation de « philosophie », a même fini par se distinguer de la science elle-même.

La première grande objection que l'on fait valoir contre Heidegger a trait à son rapport à la logique. Et ce n'est pas tant pour souligner que la logique aurait fait des progrès remarquables au cours des dernières décennies, alors que Heidegger n'aurait été formé, comme le fut aussi toute ma génération, qu'au sein de la vieille logique aristotélicienne. Il s'agit d'un conflit plus profond, qui ne concerne pas seulement Heidegger, mais aussi toute la philosophie continentale en général. On peut alors disséquer n'importe quelle phrase de Heidegger suivant la manière pratiquée par Rudolf Carnap. Dans un essai devenu célèbre¹⁰⁵, il a maltraité, mais suivant toutes les règles de l'art, la leçon inaugurale de Heidegger à Fribourg, « Qu'est-ce que la métaphysique? ». Heidegger y parle, comme chacun sait, de la « néantisation du néant ». Si l'on tente, comme Carnap l'a fait, de transcrire cette phrase au tableau en se servant de la symbolique mathématique, il est clair que cela ne va pas du tout. C'est qu'on ne trouve dans le langage formel, qui doit permettre de fixer de manière univoque tout ce que l'on veut dire, aucun symbole pour le néant. Il n'y a de symbole que pour exprimer la négation d'une proposition. Le discours de Heidegger ne serait donc qu'une mystification inadmissible. Une telle objection peut être juste du point de vue de la logique propositionnelle. Mais qu'en est-il de la philosophie?

C'est que, aux yeux des logiciens modernes, Hegel ne se porte guère mieux. Et qu'en est-il d'Héraclite, l'obscur? Nous aurons à nous demander en quoi consiste le discours philosophique et à quel titre il peut prétendre échapper aux lois de la logique propositionnelle. De fait, cela est non seulement vrai du discours philosophique, mais aussi de tout dialogue humain en général, lequel relève davantage de la rhétorique, et c'est aussi vrai, d'une autre manière, de tout discours poétique. C'est donc l'une des premières tâches de la philosophie que de reconnaître pourquoi ce qui est permis par le

¹⁰⁵ [Note du trad. Cf. R. Carnap, « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », paru dans la revue *Erkenntnis* 2 (1931), 219-241; repris en traduction anglaise sous le titre « The Overcoming of Metaphysics through Logical Analysis of Language, dans A. J. Ayer (Dir.), *Logical Positivism*, Glencoe Ill., 1959, 60-81 et dans M. Murray (Dir.), *Heidegger & Modern Philosophy*, Yale University Press, New Haven et Londres, 1978, 23-34].

langage, même si cela est interdit par la logique symbolique, ne saurait être tout simplement rangé du côté du « sentiment », comme le recommande Carnap, ou être considéré comme un simple jeu poétique non contraignant.

La deuxième grande objection qui concerne le thème particulier du commencement de la philosophie vient des philologues. Ce n'est évidemment pas sans raison que le spécialiste de l'antiquité classique (que je suis aussi un peu) estime que les interprétations heideggérienne font souvent violence au texte grec ou s'il relève des erreurs d'interprétation. Nous aurons cependant à nous demander, je pense, si c'est une raison pour regarder de haut ce grand penseur et si nous n'avons perdu de vue quelque chose de plus essentiel lorsque nous nous fermons, à cause de ces pierres d'achoppement, à la force de la pensée de Heidegger.

La troisième objection vient finalement des sciences. Il y a, d'une part, les sciences sociales qui trouveront que leur champ se trouve un peu négligé chez Heidegger ou qu'il ne s'y retrouve que sous une forme un peu biaisée : c'est que la « société » apparaîtrait surtout chez Heidegger comme l'instance du « on », ce qui est toute une provocation pour eux. D'autre part, il y a les sciences exactes qui ne peuvent pas comprendre comment Heidegger a pu dire que « la science ne pense pas »¹⁰⁶. Or pour comprendre une telle déclaration, il est peut-être besoin, en effet, d'une pensée qui est vraiment d'un type différent de celle qui se déploie dans les sciences expérimentales.

Ces objections se rassemblent autour d'un préjugé dominant selon lequel ce que Heidegger dit après *Être et temps* ne serait plus du tout vérifiable, mais ne serait que de la poésie ou, pire encore, de la pseudo-mythologie. Ce qu'il raconte à propos de l'être, ce ne serait plus que des choses très mystérieuses, comme, par exemple, que « ça donne » [*es gibt* : « il y a »], que « ça envoie » (*es schickt*), que « ça dispense » (*es reicht*) et quoi d'autre encore. Si l'on compare cela au « néant qui néantise » de la leçon inaugurale de Fribourg, qui avait tant irrité Carnap, on a le sentiment de se trouver ici à un niveau bien différent. Le « néant » apparaît presque inoffensif en comparaison ! C'est donc une question qui doit nous préoccuper et qui a quelque chose à voir avec la place qu'occupe l'art et plus particulièrement la poésie de Hölderlin dans la pensée du dernier Heidegger.

Si j'évoque ces objections contre Heidegger, c'est pour que l'on reconnaisse à notre thème toute son actualité. C'est que la question qui est posée en est une qui s'adresse à toute notre civilisation comme telle. Née en Occident, cette civilisation a étendu un filet plus ou moins dense sur

¹⁰⁶ [M. Heidegger, *Was heisst denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1964, 4; *Qu'appelle-t-on penser?* trad. par A. Becker et G. Granel, PUF, 1959, 26].

l'ensemble du globe. Ce qui est en question, c'est donc l'attitude fondamentale de la science et de la scientificité qui caractérise notre époque. Malgré toutes ses séductions, la nécessité interne de l'idée de progrès, qui repose sur cette attitude scientifique, apparaît de plus en plus problématique à la conscience générale. Il y a maintenant quarante ans que Heidegger a écrit son essai sur « La fin de la philosophie ». Lorsqu'on le lit aujourd'hui, on a un peu le sentiment qu'il exprimait déjà tout ce qui préoccupe notre pensée. Le thème qui nous occupe [dans ce colloque¹⁰⁷], « Le commencement et la fin de la pensée », s'inspire, bien sûr, de Heidegger, mais il s'agit aussi d'une question qui nous est posée à nous-mêmes. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire que de parler de la « fin » de la philosophie? Et que signifie le fait que, dans le meilleur des cas, elle ne soit plus que l'une des sciences particulières, que l'on peut tolérer, mais avec une certaine complaisance, à côté des autres sciences dans l'ensemble de notre culture scientifique? Quelle tendance de notre temps se trouve donc exprimée par cette idée d'une fin de la philosophie? Et quelle sorte de pensée doit donc commencer après cette fin?

Évidemment, cela ne veut pas dire que la seule tendance qui soit vivante dans notre monde serait celle du délire technologique. Si Heidegger parle de la fin de la philosophie, on comprend tout de suite que c'est de l'Occident qu'il est question. Ailleurs, il n'y a pas eu de philosophie qui se serait distinguée de la religion ou de la science, ni en Asie de l'Est, ni en Inde, ni en d'autres contrées de la Terre. La « philosophie » est une formule qui est caractéristique du chemin pris par le destin occidental. Pour le dire dans les termes de Heidegger, il s'agit d'un « envoi » (*Geschick*) de l'être, qui est devenu notre destin (*Schicksal*). La civilisation d'aujourd'hui semble s'accomplir dans ce destin, auquel obéit toute l'humanité dans le sillage de la révolution industrielle. La question de savoir si cette révolution industrielle va de pair avec tel ou tel système économique apparaît secondaire. C'est qu'une économie centralisée, comme celle que l'on trouvait dans les plans quinquennaux en Russie, a d'énormes similitudes avec les contraintes d'une société capitaliste.

C'est dans cette perspective que l'on doit comprendre l'idée d'une fin de la philosophie. On prend conscience du fait que la séparation entre la religion, l'art et la philosophie, voire la séparation entre la science et la philosophie, ne se retrouve pas dans toutes les cultures, mais qu'elle a marqué

¹⁰⁷ [Note du trad. Le texte de Gadamer est issu d'une conférence faite à Leyde en 1986 à l'occasion d'un colloque qui portait sur ce thème. Le texte de Heidegger auquel Gadamer renvoie ici est « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (1964), trad. par J. Beaufret et F. Fédier, dans *Questions IV*, Gallimard, 1976, 112-139].

d'une manière particulière l'histoire du monde occidental. Mais on doit se demander de quel type de destin il s'agit. D'où vient-il? Comment la technique en est-elle venue à déployer une puissance si autonome qu'elle en est devenue le signe distinctif de la culture mondiale contemporaine? Si l'on pose la question de cette manière, alors la thèse de Heidegger, qui pouvait d'abord paraître assez suprenante et paradoxale, apparaît subitement très plausible, à savoir que la civilisation mondiale qui domine notre époque est bel et bien la conséquence de la science et de la métaphysique grecques.

Il va de soi que la civilisation technique d'aujourd'hui présente un caractère nouveau si on la compare aux époques plus anciennes de notre histoire. Dans son essai sur la technique¹⁰⁸, Heidegger a d'ailleurs insisté pour dire que la technique n'est pas simplement le prolongement des arts manuels traditionnels ou un simple perfectionnement de la raison industrielle de l'humanité, mais qu'elle s'est constituée en un système autonome. À ce système, Heidegger a donné le nom provocant de *Gestell* [arraisonement, dispositif] - un concept authentiquement heideggérien. Nous aurons à reparler de cette propension qu'avait Heidegger à transformer le sens des mots. Mais pour comprendre un peu mieux le concept de *Gestell*, il n'est que de penser à quelques usages habituels du terme. On parle, par exemple, du dispositif de triage (*Stellwerk*). C'est ce dispositif qui permet, dans toutes les gares, de diriger les convois sur les différentes voies. À partir de là, chacun peut comprendre ce que signifie le concept de Heidegger. Le « *Gestell* », c'est la totalité ou l'ensemble de ce dispositif, de ce triage, de cette direction et de l'assurance qu'elle implique. Heidegger a montré de façon convaincante qu'il s'agit d'une manière de penser qui gouverne maintenant tout et qui ne se limite pas au cas particulier de l'économie industrielle comme telle. Sa thèse est que si la philosophie se dirige vers sa fin, c'est parce que notre pensée est tombée sous la domination totale du « *Gestell* ».

Or Heidegger se demande : d'où cela vient-il? Quel est le commencement de cette histoire? Il est clair que ce commencement ne se trouve pas d'abord au moment où la science devient de plus en plus dépendante des progrès de la technique. C'est que la science moderne relève déjà, en un certain sens, de la technique. Cela veut dire que son rapport à l'étant qu'est la nature en est un de transformation constructive et, dès lors, un « assaut » qui cherche à vaincre une résistance. La science est agressive dans la mesure où elle impose à l'étant - quel qu'il soit, qu'il s'agisse de la nature ou de la société - les conditions d'une connaissance objective qui sont les siennes. Pour l'illustrer à l'aide d'un exemple que nous connaissons tous,

¹⁰⁸ [M. Heidegger, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, 9-48].

puisque nous formons maintenant une seule et même « société » (*Gesellschaft*), on pensera à ce qu'est un « questionnaire ». C'est un document qui permet de voir de quelle manière on nous impose des questions auxquelles on est contraint de répondre. Même si on ne veut pas y répondre ou si on ne peut pas le faire de façon responsable, il y a effectivement une contrainte¹⁰⁹. Les sciences sociales ont besoin de leurs statistiques de la même manière que les sciences exactes de la nature ont recours à leurs méthodes quantitatives. Dans les deux cas, c'est la domination de la méthode qui définit ce qui est susceptible et digne de science. Cela veut dire que l'accès au savoir doit être contrôlable. L'épistémologie a beau avoir développé des conceptions très différenciées des procédés de la science, il est indéniable que la grande irruption [de l'idée de méthode] du XVII^e siècle continue de s'exercer aujourd'hui. Elle a fait ses premiers pas dans la physique de Galilée et de Huygens et a trouvé sa formulation fondamentale dans la réflexion de Descartes. On sait aussi comment, en Occident, cette irruption de la science moderne a entraîné un désenchantement du monde. C'est l'utilisation industrielle de la recherche scientifique qui a fini par faire de l'Occident la puissance dominante de toute la planète, dont le système économique et social s'impose partout. Mais ce n'était pas là le premier commencement. Il y a d'abord eu une première *Aufklärung* [Lumières, rationalisation], une première vague pour ainsi dire, qui a d'abord permis à la science et à son mode d'investigation du monde de se développer. C'est ce commencement que Heidegger a sous les yeux et auquel il pense toujours quand il parle d'une fin de la philosophie. Il s'agit de l'irruption de la *theoria* chez les Grecs. La thèse provocante de Heidegger est que ce commencement de l'*Aufklärung* scientifique va de pair avec le commencement de la métaphysique. La science moderne est, bien sûr, née en s'opposant à la métaphysique traditionnelle, mais cela implique qu'elle est aussi une conséquence de la physique et de la métaphysique des Grecs. N'est-ce pas ici qu'il faut trouver le véritable commencement du destin auquel nous sommes suspendus? Heidegger a ainsi posé une question qui préoccupe depuis longtemps la pensée des Temps modernes.

On peut le montrer à l'aide d'un exemple bien connu. Aux débuts de la science moderne, au XVII^e siècle, on s'est mis à mettre en valeur le plus inconnu des grands penseurs grecs, à savoir Démocrite. De fait, la théorie des

¹⁰⁹ Dans leur livre *Interpreting Life Histories*, Rutgers University Press, 1985, L. C. Watson et M.-B. Watson-Franke ont montré que l'éthologie a de bonnes raisons de se montrer sceptique face à la méthode des questionnaires. Et c'est au nom même de la science qu'il faut le reconnaître!

atomes, qui est la grande doctrine de Démocrite, est devenue le modèle victorieux de la science moderne de la nature. Seulement, on ne sait à peu près rien de Démocrite. Or c'est justement ce qui a permis de faire de lui - surtout au XIX^e siècle, lorsque le triomphe de la science moderne a gagné la conscience générale - l'un des grands pionniers, mais qui aurait été victime, à son temps, de l'obscurantisme de Platon et d'Aristote. Depuis lors, notre rapport aux commencements grecs est moins naturel et assez polémique. Cela est surtout vrai pour ce qui est de Platon. C'est qu'Aristote était depuis longtemps considéré comme un penseur dogmatique qui aurait été aveugle à l'expérience. D'ailleurs, la reprise de la pensée aristotélicienne par Hegel ne le rendait pas plus recommandable. Platon, pour sa part, était certes parfois vu comme un kantien avant Kant, ce qui a permis d'en faire l'un des ancêtres de la science mathématique de la nature. Mais il était aussi considéré, tout à l'opposé, comme un destructeur réactionnaire des débuts prometteurs de la recherche chez les Grecs. Il est clair que Heidegger a posé la question de nos commencements grecs de manière autrement plus radicale qu'elle ne l'était dans toutes ces controverses. Il a, en effet, découvert une continuité souterraine à toute l'histoire occidentale, qui débute beaucoup plus tôt et qui se poursuit jusqu'à nous. C'est elle qui conduit à la séparation de la religion, de l'art et de la science et elle surpasse en radicalité celle de l'*Aufklärung* en Europe. Mais comment l'Europe s'est-elle donc lancée sur ce chemin? En quoi consiste-t-il? Comment a-t-il commencé et comment se poursuivra-t-il? Et comment finit-il par trouver l'expression qui en résume le programme et la fin dans le titre de Heidegger, *Holzwege* [c'est-à-dire un « chemin de bois, qui ne mène peut-être nulle part »]?

Il ne fait aucun doute que cette évolution va de pair avec ce que l'on appelle en allemand un « concept » (*Begriff*). Il nous est aussi difficile de dire en quoi consiste un concept qu'il l'était pour Augustin de dire en quoi consiste le temps. Nous le savons tous, mais sans être capables de dire ce que c'est au juste. Mais le terme de « concept » révèle tout de même déjà quelque chose. Dans un concept, quelque chose se trouve saisi ou capté ensemble. Le mot dit lui-même que le concept capte, saisit, rassemble et, par là, « comprend » quelque chose. La pensée conceptuelle est donc une pensée qui saisit et rassemble activement. Or Heidegger a compris l'histoire de la métaphysique comme l'expression d'une expérience originellement grecque de l'être qui consiste à « saisir » (*begreift*) l'étant dans son être de manière telle que ce qui est saisi peut être fixé et se tenir, en quelque sorte, sous la main. C'est ce qui se trouve exprimé dans la tâche même de la métaphysique où il s'agit de cerner l'étant comme tel dans son étantité [ou son essence]. C'est ce qui conduit à la logique de la définition, de l'*horismos*, où l'étant se trouve

compris à partir de son concept. Ce fut la grande tâche que se fixa la pensée. Et ce tournant, qui remonte à Socrate, n'était pas un égarement par rapport à la voie royale qu'aurait, semble-t-il, déjà emprunté l'ancienne théorie des atomes. Ce n'est qu'au début des Temps modernes que l'on a pu avoir une telle impression. La philosophie grecque et sa volonté de savoir ont été transmises au monde romain et au Moyen Âge chrétien, avant de faire l'objet d'un renouvellement dans l'humanisme du début des Temps modernes, mais qui a conduit à un nouveau concept d'expérience et de science. C'est là une très longue histoire.

Dès 1923, Heidegger a caractérisé le trait dominant de la modernité comme un « souci à propos de la connaissance connue ». Cette formule, qui n'est pas encore documentée dans les écrits publiés de Heidegger¹¹⁰ veut dire que la question de la vérité (*veritas*) se trouve refoulée par le souci de la certitude (*certitudo*). C'est, pour ainsi dire, la morale de la méthode qui dicte qu'il vaut mieux faire des petits pas, même s'ils sont très modestes, pourvu qu'ils soient absolument contrôlables et sûrs. C'est ce que l'on peut lire dans les *Regulae* de Descartes. On peut dire que la philosophie analytique anglo-saxonne d'aujourd'hui est restée plus fidèle à cette morale scientifique que ne l'ont été Hegel ou Heidegger.

Or la prétention de Heidegger - il y a effectivement consacré toute l'énergie de sa pensée, immensément imaginative - était de rendre visible à partir de là l'unité du destin de l'histoire occidentale qui avait commencé avec la métaphysique grecque et qui débouchait sur la domination totale de la technique et de l'industrie. Une telle prétention implique que l'on peut remonter derrière la logique de la proposition. On peut, de toute manière, difficilement s'y refuser, s'il s'agit de philosophie, puisqu'elle se trouve en compétition avec la religion et l'art à propos de la vérité. Elle a à faire à des questions que l'on ne peut pas contourner, mais pour lesquelles on ne pourra jamais trouver de réponses démontrables. C'est le cas, par exemple, de la question bien connue que l'on trouve dans l'antinomie cosmologique de la dialectique de la raison pure chez Kant : qu'y avait-il au commencement? C'est une question que les physiciens ne peuvent pas poser. Si on leur demande ce qu'il y avait avant le *big bang*, ils ne peuvent que sourire. Du point de vue scientifique qui est le leur, il est insensé de poser une question pareille. Kant avait donc raison sur ce point. Reste que c'est une question que nous posons tous. C'est que nous sommes tous des philosophes et rien ne peut nous empêcher de poser des questions même là où il n'y a pas de réponse et

¹¹⁰ [Note du trad. Cf. maintenant le cours d'*Introduction à la recherche phénoménologique* du semestre d'hiver 1923-1924, GA 17, 57 ss.].

où le chemin qui conduirait à une réponse possible n'est pas même visible. C'est ce que je veux dire quand je parle d'une remontée derrière la logique propositionnelle. C'est une remontée derrière ce qui peut être formulé dans des propositions valides. Un tel retour n'a rien à voir avec la logique elle-même, il ne met pas du tout en cause sa validité, ni son caractère incontestable. Mais il a certainement quelque chose à voir avec le fait que le monologue de l'argumentation conséquente ne peut pas satisfaire notre pensée questionnante, ni notre imagination. Le pas qui prend du recul, qui s'accomplit dans un tel questionnement, ne se contente pas de remonter, derrière la proposition, aux questions que nous ne cessons pas de poser dans le langage de la vie de tous les jours. Il remonte aussi derrière ce que nous pouvons dire, et questionner, dans notre langage. Nous nous trouvons, en effet, dans une tension constante entre ce que nous tentons de dire et ce que nous n'arrivons pas à dire de manière adéquate. C'est que la pénurie de langage est constitutive de l'homme. C'est en elle que tout penseur authentique, qui ne peut pas laisser tomber l'effort du concept, est appelé à avancer.

Le langage n'a pas été créé pour la philosophie. La philosophie doit donc emprunter ses mots au langage dans lequel nous vivons, mais en les chargeant d'un sens conceptuel particulier. Il s'agit souvent de mots artificiels qui tendent souvent, dans une culture scolaire, à devenir de plus en plus des symboles tout à fait schématiques, dans lesquels il n'y a plus beaucoup de vitalité langagière. C'est ce qui correspond un peu à ce Heidegger a appelé dans *Être et temps* la tendance du *Dasein* à la « déchéance ». On se sert de formules, de concepts normatifs, de concepts scolaires et de conventions, mais sans penser de manière originaire.

À l'ère de la science moderne, la pensée se trouve ainsi confrontée à une tâche nouvelle, que l'idéalisme allemand avait déjà aperçue, mais qu'il n'a résolue que de façon partielle. C'est Heidegger qui m'a permis de la comprendre. C'est la tâche qui consiste à prendre conscience de la conceptualité dans laquelle on pense. D'où vient-elle au juste? Qu'est-ce qui s'y trouve? Qu'est-ce qui se trouve présupposé, par exemple, de façon involontaire ou inconsciente, quand je parle de « sujet »? Sujet veut dire la même chose que « substance ». Or les termes de sujet et de substance sont tous deux des traductions du terme grec d'*hypokeimenon*, de ce qui sert de « base ». Il est clair que ce concept grec n'a *a priori* rien à voir avec le concept allemand [ou français] de sujet qui sert à désigner le « moi ». Néanmoins, nous disons tout naturellement de quelqu'un (même si c'est avec une certaine condescendance) que c'est un « sujet désagréable ». Mais on parle aussi comme philosophes (cette fois avec la plus haute estime...) du sujet transcendantal dans lequel se constitue l'objectivité de la connaissance,

sans qu'il s'agisse du moi empirique, ni même d'un sujet collectif. L'exemple montre jusqu'à quel point la conceptualité de la philosophie peut s'éloigner du sens langagier originaire. C'est à la tâche d'une « destruction » de cette tradition conceptuelle de la métaphysique que s'est attaqué résolument le jeune Heidegger. Dans les limites de nos talents respectifs, nous avons tous appris de lui à emprunter le chemin qui consiste à remonter du concept au mot, et ce n'était pas afin d'abandonner la pensée conceptuelle, mais, au contraire, pour lui redonner toute sa force d'illustration. En cela, on suit le modèle des Grecs, et plus particulièrement celui d'Aristote, qui analyse les concepts fondamentaux dans le livre Delta de sa *Métaphysique* en partant de la diversité des significations qui se retrouve dans l'usage. Si l'on montre comment on peut retracer le chemin qui conduit du concept au mot, c'est pour que la pensée redevienne parlante. Sous le poids d'une tradition bimillénaire, ce n'est pas une mince tâche. Il est, en effet, difficile de tracer une frontière rigide entre le concept développé de manière précise et le mot vivant d'une langue donnée. Nous succombons tous, involontairement, à l'usage de concepts qui proviennent de la métaphysique et qui opèrent silencieusement au sein de la pensée. Heidegger a déployé une force langagière hors du commun afin de rendre le langage de la philosophie à nouveau parlant. Plusieurs choses se sont alors réveillées. Car il y a là tout un héritage qui n'attend que d'être recueilli. Pour la langue allemande, il y a notamment [tout l'héritage de] la mystique chrétienne de Maître Eckhart, la Bible de Luther et la force expressive de nos dialectes, qui n'ont pas été pénétrés par le langage scolaire et le bavardage culturel.

Ce qu'il y avait d'inouï chez Heidegger, c'est non seulement le fait qu'il disposait d'une grande force langagière, comme c'était le cas du cordonnier silésien Jacob Böhme, mais le fait qu'il ait pu effectuer une percée à travers la tradition scolaire et latine de notre langage conceptuel en remontant à ses origines grecques. Il a ainsi réussi à reconnaître à travers le concept le mot susceptible d'éveiller l'intuition. Ce fut, depuis le début, le don particulier de Heidegger. On ne contestera évidemment pas le fait que l'élaboration d'un concept nous oblige toujours à mettre en valeur la définition univoque d'un concept, au détriment de ses implications au plan de l'histoire des mots. Même Aristote procédait de cette manière. Cependant, c'est un nouvel Aristote, et qui parlait d'une nouvelle manière, que Heidegger a retrouvé dans ses écrits sur la rhétorique et l'éthique et qui permettait aussi de jeter une nouvelle lumière sur la métaphysique. Heidegger est ainsi parvenu à remonter derrière la terminologie conceptuelle thomiste et néo-scolastique. On comprenait finalement très bien que ce n'est pas donner dans la poésie ou des rêveries que

de faire ressortir des potentialités de langage dont la teneur conceptuelle ne peut pas être transcrite au tableau.

Le potentiel d'une langue doit être au service de la pensée. Cela veut dire que c'est l'analyse des significations d'un mot qui permet de circonscrire le sens d'un concept. L'analyse conceptuelle distingue les différentes significations, qui sont toutes vivantes à l'intérieur d'une langue, mais elles n'acquièrent à chaque fois leur signification plus restreinte qu'en tenant compte du contexte du discours. La doctrine de la définition implicite l'avait toujours bien remarqué. Dans un énoncé, une signification finit toujours par l'emporter sur les autres, en sorte que les significations secondes ne sont impliquées qu'à l'arrière-plan. C'est aussi de cette manière que la pensée se sert des mots.

En poésie, cela n'est pas très différent. Plusieurs significations d'un mot y résonnent, bien sûr, mais ici aussi, la signification véritable dans l'usage d'un mot sera suffisamment arrêtée pour que l'unité du sens puisse être atteinte. Seulement, le potentiel d'une langue s'y développe toujours plus. Ce qui fait d'ailleurs toute la densité d'un discours poétique, c'est justement le fait qu'il s'enrichit de l'ambiguïté et de la pluralité de sens des mots qui reste toujours opérante.

En philosophie, le langage ne cesse pas de déployer sa force productive. Lorsque la signification univoque d'une expression à double sens se trouve fixée par convention, les significations secondaires du mot continuent de jouer à l'arrière-plan. Elles permettent aussi aux mots de se plier au flux du discours et de la pensée. Mais elles peuvent aussi le détourner. Cela peut aller si loin que la pensée en vient à s'éloigner totalement de ses voies habituelles. Hegel l'a souvent fait de façon consciente afin de pousser la teneur conceptuelle d'une expression jusqu'à sa propre contradiction. Parfois, Heidegger procède de façon plus violente encore. Il en a presque même fait une exigence, quand il a parlé, par exemple, de « saut » (*Sprung* [bond]). Il faut pour ainsi dire forcer la pensée à « sauter », en exploitant le sens secondaire des mots et des phrases, en leur faisant parfois dire leur propre contraire. Cela peut avoir un sens fondamental dans le contexte d'un discours philosophique, quand une formule très habituelle se trouve ainsi investie d'un sens nouveau. C'est ainsi, par exemple, que Heidegger a transformé de façon inattendue le sens de la question « qu'appelle-t-on penser? », en n'entendant pas le verbe « appeler » au sens conventionnel (que « signifie » penser?), mais en tirant du verbe « appeler » un sens second, celui qui veut dire généralement « convoquer, inviter, ordonner », en sorte que la question doit être entendue au sens de « qu'est-ce qui nous appelle à penser? ». Ce n'est évidemment pas un procédé qui doit être imité. Mais chez Heidegger, cela vaut la peine de suivre ses

indications. C'est le cas de le dire, puisqu'il ne faut pas « répéter » une telle indication, mais bien la suivre, c'est-à-dire prendre une direction dans sa propre pensée et s'y tenir. Mais ce jeu un peu provocant autour du verbe « appeler » montre tout de même à quel point le langage préfigure les possibilités de la pensée.

Évoquons un autre exemple. Dans son essai sur la technique, Heidegger discute des notions de causalité et de cause. Il dit alors : « en vérité, il s'agit d'un 'laisser venir' ou d'un 'occasionner' (*Veranlassung*) »¹¹¹. Dans le cadre de ses réflexions, on voit tout de suite ce que « laisser venir » (*Veranlassung*) veut dire ici. On y reconnaît un « laisser » ou un « laisser-être ». Quand on « laisse » [« fait »] commencer quelque chose, cela implique toujours qu'on la « laisse » [aller]. Heidegger investit donc un mot allemand tout à fait normal, mais pour lui faire dire autre chose, mais qui se trouve déjà en lui : quand quelque chose commence, c'est qu'on la « laisse » être. On peut même penser ici au « démarreur » (*Anlasser*) qui se trouve dans les automobiles.

Quand on a affaire à des textes, il va de soi qu'une telle manière de se servir de la langue va, dans l'ensemble, à l'encontre du texte. C'est que le texte a une intention propre. Même s'il ne s'agit pas nécessairement d'une intention consciente de l'écrivain, l'interprète qui essaie de déchiffrer le sens d'un texte s'oriente sur ce que le texte veut dire. Il est clair que Heidegger déforme parfois totalement l'intention des phrases qu'il interprète. Les mots se mettent subitement à excéder les possibilités habituelles de leur usage puisque Heidegger les force à faire voir des choses qui n'ont pas été pensées. Heidegger a souvent mobilisé l'étymologie à cette fin. Mais si on veut s'appuyer ici sur la recherche scientifique, on devient, à mon avis, dépendant d'une science qui change très rapidement. Le recours que Heidegger fait à l'étymologie en perd facilement sa force de conviction. Mais dans bien des cas, l'étymologie permet à Heidegger de rendre conscient ce qui n'est que latent dans l'usage de la langue, mais cela peut venir confirmer ou renforcer quelque chose de fondamental. Il parvient alors à reconduire l'usage des mots à l'expérience originaire d'où ils sont issus et à les faire entendre d'une nouvelle manière.

Il s'agit, en tout état de cause, de mots dont la puissance significative doit être redécouverte et portée au langage. Cette façon de procéder connaît de grands précurseurs, en commençant par Aristote. L'exemple le plus connu est celui du terme grec pour désigner l'être, à savoir *ousia*. Dans la métaphysique latinisée, le terme a acquis le sens conceptuel d'*essentia*. C'est une traduction

¹¹¹ [M. Heidegger, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, 16; *Vorträge und Aufsätze*, 1954, 14].

d'*ousia* qui remonte à Cicéron. Mais que signifie le mot dans le grec parlé? Dans ce cas précis, l'usage allemand a le bonheur de correspondre assez bien au contexte grec : l'*ousia* désigne le domaine (*Anwesen*), la propriété agricole ou, comme on peut aussi dire, la maison ou la ferme. Un paysan peut ainsi dire de sa propriété que c'est un « beau domaine ». Le Grec peut aussi le dire, et le dit encore en grec contemporain. On peut s'en rendre compte à Athènes. Après l'exode des Grecs d'Asie mineure durant les années vingt de notre siècle, la ville d'Athènes a dû accueillir un million de réfugiés et a pris de l'expansion. Mais tous ceux qui sont arrivés ont pu demeurer dans de petites maisons. Chacun avait donc son petit « domaine ». Le terme d'*ousia*, qui caractérise l'être de l'étant, conserve ainsi une réelle force intuitive. Le domaine, c'est quelque chose qui a de l'extension, de la prestance. C'est le domaine qui constitue l'essence de la vie d'un paysan. Le paysan qui est dans sa propre maison (*oikos*), dans sa propre entreprise, est dès lors conscient de son être, qui lui est constamment présent. On voit ici que le sens originnaire du terme d'*ousia* permet de mieux comprendre son sens conceptuel et philosophique.

Mais si l'on prend conscience par là de tout le champ sémantique qu'occupent les termes d'*ousia*, de *parousia* [présence, parousie] et d'*apousia* [absence, manque], on se rend compte que l'usage que fait Heidegger du terme de *Vorhandenheit* [étant subsistant, sous-la-main] a quelque chose d'insatisfaisant. Je n'ai pas de meilleure suggestion, mais dans le terme *Vorhandenheit*, on entend beaucoup trop ou bien la connotation de la simple existence, c'est-à-dire l'*existentia* au sens de la philosophie scolaire du XVIII^e siècle et, par là, tout l'espace conceptuel propre à la science expérimentale moderne qui se consacre exclusivement au calcul, à la mesure et au contrôle. On fait alors violence au terme grec. Ou bien l'on entend trop fortement le rapport à la main de l'homme, en sorte qu'il devient à peu près impossible de distinguer les termes de *vorhanden* [subsistant, sous-la-main] et de *zuhanden* [disponible, à-portée-de-la-main] lorsqu'on les traduit dans d'autres langues. Ni l'un, ni l'autre de ces sens ne se trouve dans l'être entendu comme « domaine » (*Anwesen*). Cela ne se retrouve, en effet, ni dans l'existence de l'objet qui fait l'objet d'une mesure ou d'un calcul, ni dans le rapport utilitaire à ce qui est *procheiron*, c'est-à-dire, en grec, à ce qui est sous la main. Lorsque Heidegger a opté pour l'expression *Vorhandenheit*¹¹², il a peut-être négligé la différence qu'il y a entre la compréhension de l'être propre à la

¹¹² Ce qui ne s'est sans doute produit qu'au milieu des années '20, lors de la rédaction d'*Être et temps*. Le terme est encore absent des cours donnés à Marbourg en 1924/25 (GA 20).

métaphysique grecque et celle de la science moderne de la nature. Mais pour ce qui est d'*Anwesenheit* [au sens de présence], il a tapé dans le mille, puisque ce mot et plus particulièrement celui de *parousia* évoque bel et bien la présence du divin dans l'être. C'est ainsi que procède la pensée. Si on laisse parler les mots, il est clair qu'ils ne visent pas toujours juste. C'est qu'ils passent parfois à côté de l'intention de celui qui parle. Heidegger nous permet donc de découvrir les chances, mais aussi les périls d'une telle pensée qui suit la langue.

La traduction heideggérienne d'*aletheia* par « dévoilement » en offre d'ailleurs une bonne illustration. Ce qui importe, ce n'est pas tant son insistance sur le caractère privatif de l'expression. Elle n'a, en effet, rien de particulier. Il est un peu enfantin de voir aujourd'hui des chercheurs qui veulent montrer que cela avait peut-être déjà été aperçu avant Heidegger et que le terme avait déjà été traduit par « dévoilement », « découverte » ou encore par « franchise » au sens de l'absence de mensonge ou d'artifice. Il est évident qu'il en est ainsi, le Grec étant après tout une langue que d'autres étaient aussi à même de comprendre ! Ce qui se rapproche d'ailleurs le plus de l'usage originare du mot en grec, c'est peut-être l'idée de « franchise ». C'est comme cela que Humboldt traduisait le mot. Le terme se retrouve effectivement régulièrement rattaché à des *verba sentiendi*¹¹³. Heidegger s'est opposé avec opiniâtreté à cette évidence langagière, qui associe le terme aux *verba sentiendi*. Il a toujours maintenu avec insistance que l'*aletheia* ne se trouve pas d'abord dans la proposition, mais dans l'être lui-même. À cette fin, il se réclamait même d'Aristote, peut-être avec raison finalement. Mais ce qui lui importait, c'était que c'est l'être lui-même qui se montre ou se recouvre, et non le sujet qui parle de l'être. Cela ne lui importait pas tant parce qu'il voulait, disons, sauvegarder l'indépendance de l'être et montrer qu'il n'est pas affecté par notre connaissance subjective et notre discours, comme le soutient, par exemple, le « réalisme » moderne, mais pour affirmer quelque chose que personne ne conteste. Il voulait plutôt dire qu'il y a dans l'être non seulement un « découverte », mais aussi un recouvrement, qui doit être reconnu comme une expérience originare. Se-montrer et se-recouvrir forment une unité indissoluble (de même que l'authenticité et l'inauthenticité dans *Être et temps*). Heidegger s'intéressait donc à l'ambiguïté essentielle qui se trouve pensée dans le concept de l'être et de l'*aletheia*. Comme le montre son cours de 1921/22, c'est quelque chose qu'il avait aperçu très tôt. C'est ce qui l'a finalement conduit à mettre en question la métaphysique elle-même et à

¹¹³ Cf. E. Heitsch, dans *Hermes* 97 (1969), 292-296 et le *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968), 23-36.

remonter derrière elle. Il serait, en effet, ridicule de prétendre que la métaphysique n'aurait pas posé la question de l'être, comme le fait Heidegger, s'il entendait par « être » la même chose qu'Aristote lorsqu'il a porté l'être de l'étant au concept.

La mise en question de la métaphysique chez Heidegger voulait plutôt remonter à une expérience de l'être et de l'« *aletheia* », qui aurait précédé le tournant vers la métaphysique et qui serait plus originaire. Il était donc à l'affût de témoignages de cette expérience dans la première pensée des Grecs. Ses études sur les présocratiques, sur Anaximandre, Parménide et Héraclite cherchaient à faire ressortir, derrière la tradition, cette expérience originaire de l'être comme présence et dégénérescence tout à la fois, où l'être apparaît comme « séjour » et, par conséquent, comme un « là » dans lequel l'être se montre à la pensée. De fait, cette expérience a laissé sa trace dans la formation du mot *aletheia*. Le terme de *lethè* laisse entendre les deux aspects, le voile et le voilement. Néanmoins, Heidegger a fini par reconnaître que ses tentatives infatigables en vue de revendiquer les présocratiques comme des témoins de cette expérience étaient un échec¹¹⁴. On ne retrouve nulle part une véritable pensée de l'« *aletheia* » entendue comme la dimension où l'être a lieu et qui serait aussi la dimension où il se retire. Au lieu de la structure temporelle de l'*Ereignis* [l'événement appropriant et désappropriant], que Heidegger recherche dans l'être et l'« *aletheia* », les textes grecs ne parleraient toujours que de la présence ou de l'absence, jamais du « présent » [de l'être] comme tel. On peut en tirer une importante conséquence. C'est que ce ne sont pas vraiment les déclarations de ces premiers penseurs qui attirent Heidegger, c'est-à-dire leurs phrases, dont l'interprétation permettrait de porter au concept l'*Ereignis* de l'être. Il est plutôt attiré par des données sémantiques, des champs de signification qui se trouvent inscrits dans des termes fondamentaux comme ceux de *logos*, de *physis*, *on*, *hen*, et qui permettent au penseur d'aujourd'hui, celui qui accomplit le pas qui prend du recul, d'avoir accès aux expériences les plus anciennes. Celles-ci précèdent de loin la pensée conceptuelle comme telle. C'est un peu la préhistoire de la langue grecque (et seulement son pressentiment) qui s'ouvre, dans toute sa puissance significative, au regard de Heidegger. C'est là que réside le vrai génie de Heidegger, comme le montrent les essais d'interprétation que nous avons discutés, et pas seulement eux, bien sûr. L'intensité de cette pensée ne s'applique donc pas tant à l'interprétation des textes qu'à la lecture des mots et à la traversée de champs sémantiques entiers, à la poursuite des artères

¹¹⁴ Cf. *Zur Sache des Denkens*, 78; *Questions IV*, 135.

secrètes dans le roc primitif du langage, qu'il s'agisse de la pensée grecque, de la poésie ou même de sa langue maternelle allemande.

On peut peut-être dire que ce que Heidegger a mis à découvert - derrière la logique magistrale de l'être qu'articule Hegel dans sa *Logique* afin de dépasser le langage conceptuel des Grecs -, c'est la dialectique plus profonde du mot. Elle ne joue un rôle que de manière occasionnelle chez Hegel. Heidegger avait un sens particulièrement aigu pour elle. C'est que c'est toute une expérience du monde qui en vient à s'articuler et à se schématiser dans la langue maternelle, comme en toute langue. Si l'on suit les artères de ce grand ensemble, on est parfois bien récompensé. Mais pas toujours. Même dans une mine, on ne trouve pas des filons à toutes les galeries.

Malgré tout, ce qui est décisif, c'est l'originalité et la radicalité dont Heidegger fait preuve lorsqu'il poursuit sa question directrice. En pensant l'« *aletheia* » comme dévoilement, il a développé sa propre vision du commencement grec, mais, au fil de ses recherches sur les témoignages écrits de la pensée grecque, celle-ci devait se retirer de plus en plus dans une préhistoire toujours plus obscure. Dans le « dévoilement », il faut aussi entendre le « voilement », mais au sens de l'abri. Il y a ici un sens secondaire pour nous, mais que Heidegger voulait dégager et dont nous n'avons que très lentement saisi la véritable portée : c'est que dans le dévoilement, il y a aussi une suppression du voile [ou de l'abri]. Ce qui ressort dans le travail de la pensée et dans le langage, et ce qui en vient à être présenté par là, c'est aussi quelque chose qui se trouve abrité dans les mots et qui doit peut-être y rester abrité, même si quelque chose en est sorti et en a été découvert. On peut le pressentir à partir de l'essence de l'œuvre d'art et, plus particulièrement, celle de la poésie. Ceci correspond d'ailleurs à l'intention conceptuelle de Heidegger qui est de penser l'expérience de l'être comme le jeu réciproque du dévoilement et du recouvrement. En partant de l'expérience de l'être comme présence, il a réussi à porter à la conscience le destin de l'Occident, c'est-à-dire le chemin qui mène des Grecs jusqu'à l'oubli de l'être de notre temps. Par delà la différence des époques, de l'Antiquité, du Moyen Âge et des Temps modernes, il a caractérisé l'unité de l'Occident comme le destin de l'être qui est le nôtre. Dès ses premières interprétations d'Aristote - mais il y avait là une provocation que nous n'étions pas à même d'entendre à l'époque -, il avait bien reconnu que l'être n'avait toujours été pensé que comme découverte, comme la pleine présence du présent, le temps n'étant lui-même pensé que comme la mesure calculée des maintenant. C'était, en effet, toute une provocation pour un penseur qui s'efforçait de trouver une meilleure compréhension de ce que c'est que d'être un chrétien. C'est pour la même raison que, toute sa vie durant, il a pris ses distances avec l'idéalisme

spéculatif de Hegel. La réconciliation dialectique que Hegel avait voulu promouvoir entre la religion et la philosophie pouvait d'abord apparaître tentante pour un penseur qui était agité par le caractère problématique de la théologie chrétienne. Mieux encore, c'était surtout la réconciliation hégélienne entre l'esprit et l'histoire qui passionnait le jeune Heidegger qui avait été excellemment formé dans les disciplines historiques de la théologie catholique. C'est ainsi que l'on trouve dans son livre sur Duns Scot de 1916 une confession hégélienne qui fait presque l'effet d'un programme. Cependant, la fadeur universitaire dont faisait preuve le néo-kantisme (alors en pleine dissolution) quand il se tournait vers Hegel ne pouvait pas le satisfaire. Pour le jeune homme qui recherchait Dieu et qui critiquait radicalement toutes les demi-mesures, Kierkegaard et, derrière lui, Luther devinrent des figures déterminantes. Le tome 61 des *Œuvres complètes* de Heidegger le confirme très clairement. La citation de Kierkegaard¹¹⁵, sous laquelle devait se tenir le livre projeté (mais qui ne fut jamais achevé), montre que Heidegger était déjà en route vers son « herméneutique de la facticité ». Si ce livre devait bien s'intituler « Introduction à Aristote », nous devons nous demander aujourd'hui comment l'impulsion radicale que représenta Kierkegaard pour Heidegger se serait traduite dans ses interprétations d'Aristote et comment on aurait pu la reconnaître dans les textes du *philosophos*.

En rétrospective, on voit très clairement que toutes ces explications de Heidegger trouvaient leur point d'ancrage critique dans le fait que la théologie chrétienne et l'ontologie étaient déterminées, de part en part, par une terminologie grecque, en sorte que la juxtaposition de Luther et d'Aristote représentait pour lui la véritable provocation. C'est d'ailleurs ce qui l'a amené à adresser la même critique à tous ceux qui l'avaient inspiré - à Hegel, Kierkegaard, Dilthey, Augustin et à l'Aristote de la philosophie pratique - à

¹¹⁵ [Note du trad. Le texte cité dans le cours de 1921/22 (GA 61, 182) était tiré de l'*Initiation au christianisme* de Kierkegaard : « Toute la philosophie moderne se base, d'un point de vue aussi bien éthique que chrétien, sur une étourderie (*Leichtfertigkeit*). Au lieu de leur faire peur (*abschrecken*), en les conduisant au désespoir et en les provoquant, et en les rappelant ainsi à l'ordre, elle a fait un clin d'oeil aux hommes et les a rendus fiers de douter et d'avoir pu douter. L'autre philosophie flotte, comme quelque chose d'abstrait, dans l'indétermination du métaphysique (*des Metaphysischen*). Au lieu de l'admettre et d'ainsi appeler les hommes à l'éthique, à la religion et à l'existentiel, la philosophie a créé l'illusion que les hommes pouvaient faire de la philosophie en dehors de leur propre peau, comme on dit prosaïquement, en spéculant dans l'ordre de la pure apparence ». Heidegger notait : « Si j'évoque l'exergue qui sera placé en tête de cette Introduction à la recherche phénoménologique, c'est pour caractériser la tendance générale de l'interprétation »].

savoir que leurs instruments conceptuels n'étaient pas à la hauteur de leur intention essentielle. Pour Heidegger, cela conférait un statut tout particulier à Aristote. Même si les premiers auditeurs, dont j'ai fait partie, n'ont compris cet aspect que beaucoup plus tard, l'intention des interprétations de Heidegger était très claire : il s'agissait de montrer que si Aristote avait bel et bien mis en oeuvre le tournant fatal qui conduisait à la métaphysique de la présence, puis à son triomphe, mouvement que la pensée du jeune Heidegger se donnait pour mission de dépasser, Aristote était tout de même le seul penseur auquel Heidegger était disposé à reconnaître le mérite d'avoir développé une conceptualité appropriée à ses intentions. Tous les autres, qu'il admirait et dont il s'était inspiré, en avaient été incapables, pas même le Hegel de la synthèse spéculative, ni le Kierkegaard de la « communication indirecte » (que Heidegger avait reprise en forgeant l'expression d'« indication formelle »). C'est ainsi que celui qui était peut-être le plus faible de ses grands précurseurs au plan conceptuel, à savoir Nietzsche, allait finir par être celui qui le fascinerait le plus longtemps, mais justement parce que ses faiblesses étaient si évidentes.

À l'époque, à Marbourg, nous étions tellement galvanisés par Heidegger qu'il nous apparaissait comme un *Aristoteles redivivus*, qui voulait ouvrir de nouvelles voies à la métaphysique en partant de la *Rhétorique* et de l'*Éthique à Nicomaque*. Il exprimait avec force ses propres expériences et c'est à partir d'elles qu'il nous présentait un Aristote très concret. C'était un nouvel accès à Aristote, et certainement le seul qui s'offrait si l'on voulait s'opposer à la tradition métaphysique et idéaliste et prendre au sérieux ce qu'il voulait dire, dans ses leçons de l'époque, en parlant d'un « sens à appliquer » (*Vollzugssinn*). Pour exprimer cette notion d'un « sens à appliquer », Heidegger s'est plus tard servi du terme scolastique d'*actus exercitus*, qui a agi comme un mot magique et qui nous a tous ensorcelés. C'est qu'il n'y a pas seulement l'*actus signatus*, c'est-à-dire la proposition et sa structure prédicative, il y a aussi l'*actus exercitus*. C'est à partir de là que Fink, qui s'inspirait aussi de Husserl, a plus tard développé l'idée d'un « concept opératoire ».

Mais nous étions à l'époque beaucoup trop naïfs et confondions l'interprétation concrète d'Aristote que proposait Heidegger avec sa propre philosophie. Nous ne nous rendions pas compte qu'Aristote était plutôt pour lui le rempart ennemi qu'il cherchait à percer en posant une toute autre question, qui était issue de l'expérience concrète et vitale d'un penseur de notre propre temps qui avait été élevé dans le christianisme et qui s'inspirait de Kierkegaard. Il n'a jamais oublié la signification de la déclaration de Heidelberg faite par Luther, à savoir que le chrétien devait renier Aristote.

Mais il est bien compréhensible que nous ayons identifié Heidegger à Aristote, quand on pense au principe [d'interprétation] qu'il appliquait et qu'il nous a tous transmis, à savoir qu'il faut toujours rendre son adversaire plus fort encore. Il y parvenait réellement. Ainsi, ce fut pour nous comme une révélation quand nous avons compris que la formule *zoon logon echon* [l'animal qui possède le *logos*] ne voulait pas dire que l'homme est un *animal rationale*, mais l'être qui est doué de langage. Aujourd'hui, on a peine à comprendre que le poids de la tradition scolastique était si lourd que même le néo-kantisme ne parvenait pas à s'en délivrer et à s'ouvrir à l'évidence du texte de la *Politique*. On voit par là que le thème qui est devenu le titre d'un des derniers livres de Heidegger, *En route vers le langage*, se trouvait déjà en germe dans sa première pensée.

Quelle conclusion faut-il en tirer pour ce qui est du langage de la pensée philosophique? Ne doit-on pas reconnaître que ce qui caractérise l'énigme du mot, et même du concept, c'est qu'il ne s'agit pas seulement d'un signe qui renvoie à autre chose, en nous y ménageant un accès, mais que le mot recèle beaucoup plus de choses qu'il n'en dit? Ce qui caractérise les signes, c'est qu'il détournent totalement l'attention d'eux-mêmes. Ce n'est pas une petite affaire que de comprendre des signes comme des signes. Les chiens en sont incapables. Quand on fait un signe, ils ne se tournent pas dans la direction du signe, ils cherchent plutôt à happer le doigt lui-même. Nous sommes tous des penseurs quand nous sommes à même de comprendre ce qui veut être montré par un signe. À plus forte raison le sommes-nous quand nous sommes à même de comprendre des mots. C'est qu'il ne s'agit jamais de comprendre un mot particulier comme tel, mais de comprendre comment un mot s'inscrit dans l'ensemble d'un discours mélodieux qui tire sa force de conviction de l'articulation de tout le discours. Les mots se tiennent toujours dans le contexte d'un discours. Or le discours n'est pas lui-même un parcours qui consisterait à réciter une série de mots signifiants. On pensera, par exemple, à la vacuité de sens qui est celle des phrases qui servent d'exemples dans la grammaire d'une langue étrangère. Elles sont consciemment « insensées » pour qu'on ne porte pas attention à la teneur réelle des phrases, mais uniquement aux mots eux-mêmes. Il ne s'agit pas d'un véritable discours. Un discours écrit n'est pas non plus un véritable discours. C'est qu'un discours est toujours dit à quelqu'un. Devenu « texte », il ne se met à parler que si le ton suivant lequel quelque chose est dit peut m'atteindre. On distingue ici le bon ton du mauvais, comme on distingue le discours convaincant de celui qui ne l'est pas, le vrai du faux discours. C'est incroyable tout ce qui peut être tiré de l'obscurité par un discours, écrit ou parlé, tout ce qui s'y trouve porté au jour, mais aussi tout ce qui peut se trouver déformé par une telle présentation.

Heidegger a fait ressortir une étymologie du terme « *logos* » selon laquelle il s'agirait d'un « cueillir qui [s']étend » (*legende Lese*). Quand j'ai lu cela pour la première fois, je me suis rebiffé parce que je trouvais que c'était une lecture par trop forcée du terme *logos* que de le comprendre comme quelque chose de découvrant et de recouvrant tout à la fois. Mais la provocation de Heidegger a permis de réveiller toutes sortes de choses. Celui qui creuse le champ sémantique qui est ici impliqué et qui retourne ensuite au concept bien connu de *logos*, se rendra compte de tous les sous-entendus qui restent présents dans nos propres habitudes de discours et de pensée. Ici, je dois avouer que Heidegger a vraiment réussi à redonner au mot toute sa force d'élocution. Le *logos* est bel et bien un « [s']étendre qui cueille » (*lesende Lege*) : c'est que le *legein* [discourir, parler] est un « cueillir », un « recueillir », un « récolter », au même sens où les fruits de la vigne sont récoltés et cueillis dans les vendanges. Ce que le *logos* permet d'étaler dans l'unité d'une récolte, ce ne sont jamais seulement les mots qui forment une phrase. Chaque mot est déjà lui-même tel qu'il rassemble plusieurs choses - en l'unité d'un *eidōs*, comme le dit Platon quand il s'interroge sur le *logos* de l'*eidōs*.

Tout ce qui peut se trouver dans une phrase ou dans un mot, on peut aisément le montrer à partir d'Héraclite. De tous les premiers penseurs grecs, ce fut sans aucun doute celui qui attira le plus Heidegger. Ses phrases sont comme des énigmes, ses mots comme des clin d'œil. Au-dessus de la porte de la petite cabane de Heidegger à Todtnauberg se trouvait gravée l'inscription, en lettres grecques : « c'est l'éclair qui dirige tout » [Fragment 64]. Cette proposition exprime, de fait, la vision fondamentale de Heidegger, à savoir que le présent ne ressort dans toute sa présence que comme un éclair. Le temps d'un instant, tout est puissamment clair, avant de sombrer tout aussi subitement dans la nuit la plus profonde. C'est l'expérience grecque de l'être que Heidegger a pressentie dans le caractère soudain de cette « présence », mais qui n'est là que l'instant d'un éclair. L'éclair qui permet à toutes choses d'être présentes d'un seul coup procure de la présence pour une très courte durée. - Dans ce cas, c'est une phrase complète qui permet à l'éclair de rendre visible la co-appartenance du découvrant et du recouvert comme une expérience fondamentale de l'être. On comprend pourquoi Heidegger aimait autant le mot d'Héraclite. Seulement, comment cet éclair, dans lequel tout devient subitement clair, en vient-il à durer, à trouver refuge dans une parole, dans une parole qui cherche à tout éclairer? C'est là toute la tâche et toute la misère de la pensée. J'étais un jour avec Heidegger dans sa cabane. Il m'a lu un essai sur Nietzsche qu'il était en train d'écrire. Après quelques minutes, il s'est arrêté, a tapé du poing sur la table, les tasses de thé en vibraient, puis il

s'est écrié, désespéré : « tout cela n'est que du chinois! » Celui qui dit cela n'est pas du genre à vouloir être obscur et compliqué. De toute évidence, Heidegger souffrait réellement dans sa quête de mots susceptibles de dire quelque chose par delà le langage de la métaphysique. Comment peut-on transformer en une vision d'ensemble la clarté aveuglante qui est celle de l'éclair qui déchire la nuit? Comment assembler une succession de pensées qui puisse donner lieu à un nouveau discours? À n'en pas douter, c'est une expérience humaine fondamentale qui se trouve ici exprimée.

Ce qui fait la distinction de notre existence, c'est que même ce qui est absent peut être présent, *noô pareonta*, c'est-à-dire « en esprit ». Toute pensée est comme une pensée qui se va au-delà, qui fait des plans, qui se transporte en rêve au-delà des limites de notre très brève existence. Même si on ne peut pas, pour ainsi dire, le saisir par la pensée, nous ne pouvons pas totalement oublier non plus que nous ne sommes là que pour un « séjour », incapables de comprendre que l'infinité de l'esprit soit limitée par la finitude et la mort. C'est ce qui amène Heidegger à penser à un tournant ontologique d'une portée universelle. C'est encore une fois un mot tout simple qui exprime pour lui cette expérience : « il y a » (*es gibt* [litt. : « ça donne »]). Quel est cet « il » qui « a » [ou ce « ça » qui « donne »]? Qui donne quoi? Tout cela baigne dans l'incertitude. Néanmoins, chacun comprend parfaitement ce que veut dire cet « il y a » : c'est-à-dire que « quelque chose est là » [et non pas rien]. Heidegger a donné une voix nouvelle à cette formule toute simple, rendant consciente une expérience fondamentale dont témoigne la mystérieuse présence poétique du neutre impersonnel dans la langue grecque comme dans la langue allemande.

Demandons-nous donc, pour terminer, comment l'expérience de la mort peut être pensée à partir des intuitions plus tardives du dernier Heidegger. *Être et temps* en avait présenté un portrait saisissant en analysant l'expérience de l'angoisse. Est-ce que l'on peut aussi penser l'énigme de la mort à partir du doublet du recouvrement et de l'abri? Heidegger parle de l'« arche » (*Gebirg*)¹¹⁶, dans laquelle la mort se trouverait abritée et recouverte. Cela renvoie à une expérience de la mort qui se retrouve peut-être dans toutes les cultures de l'humanité, même là où c'est une religion ancestrale qui régit tout. Il ne fait aucun doute que l'analyse d'*Être et temps* était puisée à même l'expérience chrétienne. Mais la pensée occidentale n'est pas la seule manière possible de penser l'expérience de la mort. Les religions ancestrales, mais aussi l'Islam semblent la penser différemment. Est-ce que le dernier

¹¹⁶ [M. Heidegger, « La chose », dans *Vorträge und Aufsätze*, 1954, 171; *Essais et conférences*, 212].

Heidegger a pensé par delà l'expérience chrétienne qui était la sienne? Peut-être. Sa pensée est, en tout cas, retournée aux commencements grecs. Si l'on ne tient pas compte de la signification des premiers commencements grecs de Heidegger, on ne peut pas comprendre le dernier Heidegger. Cela ne dépend pas de Heidegger, mais de ce qu'on appelle la « philosophie » et de ce qui a orienté notre culture sur la voie du savoir. Cette origine continue de nous déterminer et c'est elle qui nous donne en quelque sorte le droit d'évoquer l'avenir et les possibilités de la pensée.

On peut à tout le moins dire ceci : si la philosophie grecque est stimulante pour nous, c'est parce qu'elle a pu suivre sa voie, qui est celle du discours qui parle et qui répond, mais sans faire porter tout de suite sa réflexion sur la question de savoir en quoi consiste, au juste, celui qui parle et de qui il s'agit. Les Grecs n'avaient aucun mot pour exprimer le « sujet ». Ils n'avaient pas non plus de mot pour « langage ». Le *logos*, c'est ce qui est dit, ce qui est nommé, ce qui est recueilli et déposé. Cela n'est pas conçu comme l'action d'un locuteur, mais à partir de ce qui rassemble tout et de ce qui nous rassemble. Il y a une formule classique de Socrate qui consiste à dire : « quoi que je dise, ce n'est pas mon *logos* à moi ». Cela est vrai d'Héraclite comme de Socrate. Le *logos* est quelque chose de commun. C'est pourquoi Aristote pouvait rejeter toutes les théories qui voulaient reconnaître aux mots un lien naturel aux choses. Les signes que nous appelons des mots sont plutôt nés *kata synthèkèn*, c'est-à-dire par convention. Cela ne veut évidemment pas dire qu'il y aurait eu des ententes qui auraient été conclues à un certain moment. Mais cela ne relève pas non plus de la seule nature. C'est qu'il y a une unité qui nous rassemble fondamentalement et qui précède toutes les différences que l'on peut faire entre les mots ou entre les langues. C'est un commencement qui n'a jamais commencé, mais qui est depuis toujours. Il fonde la proximité indissociable entre la pensée et le langage. Ce commencement est encore plus ancien que l'interrogation qui porte sur le commencement ou celle qui porte sur la fin de la philosophie.

17. Le retour au commencement (1986)

Le retour aux Grecs est un thème qui ne s'impose pas seulement en rapport avec la pensée de Martin Heidegger. En fait, depuis l'époque où le nouvel humanisme a donné sa forme à l'université allemande moderne, le style philosophique et l'idéal de formation en Allemagne ont été largement déterminés par l'idée d'un retour aux origines grecques. Seulement, notre siècle a connu une telle avancée de la pensée dans des domaines jusqu'alors inconnus que la philosophie est appelée à se prononcer avec une actualité nouvelle. Je ne veux pas dire par là que la science est en crise, mais bien que l'ère de la science et la foi au progrès illimité de la science, qui est associée à l'essence même de la science et de la recherche, en est venue à prendre conscience des conditions qui peuvent la limiter. C'est que la survie même de l'humanité est en cause. Tous en ont aujourd'hui une conscience toujours plus aiguë.

C'est dans un tel contexte qu'un penseur comme Martin Heidegger, qui depuis deux décennies n'était pas vraiment présent dans l'espace public de l'Allemagne, commence à trouver un nouvel écho. La grande édition monumentale de ses Œuvres est en cours et nous présente l'enseignant qu'était Heidegger dans toute sa charnelle vitalité. C'est une très grande satisfaction pour quelqu'un qui a pu l'accompagner, comme élève, depuis le début. C'est que, tout au long de ma vie, je me suis trouvé dans une situation difficile quand les gens voulaient savoir quelque chose à propos de Heidegger ou même quand ils prétendaient savoir quelque chose qu'ils pourraient faire valoir contre Heidegger. Je devais alors leur demander : avez-vous aussi entendu les cours de Heidegger à Marbourg? Celui qui ne connaissait pas les cours de Marbourg n'avait, à mes yeux, qu'une connaissance partielle de Heidegger. Maintenant, cet aspect de son œuvre est enfin devenu généralement accessible dans une édition dont les principes sont certes très contestés, mais pour laquelle nous ne pouvons tous être que très reconnaissants. Depuis peu, nous pouvons même remonter aux tout premiers commencements de Heidegger, dont je n'avais pas moi-même connaissance lorsque j'ai suivi ses cours. En 1985, Walter Bröcker et son épouse, Käte Oltmanns, ont, en effet, fait paraître, dans le cadre des *Œuvres complètes*, un cours de Heidegger qui date de 1921-1922. L'enseignant Heidegger est devenu accessible, et plus encore que ne permettaient de l'espérer les manuscrits de cours que Heidegger a lui-même fait paraître au cours de ses dernières années à Fribourg. Cela jette une lumière toute particulière sur le retour de Heidegger aux Grecs. Certes, ce retour est partout sensible dans son

premier et monumental ouvrage, *Être et temps*, mais dans ses écrits plus tardifs, il n'apparaît guère qu'en se trouvant mis au service de sa propre pensée. Nous devons donc accorder une importance particulière à ses premiers commencements si nous voulons comprendre la spécificité de son retour aux Grecs. Comme on le verra, c'est aussi cette spécificité qui permet de faire ressortir son importance comme penseur de notre époque.

On ne peut parler d'un « retour aux Grecs » qu'en présupposant que l'on a aussi conscience d'une certaine distance, sinon d'une aliénation, face à la pensée grecque. Une telle conscience n'a pu naître qu'avec l'apparition d'une nouvelle conception de la science, qui a lancé, au XVII^e siècle, la marche triomphale de la science moderne. Quelle est la situation de la philosophie depuis lors? Bien entendu, nous savons tous qu'Aristote ne doit pas nécessairement être perçu comme quelqu'un de totalement dépassé à l'ère de la science moderne. Il reste que c'est l'impression que l'on peut avoir chez Galilée quand l'aristotélisme orthodoxe et scolastique, et sa cécité face à l'expérience, se trouve mis dans la bouche d'un certain « Simplicio ». Il n'en demeure pas moins qu'aux yeux de ceux qui font de la science et qui s'identifient à la science nouvelle, Aristote reste une référence dont l'autorité est constante.

Cela est particulièrement évident chez Leibniz qui a bien vu la nécessité de retourner à la tradition aristotélicienne qui pensait les formes comme des « entéléchies ». Il l'a fait même après avoir reconnu la portée révolutionnaire de la nouvelle physique de Galilée, comme il l'a raconté lui-même en parlant de sa promenade à travers le parc des roses de Leipzig. Même la tentative ultime, et titanesque, de Hegel visant à réintégrer tout le contenu et la substance de la connaissance scientifique moderne, et tout particulièrement celle des sciences de la nature, dans une encyclopédie des sciences philosophiques n'allait pas sans faire écho, et jusque dans les termes mêmes, à l'esprit encyclopédique du « maître de ceux qui savent », c'est-à-dire à Aristote.

Cela est encore plus vrai de l'influence et de la présence de Platon dans la pensée moderne. On pensera surtout au courant néo-kantien - représenté par Cohen et Natorp, d'un côté, par Windelband, de l'autre - qui a voulu en faire un précurseur de Kant, en s'inspirant du mot d'ordre d'une « histoire des problèmes ». Mais on pensera aussi à Hegel lui-même. C'est que son grand regard de conciliateur, qui lui permettait de tout contempler en même temps, l'a aussi amené à mettre en évidence la proximité qu'il y avait entre Aristote et Platon, et il l'a fait avec une perspicacité qui a été généralement oubliée depuis lors, donc pendant cent cinquante ans.

Dans le cas de Platon, ce n'est pas seulement l'audacieuse tentative de l'idéalisme allemand visant à unifier la science et la métaphysique dans un grand système qui lui a conféré une nouvelle actualité. Un recours immédiat à la tradition platonicienne est, en effet, déjà à l'œuvre chez Kant, dont on trouve la trace dans une phase critique de sa pensée, notamment dans le titre de sa Dissertation de 1770 : « De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible » (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*).

Dans l'histoire de la pensée allemande, le recours aux Grecs n'a donc rien d'exceptionnel, surtout pas à l'ère post-romantique de notre modernité qui aime autant l'histoire, sans parler, bien sûr, de la riche tradition de la philosophie occidentale à l'ère chrétienne, qui s'est inspirée tantôt d'Aristote, tantôt d'un Platon invoqué contre l'autorité d'Aristote. Néanmoins le retour de Heidegger aux Grecs est bien différent, parce qu'il est original et même révolutionnaire. C'est que son retour à Aristote et Platon n'a pas pour fin de se rattacher à cette tradition ou de poursuivre le chemin de pensée qu'elle avait ouvert. Il se propose, au contraire, d'élaborer une interrogation radicalement critique, dont nous nous sommes à peine rendus compte au début, mais que nous sommes tous à même d'entendre depuis que nous sommes entrés dans une époque qui ne peut plus attendre son salut du seul progrès de la recherche scientifique.

Le recours de Heidegger aux Grecs était tout sauf un retour nostalgique inspiré par l'humanisme. C'est, au contraire, l'insuffisance de cette tradition qui l'inquiétait. Cela a trouvé son expression sémantique dans des barbarismes comme ceux d'« historicité » ou de « facticité », ou encore dans une nouvelle intelligence du terme traditionnel d'« existence », dans la foulée de Kierkegaard. Nous devons donc nous interroger sur la signification profonde du retour de Heidegger aux Grecs dans un tel contexte. Nous avons surtout à nous demander ce que le retour, assez inégal finalement, qui le ramène à Aristote, à Platon, puis aux commencements de la pensée grecque signifie pour ses propres interrogations philosophiques.

Pour préparer une réponse à cette question, il faut se souvenir de la « situation herméneutique » dans laquelle le jeune Heidegger se percevait lui-même à l'époque. En parlant de « situation herméneutique », j'emploie une expression que j'avais lue, avec le plus grand étonnement, à la fin de 1922 dans un court manuscrit de Heidegger que Paul Natorp m'avait confié. Il s'agissait de l'introduction à son interprétation d'Aristote, dont le titre principal était « La situation herméneutique ». Il y était question de Luther, de Gabriel Biel, d'Augustin, de Paul et de l'Ancien Testament. Je ne suis même pas sûr qu'il était question d'Aristote dans ce chapitre d'introduction. Les

stations qui jalonnent son retour à Aristote expriment, en tout cas, de façon très claire les souffrances (*Nöte*) dans lesquelles se trouvait alors le jeune penseur Martin Heidegger, qui, de son propre aveu à l'époque, voulait être un théologien chrétien.

Quel secours pouvait-il donc espérer de la philosophie de son temps? Il ne fait aucun doute qu'au commencement, on trouve moins la métaphysique d'Aristote (que ses études de théologie lui avaient rendue familière) que la rencontre avec Edmund Husserl et sa découverte de la phénoménologie du monde de la vie. Cette phénoménologie du monde de la vie s'intéresse aux phénomènes dont on fait l'expérience dans la vie factuelle et se propose comme tâche d'en explorer les structures immanentes et *a priori*. Elle ne s'intéresse donc pas aux « faits » qui ont été passés au crible de la science, dont parlait, par exemple, Ernst Mach quand il essayait de reconstruire la « mécanique des sensations ». La tâche de la phénoménologie se trouvait donc résumée sous le titre d'un retour « aux choses elles-mêmes », c'est-à-dire d'un retour aux phénomènes eux-mêmes, au lieu d'en rester aux problèmes tels qu'ils ont été transmis dans le cadre scolaire de la psychologie et de la théorie de la conscience. L'état d'esprit qui se trouve formulé dans un tel programme de recherche venait, bien sûr, compenser un manque qui s'était largement fait sentir dans la reprise assez épigonale du mouvement de pensée de l'idéalisme allemand dans la philosophie universitaire du XIX^e siècle. Il est évidemment incontestable que Fichte, tout comme Schelling, Hegel, mais Kant aussi, bien sûr, avaient eu à assumer le lourd fardeau de l'héritage légué par la philosophie scolaire du XVIII^e siècle quand ils ont voulu développer une terminologie philosophique libérée du latin des savants. Il n'en est pas moins certain que les auditeurs des cours de ces créateurs de systèmes, malgré toutes leurs acrobaties constructives, ont dû avoir le même sentiment de concrétude que j'avais quand j'assistais aux cours de Husserl et de Heidegger. On n'avait pas le sentiment d'avancer d'un point à un autre, d'un argument à l'autre, mais celui d'être emportés dans un mouvement qui gravitait autour d'un seul et même objet, en sorte que, à la fin, ce quelque chose se trouvait devant nous dans ses trois dimensions. C'est en raison de ce souci de la visualisation intuitive que Husserl incarnait un modèle déterminant pour Heidegger. C'est toujours avec admiration qu'il parlait des recherches mêmes les plus triviales de Husserl, portant sur la perception sensible, sur les variations de ce qui était perçu et son horizon d'attente, sur les expériences de déception, etc.

Mais d'autre part, Husserl représentait toute une provocation pour Heidegger. En tant qu'élève du célèbre mathématicien Weierstrass, Husserl était, en effet, parti de la philosophie de l'arithmétique. C'est la critique que Frege avait faite de sa philosophie de l'arithmétique qui l'avait amené à

devenir un logicien et un critique du « psychologisme ». Lorsqu'il a développé son énorme programme de recherche qu'il associait à l'idée de phénoménologie, la seule base systématique qu'il a pu se donner, il l'a trouvée en se rattachant au néo-kantisme. C'est sur cette voie qu'il a tenté de légitimer le critère d'évidence phénoménologique de l'intuition des essences.

L'évidence apodictique de la conscience de soi, comprise comme la structure fondamentale du sujet transcendantal, devait fonctionner comme évidence légitimante. C'est ce souci qui l'a amené à saluer dans mon propre maître de Marbourg, Paul Natorp, un véritable camarade de combat, à tout le moins un précurseur.

Si Heidegger a pu lui opposer ici une résistance, sans retomber dans le réalisme naïf ou métaphysique, il le doit pour une large part au secours que Dilthey lui a apporté. C'est de lui qu'il s'est inspiré quand il a voulu dépasser la surcharge néo-kantienne qui portait atteinte au *pathos* phénoménologique chez Husserl. Tout en se servant d'instruments phénoménologiques, il s'est alors mis à tirer au clair le phénomène de l'histoire et de l'historicité de nos concepts et de nos formes de pensée.

Si les deux concepts d'historicité et de facticité sont caractéristiques du jeune Heidegger, il est clair qu'au nom de Dilthey, qui était pour Heidegger le véritable représentant de la pensée historique, il faut aussitôt ajouter celui de Kierkegaard. C'est à lui que remonte le terme de facticité tout comme l'usage emphatique du concept d'« existence ». Kierkegaard l'avait, en effet, mis en valeur pour s'opposer à la médiation infinie de la pensée spéculative, donc à Hegel. Telle était donc la situation herméneutique dans laquelle Heidegger a entrepris son chemin. Déçu par l'étroitesse scolastique de la théologie de l'époque, mais aussi par la fadeur formaliste du néo-kantisme de son temps, inspiré par le génie descriptif de Husserl, s'ouvrant à toute la problématique de l'historicité et à ce que l'on commençait à appeler la « philosophie de la vie », il a trouvé un autre maître qui était plus grand encore. C'est ce maître qu'allait devenir pour lui Aristote.

Cela peut paraître absurde. C'est que Heidegger avait, après tout, été formé dans la théologie de son temps. Au début, c'est même à la Faculté de théologie qu'il donnait ses cours de philosophie. Certes, il y avait fait la connaissance d'un Aristote qui était interprété à travers saint Thomas et les penseurs systématiques de la Contre-Réforme, comme Suarez. C'était un Aristote qui avait aussi été déformé, comme il faut bien le reconnaître, par le compromis assez mou que la dogmatique catholique du XIX^e siècle avait fini par conclure avec le néo-kantisme. Un penseur de la puissance pénétrante de Heidegger ne pouvait pas se sentir à l'aise dans un tel méli-mélo d'idées. En tant que fils de son temps, il était bien conscient du caractère problématique de

la christianité à l'ère de la science et n'était pas satisfait de l'état conceptuel dans lequel se trouvait la théologie. Il se trouvait donc confronté à une question de vie ou de mort, celle qui consistait à apprendre à concilier l'existence chrétienne avec la voie moderne qui conduit à la science et l'*Aufklärung*. C'était de toute évidence la motivation la plus profonde qu'il y avait en lui. Comment pouvait-il espérer quelque secours d'Aristote, celui-là même qui était invoqué comme l'autorité de dernière instance dans la doctrine officielle de l'Église catholique?

L'accès à Aristote qu'avait trouvé Heidegger était effectivement original et inhabituel. Il y accédait, pour ainsi dire, « par en bas », c'est-à-dire en partant de la vie factuelle. Ses premiers cours ne s'intéressaient donc pas à la *Métaphysique* ou à la *Physique* d'Aristote, mais à sa *Rhétorique*. Ce qui l'intéresse dans ces cours, c'est l'un des aspects essentiels de toute rhétorique authentique, que Platon avait été le premier à développer dans son *Phèdre*, à savoir cette idée que l'on doit connaître son auditeur si l'on veut pouvoir le convaincre. La rhétorique d'Aristote servait donc, pour Heidegger, d'introduction à l'anthropologie philosophique. Heidegger s'était surtout intéressé à la doctrine des « passions », que l'on trouve au Livre II de la *Rhétorique* d'Aristote, c'est-à-dire aux *pathè*, donc aux dispositions et aux résistances que l'auditeur peut ressentir face à l'orateur. En s'inspirant de ce modèle de pensée qu'était Aristote, mais en partant aussi de ses propres expériences de vie, Heidegger a ainsi pu faire ressortir la signification de la « *Befindlichkeit* »¹¹⁷. C'était sa propre expression, très évocatrice, mais c'était en même temps du bon allemand. La mise en évidence de la signification du « sentiment de la situation » fut d'ailleurs l'un des moments importants dans son dépassement de l'étroitesse de la philosophie de la conscience.

Le second accès à Aristote que Heidegger a trouvé ne passait pas non plus directement par les questions ultimes de la philosophie première, mais concernait l'éthique. On comprend tout de suite pourquoi. L'insistance et l'énergie que mettait Aristote à dissocier la question du « bien humain » de toutes les grandes questions métaphysico-mathématiques ou cosmologiques correspondaient tout à fait au sentiment profond qui était celui de Heidegger, compte tenu de son contexte et de sa situation herméneutique. L'attention que le Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* accordait à ce que nous appellerions la

¹¹⁷ [Note du trad. Terme que Martineau traduit par « affection », Vezin par « disponibilité », et que Boehm et de Waelhens rendaient par « sentiment de la situation ». Le terme dérive surtout de la formule « *sich befinden* », « se trouver (dans telle ou telle situation) ». C'est donc la traduction de Boehm et de de Waelhens que l'on retiendra, dont il ne faudrait pas oublier qu'elle était d'une grande lisibilité].

« raison pratique », qu'une analyse détaillée distinguait de la raison théorique, allait devenir pour lui un instrument privilégié pour cerner la compréhension de l'être. Si Kierkegaard avait exprimé une vérité universelle en critiquant la « compréhension à distance », critique qui visait la proclamation du message chrétien dans l'église chrétienne de son temps et de son pays, c'était certainement aussi une vérité universelle que de rappeler que les décisions morales et politiques que l'homme a à prendre dans les situations concrètes de sa vie, n'engagent pas non plus une « compréhension à distance », puisqu'il ne s'agit pas ici d'appliquer des règles et des normes qui permettraient de subsumer la situation concrète sous un universel. C'est, de toute évidence, l'une des données les plus fondamentales de l'agir humain que de reconnaître que la capacité de jugement et d'orientation d'un individu dans une situation de vie n'est pas la simple application d'un savoir, mais qu'elle est aussi déterminée par ce qu'il est lui-même et ce qu'il est devenu.

C'est ce qu'Aristote appelait l'*ethos*, la constitution d'être qui est justement constituée par celui qui doit toujours à nouveau se décider dans la pratique de la vie. Ce qu'Aristote appelle la vertu de la *phronesis*, qui est une rationalité et une capacité de réflexion, ce n'est pas simplement une aptitude intellectuelle, mais une attitude morale qui procure de la direction et de la lumière. Cela n'a pas pu ne pas toucher le jeune Heidegger, qui avait été inspiré par la critique de l'idéalisme de Kierkegaard. Aristote fut dès lors l'un des pièces maîtresses de son enseignement universitaire. Ce fut aussi ma première introduction à ce que c'était que d'apprendre à l'école de Heidegger. Nous étions un jour en train d'interpréter le Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Malgré toute sa précision [philologique], surtout quand il était question d'interpréter Aristote, l'accès de Heidegger aux choses restait tout de même dominé par les impulsions de son propre questionnement, ce qui l'entraînait trop souvent à proposer des lectures actualisantes assez violentes, même si elles restaient fort impressionnantes. J'assistais donc un jour à son séminaire, où il était question de la distinction entre la *technè* et la *phronesis*, donc entre l'aptitude et l'habileté du savoir technique, d'une part, et la rationalité morale de la *phronesis*, d'autre part. C'est une distinction qu'il illustrait en discutant cette phrase d'Aristote qui dit que, à la différence du savoir technique, il ne peut pas y avoir d'oubli dans le cas de la *phronesis*, c'est-à-dire qu'on ne peut pas la perdre [*Eth. Nic.* 1140 b 29]. Après avoir distingué ces deux notions de *technè* et de *phronesis*, il a conclu la séance en demandant, de façon provocante : « qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire qu'il n'y ait pas d'oubli dans le cas de la *phronesis*? Messieurs, il s'agit là du phénomène de la conscience morale (*Gewissen*) » Il est bien évident qu'il s'agit là de l'appropriation d'une pensée qui vient d'un espace conceptuel bien

différent et qui se fait à partir de la modernité chrétienne et post-chrétienne. À ce titre, ce n'est assurément pas un modèle pour l'interprétation d'Aristote, mais c'est bel et bien un modèle pour la confrontation consciente et réfléchie avec la tradition de la philosophie. De toute manière, il nous restait plusieurs choses à apprendre d'Aristote. Nous avons surtout à méditer cette idée selon laquelle ce qu'on appelle la conduite honnête de la vie repose sur une intelligence que la vie a d'elle-même, qui éclaire et qui dirige notre comportement, donc sur la rationalité du *logos* et de la communauté partagée où s'articule une compréhension de la vie.

Bien entendu, tant que l'on reste dans le champ de la rhétorique et de la philosophie pratique, on est encore très loin des problèmes qui agitaient et qui inquiétaient autant le jeune théologien, alors que sa pensée était encore en recherche. Mais dans les deux cas, il était très clair que la conceptualité d'Aristote jaillissait directement de l'expérience pensante de la vie et que ses concepts sauvegardaient la force d'élocution des termes que l'on emploie effectivement dans le langage. Il était donc facile de reconnaître en Aristote un modèle de l'effort de Heidegger qui aspirait, au nom de la plus grande fidélité phénoménologique, à porter au concept les expériences de la vie factuelle. Heidegger a effectivement reconnu que sa mission phénoménologique était de prendre au sérieux le mot d'ordre « Aux choses elles-mêmes! », donc d'étudier les phénomènes tels qu'ils s'articulent dans la compréhension que la vie humaine a d'elle-même. La grandeur et le caractère révolutionnaire de sa pensée résidaient justement dans sa capacité à montrer que la conceptualité qui s'était développée au sein de la philosophie scolaire, pendant deux millénaires, plongeait ses racines dans l'expérience concrète de la vie. Il en avait lui-même une conscience méthodique très sûre et c'est à cette façon de procéder qu'il a lui-même donné le nom, et dès ses premières leçons, de « destruction » (*Destruktion*).

Dans ce concept, on ne trouve cependant aucune trace de ce qu'on appelle communément une « destruction » (*Zerstörung*¹¹⁸). Il ne signifie rien d'autre que le déblaiement de ce qui doit être déblayé pour que les concepts redeviennent parlants. Si la tâche d'une destruction s'impose à l'esprit phénoménologique de Heidegger, c'est surtout en raison du fardeau conceptuel que représentent la formation et la transformation latines du

¹¹⁸ [Note du trad. *Zerstörung* est l'équivalent allemand du terme français de destruction. *A priori*, son sens n'est que « destructeur », comme c'est, bien sûr, aussi le cas de son équivalent français. Mais Gadamer cherche ici à montrer que le néologisme de *Destruktion* qu'utilise Heidegger n'a pas d'abord, voire pas du tout un sens destructeur, négatif ou anéantissant]

langage conceptuel des Grecs et qui continue de peser sur les langues modernes. Il y a là tout un jargon, dans lequel j'ai moi-même été formé, et qui nous amène à reprendre toute une conceptualité héritée, à apprendre à jouer avec des « catégories » et des « modalités », à classer les positions philosophiques dans des rubriques comme celles du « réalisme », de l'« idéalisme », du « naturalisme » (ou comme on voudra bien les appeler). Pour un penseur comme Heidegger qui voulait apprendre à justifier rationnellement ses propres décisions religieuses, et qui s'était dès lors tourné vers la philosophie parce qu'il était animé par une impulsion aussi forte, c'est-à-dire par la recherche d'une clarté vitale, il fut tout à fait décisif de pouvoir retrouver chez les Grecs une pensée qui avait formé ses concepts en partant des expériences factuelles de la vie. De tels concepts n'étaient pas des petites figures codées que l'on peut déplacer dans un sens ou dans l'autre sur un petit échiquier d'ivoire. Même s'ils sont souvent téméraires, les néologismes et les innovations conceptuelles de Heidegger s'élèvent toujours à partir de la vie significative du langage parlé, en sorte que ces formations conceptuelles, les mieux réussies en tout cas, restent immédiatement évocatrices. C'est l'une des ironies de l'histoire qu'il y ait néanmoins eu quelque chose de tel qu'une scolastique heideggérienne, purement mimétique, qui se contente de déplacer dans un sens ou dans l'autre les formations conceptuelles - à la fois naturelles et artificielles - de Heidegger, comme s'il s'agissait d'une terminologie bien arrêtée. Ce n'est pas ce que Heidegger entendait quand il parlait d'une philosophie phénoménologique! C'était même le contraire de ce qui l'avait amené à retourner aux Grecs. Il a tout simplement cherché à lire ce qui s'y trouvait, en suivant le mouvement de la pensée et la vie de la langue grecque.

La définition bien connue de l'homme comme d'un *animal rationale*, le *zoon logon echon*, peut ici servir d'exemple. La tradition nous a habitués à ne penser ici qu'à la raison et à la distinction de la nature humaine, qui résiderait dans l'utilisation de la raison. Or il ne fait aucun doute que cette définition se trouve dans un contexte où *logon echon* veut dire « avoir le langage ». C'est que l'homme outrepassa de manière décisive les formes de communication que la nature a par ailleurs conférées à plusieurs animaux. La nature lui a, en effet, donné le *logos*, et cela ne peut vouloir dire ici que le langage. Ne pas l'oublier si l'on veut pénétrer dans la problématique de la philosophie de l'être de la métaphysique, telle fut la leçon que Heidegger a tirée de son rapport phénoménologique au langage. Si Heidegger a pu s'approcher des problèmes de l'ontologie, donc de la doctrine de l'être, c'est parce qu'il est parti non pas de la logique et de la rationalité de la pensée logique, mais du langage et du sens qui est partagé et communiqué par les mots. Aristote a d'ailleurs vu la distinction du langage humain dans le fait qu'il met tout dans une certaine

distance, en sorte que les choses ne nous sont présentes que dans cette distance. Il est certain que cette distinction du langage vaut aussi universellement. Le privilège des Grecs et de la langue grecque a été d'ouvrir la voie qui conduit jusqu'au concept, voie qu'ils ont effectivement empruntée. Platon, mais surtout Aristote ont ainsi pu distinguer la philosophie et la science de la rhétorique et de la pragmatique du discours usuel. Mais ils ont toujours maintenu ouvert le chemin qui reconduit du concept au mot comme celui qui conduit du mot au concept. Il faut donc aussi prendre Aristote au mot, car les choses se présentent alors comme elles se donnent elles-même de manière originaire. C'est pourquoi Aristote allait devenir un partenaire et un maître aussi fort pour Heidegger. Même s'il n'y avait aucune place pour Aristote dans le cadre systématique du néo-kantisme, Heidegger a réussi à convaincre Husserl qu'Aristote (qui se passait encore du sujet transcendantal...) avait été un véritable phénoménologue.

Toute une série d'arguments venaient d'ailleurs le confirmer. Malgré toutes les classifications qu'il a inaugurées, Aristote a toujours conservé un regard libre sur les choses elles-mêmes. On reconnaît aujourd'hui de plus en plus à quel point il a exploré des contrées inconnues avec toute l'ampleur de ses champs de recherche et d'enseignement. Un point de départ authentiquement phénoménologique était bel et bien donné avec Aristote. Il n'y avait pas de système, ni de contrainte systématique. Une petite anecdote peut illustrer à quel point Heidegger a été inspiré par là. On raconte que la future carrière de penseur de Heidegger a été découverte dès l'époque où il fréquentait le lycée de Constance. Un jour, il a été surpris en train de lire quelque chose sous sa table de travail pendant un cours qui n'était pas très intéressant. Or le roman à quatre sous qu'il était en train de lire était nul autre que la *Critique de la raison pure* de Kant! C'était tout un bâton de maréchal qu'il avait là dans son havresac, comme n'en a sans doute eu aucun autre collégien durant notre siècle. Mais, de toute évidence, il avait un maître très compréhensif et qui l'a beaucoup encouragé. Il ne l'a pas puni, mais il lui a donné quelque chose à lire, peut-être comme antidote contre Kant : le livre de Franz Brentano *Sur les multiples significations de l'être chez Aristote*. Les quatre significations de l'être que distingue Aristote dans ses études conceptuelles y sont analysées avec précision, mais le résultat en est qu'Aristote ne les aurait pas lui-même vraiment rassemblées ou qu'il n'y aurait pas, en tout cas, de concept universel de l'être qui exprime tout ce qu'elles ont en commun. Plus tard, cette doctrine d'Aristote allait conduire, dans la philosophie scolastique, à l'élaboration d'une importante conception théologique. On s'inspirait du concept d'analogie qu'avait employé Aristote pour parler d'une *analogia entis*. Elle permettait au théologien de faire droit à

la distinction ontologique qu'il y a entre l'être du créateur et celui de la créature. Même si l'être n'est pas un genre suprême, il serait tout de même sensé de dire que l'être peut apparaître de différentes manières, comme « être-tel » (ce que le langage scolaire appelait la doctrine des modalités : possibilité, réalité, nécessité), comme « essence » (celui que désigne la doctrine de la substance et des catégories) ou comme « être-vrai ». Il est manifeste que toutes ces détermination de l'être ont quelque chose en commun. Il ne s'agit pas simplement de termes équivoques, mais il ne s'agit pas non plus de spécifications d'un genre. Heidegger avait l'habitude de dire, et je l'ai entendu à quelques reprises de sa bouche : « ouais, la célèbre analogie! ». Par là, il voulait sans doute rendre hommage au *pathos* phénoménologique d'Aristote qui ne cherchait pas encore à unifier ce qui ne voulait pas l'être. Mais il y avait aussi là une provocation pour le penseur en Heidegger qui cherchait à développer une conceptualité adéquate pour ses propres interrogations religieuses. On sait que c'est comme un chantier ouvert que se présente la *Métaphysique* d'Aristote au lecteur sans préjugé. Or cela devait justement inciter Heidegger à poser à nouveau la question de l'être, en tenant compte du fait que le *Dasein* qui est conscient de sa finitude et de son historicité s'ouvre à la question de l'être dans l'horizon du temps.

L'aspect de la doctrine aristotélicienne de l'être qui correspondait le plus à cet intérêt dominant de Heidegger se trouvait assurément dans la détermination avec laquelle Aristote cherchait à porter au concept l'étant compris à partir de sa mobilité. Il y parvenait à l'aide du concept d'« *energeia* ». Il s'agit d'un concept fondamental pour la possibilité même de la physique aristotélicienne, c'est-à-dire pour une ontologie de l'étant qui se définit par sa mobilité. Le grand mérite de Heidegger était ici d'avoir reconnu que les concepts fondamentaux de la métaphysique d'Aristote, et même celui de *logos*, étaient déterminées par cette idée de mobilité et que l'être lui-même était compris comme « être-produit », c'est-à-dire à partir de l'arrière-fond, impensé des Grecs, mais éprouvé par eux, de la *poiesis* [« faire »] et du *producere*. Même dans les sections déterminantes de sa *Métaphysique*, Aristote fait de l'étant compris à partir de sa mobilité le fil conducteur de sa question sur l'être comme tel. C'est donc surtout l'idée de la *physis*, celle de l'autodéploiement de l'étant qui l'amène à s'épanouir et à mûrir, qui a attiré Heidegger, mais qui l'a aussi contraint à prendre ses distances. Nous possédons une version plus tardive et remaniée des interprétations de la *Physique* aristotélicienne que Heidegger avait présentées à quelques reprises dans ses cours, où la conception heideggérienne du mouvement de pensée

d'Aristote apparaît très clairement¹¹⁹ : l'être se trouve manifestement compris comme présence, et le divin lui-même comme ce qui est présent au suprême degré. C'est ce que Heidegger a voulu exprimer quand il a formé le concept critique de l'étant-subsistant (*Vorhandenheit*). Mais il est, d'autre part, aussi très clair que l'orientation d'Aristote sur la *physis* ouvrait au dernier Heidegger des possibilités conceptuelles qui lui permettaient d'éliminer totalement les notions de subjectivité et de conscience de la thématique de l'ontologie. Si l'on veut comprendre la doctrine aristotélicienne de l'être, son rapport au « *logos* » et à l'« énoncé » est certainement déterminant, mais non les notions de conscience ou de conscience de soi qui sont directrices dans la doctrine hégélienne de l'esprit absolu compris comme *noësis noëseôs* [pensée de la pensée]. Heidegger a pu en trouver une confirmation, mais d'une manière différente des hégéliens, dans la distinction de l'*on hôs alèthes* [l'être comme vrai] comme de l'être authentique (Θ , 10), confirmation qui consistait à réunir la *kinësis* et le *logos* : l'être qui est « là ».

Mais comment Heidegger s'en tirait-il donc avec Platon, dont l'orientation pythagoricienne, axée sur le nombre et les chiffres, ne permettait pas, semble-t-il, de penser la mobilité comme de l'être? Cela peut surprendre, mais Heidegger ne s'est ici jamais réclamé d'un autre aspect de la pensée platonicienne, celui que l'on trouve dans la conception de l'âme comme de ce qui se meut soi-même et qui relève pourtant étroitement de la vision pythagoricienne d'un ordre numérique de l'être. Cette doctrine aurait peut-être pu l'amener à une prise de distance critique, quand il a voulu mettre en valeur l'historicité de la pensée humaine pour le renouvellement de la question de l'être. Il est à noter que la réception heideggérienne de Platon se soit plutôt, et toujours à nouveau, subordonnée à l'interrogation métaphysique d'Aristote et qu'elle n'ait jamais parlé de la *psychè*.

Interrogeons les quelques témoignages où se trouve documenté un retour de Heidegger à Platon. Dans le cours récemment publié de 1921-1922, une petite section se trouve consacrée à Platon. Heidegger y célèbre la force d'expression du style de Platon¹²⁰, son mode de discours et de pensée, ajoutant que ce que les propositions de Platon portent au langage oscille d'une manière encore indéterminée entre la force d'expression et la signification visée. Platon se trouverait en quelque sorte encore en route vers le concept. Il m'apparaît révélateur que Platon ne soit vu que dans cette perspective, donc

¹¹⁹ [Cf. « Sur l'essence et le concept de la *physis*. *Physique* B, I » (1939), dans *Questions II*, 1968, 165-276].

¹²⁰ Cf. M. Heidegger, GA 61 (*Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Introduction à la recherche phénoménologique*), 1985, 48-51.

seulement en fonction du concept, et que le regard ne se porte pas plutôt sur ce que l'art littéraire de Platon a su préserver en fait de parole, de discours et de communication mythique, dimension qui ne peut que se perdre quand on passe au plan du concept.

Le deuxième témoignage du retour de Heidegger à Platon est son cours consacré au *Sophiste*. Le cours est devenu célèbre puisque Heidegger a emprunté l'exergue de son premier grand livre, *Être et temps*, au *Sophiste* afin d'introduire à la question de l'être : « car manifestement, vous êtes depuis longtemps familiers de ce que vous voulez dire quand vous employez le terme d'« être », mais nous, nous pensions autrefois le savoir, mais nous sommes maintenant tombés dans l'embarras »¹²¹. Le dialogue de Platon où se trouve cette phrase a manifestement été une réelle inspiration pour Heidegger. Je pense même avoir trouvé la phrase qui exprime le plus fortement cette inspiration (Heidegger m'a plus tard une fois confirmé que c'était bel et bien le cas, mais on ne devrait jamais se fier de manière inconditionnelle aux *verba magistri...*). Dans le *Sophiste*, la question de savoir ce qu'est l'être se trouve mise en confrontation avec les concepts traditionnels de ce qui est en repos et de ce qui change¹²². Il s'agit, selon toute apparence, de deux domaines qui s'excluent mutuellement. Quelque chose est ou bien en repos, ou bien en mouvement. On lit alors dans le texte : « nous semblons donc proclamer le terme d'« être » comme un troisième terme, quand nous disons du mouvement et du repos qu'ils 'sont' tous les deux. C'est que, selon sa propre essence, l'étant n'est ni en mouvement, ni en repos... Dans quel sens doit-on tourner son attention, si l'on veut dire à son propos quelque chose de sûr? » « Effectivement, dans quel sens donc? »¹²³

Il s'agit manifestement d'une question que Heidegger pose aussi lui-même. Il est certain qu'il n'a pas pu se contenter des concepts directeurs de mouvement et de repos que Platon durcit en une opposition extrême (voir à ce sujet le texte de la conférence d'Erker, p. 16¹²⁴). Mais même sous cette forme, l'essentiel reste bien clair, à savoir que la question de l'être ne peut être posée comme la question qui porterait sur ce qu'il y a de commun entre des choses aussi différentes. Mais la question elle-même, celle de savoir dans quel sens il faut alors tourner son regard, quand on dit l'« être », exprime de toute évidence l'embarras qui n'a jamais cessé de travailler les tentatives de pensée

¹²¹ *Sophiste* 244 a.

¹²² *Sophiste* 248 a ss.

¹²³ *Sophiste* 250 c. Pour ce qui suit, cf. le chapitre 16 ci-dessus (« Platon »).

¹²⁴ [M. Heidegger, « L'art et l'espace », texte allemand et trad. par J. Beaufret et F. Fédier, Saint-Gall, Erker-Verlag, 1969; repris dans *Questions IV*, 98-106].

de Heidegger, depuis son premier pressentiment très vague, qu'il pourrait ici s'agir du *temps*, qui se manifeste déjà dans son premier point de départ qui s'inspirait de l'*Épître aux Thessaloniens*. Il est vrai qu'on ne peut jamais cesser de dire l'être. L'universalité qui se trouve dans le concept de l'être se trouve toujours impliquée dans l'utilisation du terme d'« être ». C'est en cela que le *Sophiste* représentait une véritable provocation pour Heidegger. On notera toutefois qu'il ne s'est pas inspiré ici de la proximité, voire de l'inséparabilité essentielle du repos et de la mobilité, qui se dessinera toujours de manière plus significative dans la suite du dialogue¹²⁵, quand il a posé sa question à propos du « temps » et du « *Dasein* dans l'homme »¹²⁶.

On me permettra peut-être d'illustrer la détermination révolutionnaire qui a amené Heidegger à relever le défi de l'interrogation platonicienne à partir d'un souvenir personnel (c'est, en effet, le privilège des personnes âgées que d'être encore les contemporains d'un présent perdu). Dans le *Sophiste*, c'est, bien sûr, un Éléate qui conduit le dialogue, donc quelqu'un qui vient de l'école de Parménide. On sait que, dans le Poème de Parménide, l'être se trouvait proclamé dans toute sa pureté, étant bien distingué du vide qui consiste à parler du rien et du néant. Dans le *Sophiste* de Platon, l'Étranger d'Élée demande alors expressément qu'on n'aille pas penser qu'il veuille commettre un parricide s'il proclame maintenant que les deux, à savoir l'être et le néant sont acceptables et même indispensables. Dans ma mémoire (et pas seulement en elle, je crois), Heidegger présentait les choses autrement. Il a dit - je pense bien que c'est ce que Heidegger avait en tête, c'est en tout cas ce que j'ai compris de son exposé, même si c'est le contraire qu'on trouve dans le texte - que le philosophe devait avoir l'audace de commettre un parricide!¹²⁷ Je suis presque sûr que Heidegger l'a dit de cette manière. Nous l'avons évidemment tout de suite compris à partir de sa relation à Husserl.- Quoi qu'il en soit, ce souvenir peut donner une idée de l'atmosphère révolutionnaire dans laquelle nous avons reçu l'enseignement et la doctrine de Heidegger et qui nous a amenés à donner au texte de Platon un sens contraire à ce qu'il disait. Cela peut montrer que nous l'écoutions avec une grande immaturité, mais peut peut-être aussi donner une idée de tout ce qui s'exprimait à travers Heidegger lui-même, quand nous pensions retrouver un Éléate parricide ou un philosophe parricide dans un texte qui dit effectivement le contraire, puisqu'il laisse

¹²⁵ *Sophiste* 252 b.

¹²⁶ [Cf. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. par A. De Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953, 282; GA 3, 219].

¹²⁷ [Cf. M. Heidegger, *Platon : Le Sophiste* (cours du semestre d'hiver 1924-25), trad. par J.-F. Courtine, Gallimard, 2001, 409 s.; GA 19, 433].

entendre que le regard du vieux Parménide portait encore beaucoup plus loin que le nôtre.

La force d'attraction qu'avait pour Heidegger la nouvelle formulation de la question de l'être posée par Platon dans le *Sophiste* s'étendait manifestement aussi, à l'époque, à toute l'histoire du platonisme, y compris au platonisme chrétien. Maître Eckhart jouait alors un rôle important pour Heidegger. À l'époque (1924), une nouvelle édition de l'*Opus tripartitum*, le chef-d'œuvre latin de Maître Eckhart, venait tout juste de paraître¹²⁸. Heidegger en était totalement fasciné, sans aucun doute parce que la dissolution du concept de substance quand il était appliqué à Dieu allait dans le sens d'une intelligence temporelle et verbale du sens de l'être. On pouvait y lire : *Esse est Deus* [l'être est Dieu]. À l'époque, Heidegger aura sans doute soupçonné un allié secret dans le mystique chrétien. L'un des premiers livres qu'il a fallu ajouter à la bibliothèque du Séminaire de philosophie de Marbourg quand Heidegger y est arrivé en 1923, était le recueil de P. Mandonnet portant sur *Les philosophes belges*. Quelle hérésie averroïste! Toujours est-il que l'intensité avec laquelle Heidegger faisait parler Platon, Aristote et leur postérité montrait à quel point il suivait un principe qui se trouve aussi formulé dans le *Sophiste*, à savoir que l'on doit toujours rendre son adversaire plus fort si l'on veut pouvoir le dépasser¹²⁹. Car c'est ce que Heidegger envisageait. Ce qu'il voulait comprendre et porter au concept, c'est quelque chose qui ne pouvait être maîtrisé à l'aide des instruments conceptuels de l'ontologie grecque et de l'expérience de l'être propre à la pensée grecque. Qu'il s'agisse alors de l'homme dans sa temporalité ou de l'homme qui se trouve en face de la promesse chrétienne, qu'il s'agisse de l'ombre du nihilisme qui s'est abattue sur l'Europe à notre siècle, ou encore de l'énigme universelle de la mort - dans tous les cas, nous nous trouvons ici exposés à d'autres aspects de la temporalité que ceux de cette seule et merveilleuse présence du présent qu'Aristote a portée au concept dans son ontologie et sa théologie.

C'est cette perspective aristotélicienne - qui est pour lui une sorte de contre-perspective - que Heidegger a aussi étendue à Platon. À cette fin, il pouvait aisément se réclamer du mathématicien qu'était Platon et reconnaître en lui le chemin qui mène à la logique et, par conséquent, la transformation qui mène au concept de vérité que Platon aurait préfiguré pour la métaphysique aristotélicienne. Quand Heidegger a fait paraître, avant la fin de la Deuxième Guerre mondiale, son étude sur le mythe de la caverne où il

¹²⁸ Cf. l'édition de Cl. Baeumker (1924).

¹²⁹ *Sophiste* 246 de.

présentait la théorie platonicienne des idées comme un pas qui conduit à l'onto-théologie d'Aristote¹³⁰, c'était un témoignage de la consolidation de sa critique de la pensée métaphysique et de sa propre perspective quand il posait la question de l'être. Son argument consistait à dire que Platon, en caractérisant l'être authentique comme celui de l'idée, inaugurerait une nouvelle détermination du concept de vérité dans la mesure où l'être de l'idée était pensé en fonction de celui qui regarde. Ce ne serait pas l'être qui se montre, qui s'ouvre et qui émerge, comme le fait la « *physis* » quand elle se déploie jusqu'à sa forme prédéterminée, faisant pousser des fleurs et des fruits. De même, dans la pensée du vieux Parménide, la pensée restait enchâssée dans l'être, dont elle était le témoignage le plus digne. Le tournant vers l'idée chez Platon signifierait une réorientation, qui éloignerait de la question de la vérité de l'être, que Heidegger recherchait alors dans les premiers commencements de la pensée grecque, et qui conduirait à la question de la justesse du regard porté sur l'être. L'*orthotès*, la justesse, se rendrait alors maître de la vérité entendue comme dé-voilement. C'est ce que Heidegger a formulé en des expressions très fortes qui faisaient de Platon le précurseur de la métaphysique aristotélicienne.

Cela est aussi téméraire que radical. Depuis au moins le néo-kantisme et son orientation sur le fait de la science, l'opposition entre Platon et Aristote avait été durcie d'une manière telle que la science moderne pouvait elle-même se comprendre comme un platonisme, jusqu'à l'extrême de l'interprétation qui veut voir dans l'idée une anticipation de la loi de la nature. Aristote avait, pour sa part, la réputation de n'être qu'un « pharmacien », comme se plaisait à le dire dédaigneusement Cohen. Heidegger a mieux compris Aristote et reconquis le niveau d'une compréhension spéculative des Grecs que l'idéalisme allemand, et plus particulièrement Hegel, avaient déjà atteint. Il n'acceptait pas l'opposition triviale entre un Aristote « réaliste » et un Platon « idéaliste », non plus que l'appropriation de Platon par l'épistémologie néo-kantienne. Ce qui le caractérisait en propre, c'est qu'il ne retournait pas aux Grecs en se situant, comme Hegel, à l'intérieur de la tradition de la métaphysique qui s'était formée avec Aristote, mais qu'il voulait plutôt s'y opposer. C'est surtout dans les appendices à son livre sur Nietzsche que Heidegger a formulé, avec une clarté magistrale, les thèses fondamentales de la métaphysique aristotélicienne : l'être désignerait toujours deux choses,

¹³⁰ M. Heidegger, « La Doctrine de Platon sur la vérité » (1942), Berne, 1947; trad. par A. Préau, dans *Questions II*, 117-163.

l'essence et l'existence¹³¹. On peut s'interroger avec Platon sur le « quoi », sur la figure et l'idée, en recherchant alors ce qui reste immuable dans le processus des générations et des évolutions, ou encore on peut s'interroger sur le fait « que » cela soit, sur le *hoti*, dans son individualité et sa facticité. On trouverait les deux dimensions dans l'intelligence de l'être chez Aristote. Dans un texte difficile et complexe, Aristote distingue, en effet, la première de la seconde *ousia*¹³². - Or Heidegger voit dans cette dualité de l'essence et de l'existence le pas qui conduit proprement à la métaphysique entendue comme onto-théologie. Le terme de « métaphysique » se met alors à dire plusieurs choses. On y entend le terme de « physique », c'est-à-dire qu'on y trouve le pas qui conduit à une architecture du monde, qui permet au divin lui-même, c'est-à-dire à l'étant qui se trouve au-dessus de tous les étants, d'apparaître justement comme un étant.

Lorsque Heidegger applique ce concept de métaphysique à Platon, ce qui est décisif pour lui, c'est que la supposition de l'idée comme de l'être-essentiel entraîne une déformation de l'unité naturelle de l'événement de l'être, entendu comme autodéploiement et autoexplicitation. Le tournant vers l'être-essentiel force alors Aristote à faire le pas supplémentaire qui conduit à la physique, donc à la chose particulière qui est en mouvement. Seul ce pas qui conduit à la chose particulière en mouvement permettrait de comprendre à quel titre la théorie des idées d'inspiration mathématique et pythagoricienne pouvait décrire l'ordre universel de l'ensemble de l'étant. Il allait évidemment de soi pour Heidegger que Platon avait lui-même sauvegardé quelque chose de l'unité parfaite du monde quand c'est à partir de l'idée qu'il contemplait l'énigme de l'ordre que l'on retrouve en tout devenir. Mais la thèse de Heidegger était que Platon, en orientant le regard sur l'idée, rendait inévitable le fait que le lieu où l'ordre idéal devait faire ses preuves était le monde de la réalité concrète, donc celui de l'étant en mouvement. J'interpréteraïs cela d'une manière différente, mais c'est un fait que Platon ne dit jamais comment il faut penser la relation entre l'idée et le particulier. Il présuppose, de toute évidence, que cela va de soi. Comment saurions-nous quelque chose de l'idée si on ne la rencontrait pas dans les figures d'ordre des phénomènes qui s'écoulent? Même dans le cas des entités mathématiques, des triangles ou des nombres, on ne se demande pas pourquoi il y a le multiple, pourquoi il y a plusieurs triangles (on pensera aux phénomènes de congruence), comme il y a plusieurs nombres ou plusieurs choses qui sont calculées. Le fait que Platon en

¹³¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, t. 2, 399 ss; trad. par P. Klossowski, *Nietzsche*, Gallimard, 1971, t. II, 367 ss.

¹³² Cf. Aristote, *Catégories*, 5, 2 a 11-16.

soit conscient, à savoir du fait que l'universel et ce en quoi il apparaît soient deux choses « séparées » rendrait donc inévitable le passage de l'idée à la physique, donc le passage de Platon à Aristote. C'est de cette manière que Heidegger voit les choses.

Je me demande s'il ne faut pas voir les choses d'une manière différente chez Platon. Je pars d'une première évidence : tout lecteur de Platon sait que Platon n'a jamais parlé du divin comme s'il s'agissait d'un étant particulier. C'est que, pour Platon, cela allait bien au delà de ce que la raison humaine est en mesure d'établir. Dans sa figure homérique, la mythologique grecque a créé un tel ciel de dieux, dont la culture grecque tire jusqu'à ce jour tout son éclat et toute sa gloire. Mais aux yeux du penseur, cela reste évidemment une œuvre humaine. Ce n'est pas là le divin vers lequel Platon propose de s'élever quand il parle du regard porté vers les idées. Le mythe du *Phèdre* (246 d ss.) le montre très clairement.

Dans ce cadre, j'aimerais donner à la notion d'idée une place un peu différente dans l'ensemble de notre pensée philosophique qui s'interroge sur l'être. Il m'apparaît significatif (comme je l'ai fait remarquer à quelques reprises dans mes travaux) que Platon n'emploie jamais le terme d'*eidōs* quand il parle de l'idée « suprême », celle du Bien, aussi obscure soit-elle par ailleurs. Pour la caractériser, il évite donc un mot qui est par ailleurs très usuel pour lui et qui va un peu dans le sens de la traduction anglaise traditionnelle du terme *eidōs* par « *form* », même si cette traduction peut induire en erreur. C'est que Platon ne fait, par ailleurs, aucune distinction entre les termes *idea* et *eidōs*. On comprend pourquoi cela n'était pas nécessaire pour lui. Ce qu'il a reconnu, c'est seulement le fait que la mathématique n'est pas une physique. C'était, pour ainsi dire, son intuition originaire, à la fois pythagoricienne et anti-pythagoricienne. Il a vu que les Pythagoriciens, avec leur merveilleuse imagination, fascinée par l'algèbre et les nombres, considéraient l'univers, la musique et l'âme elle-même suivant des proportions qui peuvent être exprimées en termes de nombres. Ils pensaient qu'il s'agissait de la vraie réalité. Le grand pas qu'a fait Platon, le pas décisif, a consisté à marquer ici une distinction : il a montré que dans le sensible tel qu'il se montre, on devait toujours retirer quelque chose par le regard et contempler en quelque sorte son être véritable. Il faut entendre ici le terme « contempler » au sens actif qu'a le terme *theōrein* chez Plotin, où l'on place quelque chose devant les yeux en y pensant¹³³. Cela ne veut pas dire qu'on l'engendre. Ce que l'on se rend ainsi présent, n'est pas moins « étant » que l'apparition dans laquelle cela se trouve.

¹³³ Cf. Plotin, *Ennéade* III, 8 : *peri theōrias*.

Il s'agit, en vérité, de ce dont les apparitions ne peuvent que s'approcher, comme si elles étaient des copies.

La mathématique permet donc de bien faire voir la légitimité et le sens de l'idée. À mes yeux, ce n'est pas un hasard si, dans sa célèbre *Septième Lettre*¹³⁴ où il parle de sa doctrine philosophique, l'exemple par excellence que Platon invoque pour illustrer une vision authentique de l'être est celui du cercle. C'est que l'on a affaire à une fausse vision si l'on confond le cercle mathématique avec la figure qui est visible au tableau ou dans le sable. C'est qu'en elle, la rondeur n'est jamais parfaite, puisqu'il y a toujours quelque chose de droit. Dans ce cas, la condition qui définit ce qu'est véritablement un cercle n'est pas remplie. L'expérience originaire que Platon a faite à partir des mathématiques est que dans ce type de savoir, on doit en quelque sorte regarder à travers la figure qui se présente pour cerner ce qui est. C'est cette expérience que Platon a été le premier à porter au concept. Il est clair que la mathématique ne peut produire que des preuves fallacieuses si elle n'a pas compris le rôle des figures géométriques¹³⁵. C'est qu'on ne voit pas que ces figures ne servent qu'à illustrer ce qui est signifié par la pensée.

J'aimerais soutenir que c'est aussi ce qui constitue l'essence véritable de l'expérience que nous faisons avec le langage : lorsque nous pensons et que nous parlons l'un avec l'autre, nous regardons aussi à travers tout ce qui est dit pour « contempler » quelque chose qui ne se trouve pas dans les mots, ni même dans les modèles ou les illustrations des soi-disant « *facts* ». S'il en est ainsi, alors on voit qu'il n'est pas facile de se libérer des simulacres d'une telle contemplation et, *a fortiori*, du caractère fallacieux des argumentations qui nous entraînent dans des contradictions. C'est l'expérience que l'on fait lorsque l'on se trouve exposé à la force suggestive des mots et, à plus forte raison encore, quand on se trouve exposé à la supériorité argumentative d'un habile rhéteur. On ne peut s'en tirer que par le dialogue, c'est-à-dire grâce au va-et-vient de la discussion et au regard que l'on porte ensemble sur ce qui est commun. C'est de cette manière que l'on apprend à parler, à écrire et que l'on apprend tous les « arts ».

C'est ici que j'aimerais intervenir et dire la chose suivante : Platon a bel et bien foulé un sol qui ne conduit pas nécessairement à la conséquence métaphysique d'Aristote. On peut peut-être l'exprimer plus clairement de la

¹³⁴ Cf. à ce sujet mon étude présentée à l'Académie de Heidelberg « Dialectique et Sophistique dans la *Septième Lettre* de Platon », trad. par M. Simon, dans HGG, *L'Art de comprendre*, t. I., Aubier, 1982, 225-253, maintenant dans les GW, t. 6, 90-115.

¹³⁵ Cf. mes développements dans le travail que je viens de citer, GW 6, 96 ss; *L'Art de comprendre*, t. I, 229 ss.

manière suivante : il n'y a pas de vision juste qui existerait pour soi ou de manière isolée, comme il n'y a pas ce qui est vu pour soi de manière isolée, à savoir « l'idée ». De fait, il n'y a pas d'idée isolée¹³⁶. Définir une idée, c'est la délimiter. Or cela veut dire qu'avec son être se trouve donné tout le non-être, absolument infini, de ce qu'elle n'est pas. Platon insiste toujours pour dire que les idées forment un ensemble, un entrelacs, un entrelacement d'une surabondance inextricable (comprise comme *apeiron*). Mais cela veut aussi dire que c'est une tâche finie, qui ne peut être satisfaite qu'en partie, que de communiquer ce qui veut être dit. S'entendre avec soi-même et avec autrui, s'exprimer et partager, communiquer ce qui veut être dit, pour tout cela il faut savoir voir ensemble et décomposer ce qui veut être dit par les mots pour que l'on apprenne à vouloir dire la même chose. À chaque fois, il y a de l'unité, mais aussi du multiple.

C'est d'ailleurs le thème du dialogue qu'est le *Parménide*. On y trouve une élaboration expresse de l'aporie de l'Un et du multiple, mais elle se trouvait déjà à l'arrière-fond des écrits de Platon depuis le début. On la trouve même dans les dialogues de la toute première période, ceux qui recherchent une définition, mais dont la fin est aporétique, et qui s'interrogent notamment sur le Bien comme s'il s'agissait de quelque chose d'unique. Il s'agit d'un thème constamment présent dans la dialectique platonicienne. Même si nous n'avions pas l'*Hippias* (301 a ss.) et les allusions du *Phédon* (101 ss.), on pourrait comprendre à partir de là la signification exemplaire du nombre. C'est qu'il apparaît comme un modèle structural du *logos*. Cela confère un poids important à la tradition indirecte au sujet de la doctrine des idées-nombres, qui remonte essentiellement à Aristote. L'École de Tübingen a montré, avec de bonnes raisons, qu'aucun argument historique ne s'opposait au fait que Platon ait reconnu depuis le début le rapport étroit qu'il y a entre l'idée et le nombre. On me permettra de renvoyer à mes propres développements sur la question, notamment dans l'étude sur « La dialectique non-écrite de Platon » qui a d'abord été publiée dans le collectif intitulé « Idée et nombre » dans le cadre des publications de l'Académie des sciences de Heidelberg¹³⁷.

En présupposant la correspondance qui y a été mise en relief entre l'*arithmos* et le *logos*, je pense aujourd'hui pouvoir faire un pas de plus, qui va d'ailleurs précisément dans le sens de Heidegger et de ce qui l'a amené à s'interroger sur le commencement, où il y aurait encore eu une expérience originaire de l'*aletheia* comme d'un dévoilement et d'un abri. À la fin de

¹³⁶ Cf. le *Parménide*, 142 b 3 ss.

¹³⁷ « La dialectique non-écrite de Platon », dans *L'Art de comprendre*, t. I, 253-278; maintenant dans les GW 6, 129-153.

son parcours, il s'est rendu compte qu'il ne pouvait pas trouver quelque chose de tel même chez les premiers grands penseurs ioniens. Or il me semble qu'il aurait pu trouver davantage chez Platon, surtout dans le *Sophiste*. Il suffit, en effet, de tirer la conséquence qui ressort de l'analyse du non-être que l'on trouve dans le *Sophiste*. Il y est montré que ce « non-être » (*mè on*) possède un *eidos* bien à lui, c'est-à-dire l'*eidos* du « pas cela », de l'*heteron* [être-autre]. Il est aussi constitutif de la pensée que peut l'être sa contrepartie positive, à savoir l'identité du « cela », un peu comme les voyelles peuvent être constitutives du langage. Cela permet de comprendre pourquoi le dialogue avec Théétète devait échouer quand se posait la question de la possibilité du *pseudos*, de l'erreur, de la fausseté de la pensée ou du discours. La nouvelle découverte est la suivante : le « non-être » est toujours présent quand quelque chose « n'est pas ceci, mais cela ». Ce pas qui est fait par delà Parménide permet aussi de faire un pas important dans l'intelligence du *logos*.

Seulement, la tâche réelle du *Sophiste* était de définir le sophiste et de le distinguer du vrai dialecticien, c'est-à-dire du philosophe. Ce fut d'ailleurs la tâche que Platon a donnée à toute sa vie après la tragédie de Socrate. Or le *Sophiste* n'a aucunement contribué à cette distinction en faisant ressortir le sens positif du *mè on* compris comme « pas cela ». Au niveau des seules distinctions conceptuelles, la question du rapport entre le philosophe et le sophiste ne trouve aucune solution dans tout le dialogue. C'est que, pour cela, il faut porter son regard sur cet homme qui prétend tout savoir, sur le « sophiste ». Son « savoir » n'est pas de l'ordre de l'opinion fautive. Son erreur ne consiste pas à confondre ceci avec cela. Ce n'est pas dans ce sens que son discours peut être dit faux. Son savoir est, au contraire, très juste. Seulement, il donne l'impression d'être un savoir, alors qu'il s'agit d'un savoir apparent. C'est donc un savoir qui se réduit à rien ou à du non-être. Cela ne veut pas seulement dire que ce qui est visé ou dit n'est « pas cela ». Cela veut plutôt dire qu'il ne dit rien. C'est ici que réapparaît dans toute sa radicalité l'indicibilité, l'impensabilité du « non-être » des Éléates. Il ne s'agit pas d'un « quelque chose » à propos duquel on pourrait dire quelque chose. Mais son « être » n'est pas pour autant celui du « néant », un peu comme l'être n'est pas un étant, tout en « étant » de l'« être ».

La distinction du sophiste et du philosophe apparaît donc comme une radicalisation de la distinction du vrai et du faux, où chacun reconnaîtra l'essence de la connaissance réelle. Mais cette radicalisation entraîne une radicalisation de la notion même de l'« *aletheia* ». Il est sûr et certain que l'essence du dialecticien consiste à distinguer le vrai du faux. Le dialogue de Platon montre d'ailleurs justement à quel point l'identité et la différence sont entrelacées de manière indissoluble en toute distinction. En portant son regard

sur quelque chose qui est à chaque fois ceci et pas autre chose, toutes les autres perspectives se trouvent nécessairement reléguées dans l'ombre. Dans cette mesure, on peut dire qu'en toute distinction qui établit un « pas cela », il y a à la fois un recouvrement et un découvrement. Assurément, cette « équivocité » n'est pas pensée comme telle, mais elle se produit en toute distinction comme telle. Or le pas décisif consiste ici à reconnaître qu'il ne suffit pas de distinguer le vrai du faux discours si l'on veut distinguer le philosophe du sophiste. Quand on distingue le dialecticien du sophiste, on ne dit pas de quelque chose qu'il s'agit du vrai purement et simplement, sans être autre chose. L'« *aletheia* » se présente plutôt dans toute l'équivocité qui est celle du découvrement et du recouvrement et à travers laquelle nous faisons l'expérience de l'être et de l'apparence. Il est vrai que Platon n'articule jamais cette expérience de manière expressément conceptuelle, ni dans le *Sophiste*, ni dans le *Parménide*, ni dans la *Septième Lettre*. Mais l'expérience qui s'y trouve partout dépeinte correspond, il me semble, au plan de son « exercice » même, à la recherche heideggerienne d'une pensée de l'*aletheia* elle-même.

C'est aussi par là que Platon va plus loin que le vieux Parménide. Le renouvellement de la question parméniennne chez Platon ne consiste donc pas seulement à dépasser Parménide en se concentrant sur le *logos* et l'être de l'étant, comme le suppose Heidegger. Elle fait aussi un pas qui prend du recul, en remontant à l'« être », qui n'« est » rien, qui n'est rien d'étant, mais qui n'en permet pas moins de distinguer le philosophe du sophiste.

L'exercice de cette distinction pénètre de part en part le dialogue platonicien et socratique. Cela est si vrai que la question que nous avons à nous poser n'est pas celle-ci : comment faire pour trouver ce qui est un de cette manière tout en étant aussi multiple? Comment le trouvons-nous donc? La réponse de Platon est que cela n'est possible que par le dialogue de la pensée et, en lui, par la soi-disant méthode de la *dihairesis*, c'est-à-dire de la *divisio*.

En voici un exemple. Pensons à l'entretien de Socrate avec son disciple Phèdre au sujet de l'essence de l'amour, de l'*erôs*. Après que Phèdre lui ait lu, avec un enthousiasme total, un discours éblouissant du célèbre orateur Lysias, Socrate essaye de lui faire comprendre que c'est une logique « commerciale » de pacotille qui amène Lysias à dépeindre Éros comme un simple délire amoureux¹³⁸. Dans une telle logique, la merveille de l'amour peut bel et bien apparaître comme une surexcitation pathologique, comme une extase illogique ou irrationnelle. Mais n'y a-t-il pas d'autres formes d'extase? L'amour est incontestablement une forme d'extase. Mais il ne s'ensuit pas pour autant que

¹³⁸ Phèdre 242 ss.

toute extase soit un délire illogique ou irrationnel. C'est qu'il y a peut-être aussi une extase qui nous donne des ailes et qui nous fait voir l'ensemble du monde sous un jour nouveau. Et de fait, c'est ce qui se produit toujours quand le regard de l'amoureux, dans l'enchantement de l'amour, voit resplendir l'ensemble de l'être dans une nouvelle et éclairante lumière. En fin de compte, il n'y a donc pas seulement le mauvais délire, il y en a aussi un qui est bon. C'est ainsi que la méthode de la *dihairesis* s'exerce.

Y a-t-il donc d'abord un « *collegium logicum* »? On est surtout en présence d'une illustration très sensible de ce qu'est la direction des âmes chez Platon ou Socrate. C'est qu'il s'agit ici de faire comprendre au jeune homme qu'il ne sait encore rien de l'*erôs* véritable. Si dans le discours de Lysias, un prétendant un peu sordide met en garde contre le délire apparent d'*erôs*, c'est dans l'intention évidente de séduire le garçon. Or il ne peut faire impression que tant et aussi longtemps que celui-ci n'a encore aucune idée de l'*erôs* véritable. Après son entretien avec Socrate, Phèdre ne sera plus le même. - Que se passe-t-il donc? Pour le dire d'un mot : il s'agit d'un cas d'*anamnesis*. Ce que les jeux conceptuels des premiers discours du *Phèdre* ont produit, ce n'était pas de la pensée, ni une remémoration. Or ce qui ressort de l'entretien de Socrate, c'est une *anamnesis* qui réussit. La révocation mythique qui suit le premier discours ludique de Socrate dans le *Phèdre* est donc comme une révélation. Socrate se découvre littéralement la tête, qu'il avait gardée voilée lors du premier discours, qui était ludique et erroné¹³⁹. L'*anamnesis* qui va suivre en est une qui va réussir. On a aussi affaire à une *anamnesis* qui réussit lorsque le *Sophiste* de Platon, au terme d'un entretien infiniment sophistiqué et raffiné, propose une très longue, une ridiculement longue définition des caractères du sophiste, rendant sensible par là tout ce que le philosophe n'est pas, mais aussi, par le fait même, ce qu'il est¹⁴⁰.

L'*anamnesis* n'est rien d'autre. La remémoration s'accomplit toujours de cette manière. On se rend alors compte de quelque chose : « oui, voilà ce que c'est ». Lorsque Platon introduit la doctrine de l'anamnèse dans son œuvre littéraire, il le fait en mettant en scène un entretien entre Socrate et un garçon où celui-ci apprend que le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés. Le novice comprend souvent cette mise en scène du *Ménon*¹⁴¹ comme si elle voulait dire que le garçon pouvait atteindre une telle connaissance sans l'aide de Socrate puisqu'il s'agirait d'une simple « réminiscence ». C'est une erreur. C'est que Socrate agit ici aussi comme un

¹³⁹ *Phèdre* 237 a et 243 a.

¹⁴⁰ *Sophiste* 264 d ss.

¹⁴¹ *Ménon* 82 b-85 b.

maître. Il fait voir au garçon les erreurs graves qu'il commet en tentant de répondre et il l'amène sur le droit chemin. C'est donc un dialogue qui permet au garçon de reconnaître à la fin : « oui, voilà ce que c'est ». C'est qu'il le voit lui-même. Il finit par reconnaître avec une pleine évidence que la somme des deux côtés les quadruplait et que la division des côtés ne livrait pas non plus le carré approprié. C'est donc le carré de l'hypoténuse qui lui permet de comprendre l'irrationalité de la racine de deux ($\sqrt{2}$), comme on le dirait en termes mathématiques.

Le modèle platonicien peut, je pense, nous livrer une leçon précieuse. Il nous montre, en effet, comment nous pouvons parvenir à une pensée autonome et articulée qui maintient l'héritage de la métaphysique dans la mesure où il est fécond, c'est-à-dire qui ne néglige rien de ce qui nous permet de comprendre quelque chose. Mais cela veut aussi dire que nous ne pouvons pas reprendre purement et simplement le chemin qui conduit vers la métaphysique au sens aristotélicien du passage de la physique à une ontologie « méta-physique ». Il est sans doute vrai que le retour de Heidegger aux Grecs a mis à découvert, de façon contraignante, l'unité interne qui gouverne la conception du monde et de la science des Grecs et des modernes. Cela lui a permis de retracer le chemin qui conduit des premiers penseurs grecs jusqu'à la physique d'Aristote, à partir de laquelle on peut aussi comprendre le chemin qui conduit à faire de la philosophie une science totalisante, débouchant finalement sur la science moderne, laquelle finit par mettre en question la prétention totalisante et le sens même du questionnement philosophique lui-même. Mais Platon est-il correctement perçu si l'on ne voit en lui que le précurseur de la métaphysique? Le méchant Socrate l'aurait-il corrompu à ce point?

Plutôt que de l'appeler une métaphysique, il vaudrait peut-être mieux, si l'on tient absolument à ces termes, qualifier la dialectique platonicienne de « méta-mathématique ». C'est, en effet, d'abord la pensée mathématique qui permet de faire ressortir des expériences d'ordre, qui, de concert avec toutes les autres expériences de l'homme et de l'être, constituent l'ensemble de l'expérience du monde où nous avons à nous retrouver. Mais cela ne veut pas dire que nous pouvons tout calculer. Cela ne veut pas dire non plus que nous devrions renoncer à la logique de notre science moderne là où un tel calcul est possible. C'est en un sens différent et incomparable que la science moderne est une science puisqu'elle repose sur ses propres assises, celles d'une expérience qui fait l'objet de projections et de constructions. La physique et la métaphysique téléologiques, contre lesquelles la science moderne a eu à se définir, ne peuvent plus être invoquées pour s'y opposer. C'est que nous avons tous appris - et pour une large part grâce à la question que Heidegger a

renouvelée au sujet de ce qui constitue l'essence véritable de la métaphysique - qu'une unité plus profonde dominait l'expérience occidentale du monde depuis ses tout premiers commencements, en sorte que la préhistoire de la civilisation technologique, moderne et européenne, ne doit pas être recherchée dans les ressources ensevelies de l'*Aufklärung* grecque, notamment auprès de ce grand inconnu qu'est Démocrite¹⁴², et par là dans une élimination de toute métaphysique, mais, au contraire, que cette civilisation se préparait déjà dans ces commencements de la pensée métaphysique.

Se rendant bien compte que la réponse platonicienne et aristotélicienne à la question socratique finissait par déboucher sur l'impasse de notre *Aufklärung* mondiale, Heidegger a entrepris de remonter derrière elle et de s'interroger à propos d'un commencement qui se retirait toujours de plus en plus. Mais que pouvons-nous faire, pour notre part, sinon remonter jusqu'à un point qui nous permette de comprendre quelque chose (*wo uns etwas aufgeht*)? C'est ce que fait chacun d'entre nous quand il se rend compte qu'il n'est pas sur le bon chemin. On retourne alors au commencement, où l'on sait encore que l'on est sur le bon chemin. Il peut alors arriver que l'on trouve le bon chemin plutôt que le mauvais. Les choses ne sont évidemment pas aussi simples quand il s'agit de la situation du monde en général : on ne peut pas dire que nous avons pris un mauvais chemin et que nous en connaîtrions un bon que nous aurions dû emprunter. Nous connaissons cependant de très grandes cultures qui n'ont pas pris le chemin des Grecs, celui de la démonstration mathématique, de la logique, c'est-à-dire le chemin qui conduit à la philosophie, à la métaphysique et à la science moderne. Ce sont des cultures qui ne font pas, comme nous, de distinction entre la philosophie et la religion, entre la poésie et la science. On osera donc poser la question : avons-nous peut-être oublié ou négligé quelque chose sur cette voie? Avons-nous négligé quelque chose dans notre propre pensée? Ce chemin qui part de la mathématique grecque et de la logique et qui conduit à la science moderne en passant par la métaphysique, chemin qui allait devenir notre destin, ne confronte-t-il pas la pensée à des tâches nouvelles? Ne devrions-nous pas méditer davantage la part de l'immémorial, du non-maîtrisable et de l'incalculable qui a toujours accompagné nos chemins de pensée? Ne devrions-nous pas apprendre à remonter un peu plus en arrière par notre pensée? Cela ne veut pas nécessairement dire qu'il faille remonter au premier commencement ou se diriger vers un tout autre commencement. Peut-on se contenter de voir en Platon une simple étape conduisant à la métaphysique?

¹⁴² Cf. à ce sujet mon étude sur « La théorie ancienne des atomes » (1935), maintenant dans les GW 6, 263-279 et le texte ci-dessus intitulé « Du commencement de la pensée ».

Ne devrait-on pas plutôt voir en lui un témoin privilégié de l'unité indéniable du savoir et d'une tradition de sagesse religieuse et poétique? Si cette dernière lecture devait s'avérer juste, il se pourrait que nous ayons encore des choses à apprendre de Platon. Même si nous voyons et reconnaissons que Platon lui-même se trouvait déjà sur le chemin qui conduit au concept, à la logique et à la science, chemin que l'histoire du monde a pris avec nous, on devrait aussi le suivre en reconnaissant qu'il n'attendait pas tout de ce seul chemin. Cela n'implique aucun renoncement à notre volonté de savoir. Il s'agit plutôt de prendre conscience du fait que ce chemin ne conduit pas à tout et qu'il reste une tâche pour la pensée que nous ne pouvons pas nous permettre d'esquiver. Si nous sommes tous conscients des limites de ce chemin, en lui-même illimité, de la science et de la recherche, c'est parce que nous sommes tous transportés par la Beauté et par le Divin que nous pressentons.

18. L'unité du chemin de Martin Heidegger (1986)¹⁴³

Ce que j'ai à faire pour souligner le dixième anniversaire de la mort de Martin Heidegger me paraît clairement indiqué par les circonstances. Le choix de mon sujet n'a donc rien d'aléatoire. C'est que la question de l'unité du chemin de pensée de Martin Heidegger est celle que nous devons nous poser encore une fois, et d'autant plus, si nous voulons introduire les plus jeunes à l'œuvre de Heidegger, que nos possibilités de compréhension se sont accrues de manière gigantesque depuis la parution de la nouvelle édition de ses Œuvres. On peut reprocher plusieurs choses à cette édition, et je suis le dernier - étant après tout moi-même un philologue de l'Antiquité classique - à ignorer la quantité d'erreurs que l'on peut trouver dans une telle édition. Mais ce fut, après tout, la décision, que j'estime très sage, de Martin Heidegger que de rendre rapidement accessibles à la génération actuelle ses contributions à la philosophie et plus particulièrement ses leçons. Ici, j'aimerais dire que si cette édition est aussi mauvaise que l'édition de Hegel faite immédiatement après sa mort par les « Amis de l'immortalisé », alors elle est excellente. C'est que la notoriété mondiale de Hegel n'est pas venue de sa « Phénoménologie » ou de sa « Logique », mais bien de la publication de ses leçons. La même chose pourrait peut-être se produire avec Heidegger. Nous devons en tout cas être conscients du fait qu'il y a là pour nous une véritable tâche. Au cours des dernières décennies, nous avons traversé une singulière période de latence ou de sursis, dans l'ombre de laquelle le penseur Martin Heidegger n'a pas été le seul à se retrouver. Il en a été de même avec un poète comme Rainer Maria Rilke, qui est peut-être mieux connu aujourd'hui dans le monde entier qu'il ne l'est en Allemagne. Il n'en a pas été autrement avec le poète Friedrich Hölderlin, qui a toujours pu compter sur une grande fidélité dans sa patrie souabe, mais qui remplissait avec une tout autre intensité les esprits de la jeunesse allemande il y a trente, quarante, cinquante, soixante ans que ce n'est le cas aujourd'hui. La lumière de l'espace public qui découvre tout a aussi ses effets recouvrants.

Dans le cadre du singulier mouvement de sobriété générale - ou comment devrais-je l'appeler? - qui consiste à s'abandonner totalement à l'esprit de la technologie, qui caractérise notre présent et notre passé récent, c'est effectivement tout un défi que de se pencher à nouveau sur le chemin de pensée de Martin Heidegger. C'est un défi qui se pose à chacun d'entre nous

¹⁴³ [Note du trad. Texte prononcé à l'occasion du 10^e anniversaire de la mort de Heidegger, le 25 mai 1986, lors d'un colloque de la Société Martin Heidegger tenu à Messkirch].

et ce seront surtout les plus jeunes qui auront à le relever et à faire en sorte que son œuvre demeure quelque chose de vivant. Je pense toutefois que la situation actuelle est nouvelle. Un penseur comme Heidegger trouvera toujours un nouvel écho dans la conscience générale qui change sans cesse. Il va de soi que la publication de quelque chose d'inédit ou d'inconnu y contribue plus particulièrement. Je songe surtout ici à deux circonstances particulières. Il y a d'abord l'édition du tome 61 des Œuvres complètes par Walter Bröcker et Käte Oltmanns-Bröcker. Je suis très reconnaissant envers Hermann Heidegger et les autres responsables d'avoir aussi rapidement résolu la question laissée ouverte par Martin Heidegger, à savoir si l'on allait ou non publier les leçons de sa période pré-marbourgeoise. Il faut avoir eu le courage de reconnaître qu'un grand homme peut souvent sous-estimer son propre rayonnement, mais aussi la richesse pleine de promesse de ses propres commencements. Ce tome 61 est pour moi une première rencontre avec ce texte et m'impose une tâche dont je suis loin d'être venu à bout. Le texte forme un premier pont entre le Heidegger encore en devenir et son œuvre. Heidegger lui-même aurait sans doute pensé que ce texte ne faisait pas encore partie de son œuvre. S'il ne l'a pas fait, c'est manifestement parce qu'il croyait que ce n'est qu'à Marbourg qu'il aurait trouvé la direction définitive de son chemin de pensée. Mais pour nous, cette première leçon est l'un des chemins les plus importants ouvrant l'accès à l'expérience de pensée de Heidegger. Je dois avouer que je me sentais tout petit quand j'ai lu pour la première fois, l'an dernier, ce cours d'un penseur de seulement trente-quatre ans, mais aussi quand j'ai voulu par la suite en méditer la portée. Je peux même imaginer que Heidegger lui-même aurait trouvé plusieurs choses nouvelles dans cet écrit de jeunesse, si seulement il avait pu les lire avec les yeux avec lesquels on lit des choses que l'on n'a pas écrites soi-même. C'est l'un des grands mystères de la vie humaine que de toujours avoir à choisir et à devoir laisser tomber des choses quand on doit choisir. C'est qu'on ne peut pas emprunter tous les chemins qui s'offrent si l'on veut avancer. Heidegger a aussi dû choisir quand il s'est avancé.

La seconde circonstance tient, bien sûr, au fait que cette grande édition rend aussi accessibles les leçons postérieures à la période de Marbourg, auxquelles je n'ai pas moi-même assisté. Elles font apparaître beaucoup plus clairement le chemin qui mène à son œuvre tardive que ce n'était le cas jusqu'à maintenant.

Je dirai peut-être quelques mots au sujet de mon propre accès soi-disant herméneutique. C'est que je suis sans doute le plus vieux de ses élèves qui puisse aujourd'hui livrer son témoignage à propos de Heidegger. Cela implique une obligation dans la mesure où, depuis ma propre expérience

personnelle, je suis à même de parler de choses que chacun voudrait savoir. Je suis peut-être associé plus étroitement que d'autres à la situation intellectuelle au sein de laquelle Heidegger est entré en philosophie parce que j'ai le bonheur, ou le malheur, d'être un peu plus âgé.

Quelle était cette situation? Très jeune, je venais de faire mon doctorat à l'école de Marbourg, auprès de Natorp, quand j'ai fait la rencontre décisive de Martin Heidegger. Tout au long de mes études auprès de Paul Natorp et de Nicolai Hartmann, un sentiment de manque n'avait jamais cessé de m'accompagner, un sentiment dont les causes ultimes devaient se trouver dans ma nature et dans ma propre formation spirituelle. Ce sentiment s'est comme trouvé confirmé quand j'ai rencontré Heidegger. Tout à coup, j'ai compris : voilà ce qui m'avait manqué et ce que j'avais recherché, c'est-à-dire cette idée que la pensée philosophique ne peut pas se contenter de voir dans l'histoire et l'historicité de notre existence une simple limitation, mais qu'elle doit aussi pouvoir porter à la pensée ce moteur le plus intime de notre être. Plus tard, il m'est arrivé une autre fois d'éprouver une confirmation semblable lors d'une rencontre avec Heidegger. C'était en 1936, alors que j'enseignais à Marbourg, quand je suis allé assister à ses trois conférences sur l'œuvre d'art à Francfort après avoir été séparé de lui pendant quelque temps. C'était effectivement comme une seconde confirmation. C'est que l'une de mes plus grandes convictions, depuis que j'étais très jeune, était que l'on ne peut mesurer la valeur ou l'absence de valeur d'une pensée philosophique qu'en partant de l'essence de l'œuvre d'art.

Voilà pour un petit aperçu de l'expérience dont je dois partir si je veux décrire la situation des commencements de Heidegger. Le néo-kantisme qui dominait alors la scène intellectuelle en Allemagne se caractérisait soit par son attitude anhistorique, soit par sa réduction épistémologique de toute expérience de la réalité historique (alors que la première dominait à Marbourg, l'autre prévalait dans le néo-kantisme de Bade). Il faut comprendre le jeune Heidegger et plus particulièrement celui du cours de 1921-1922 à la lumière de cette situation. Afin d'illustrer la perspective du jeune Heidegger, j'aimerais citer l'exergue du tome 61 édité par Bröcker. Il s'agit d'une phrase tirée de *l'Initiation au christianisme* de Kierkegaard que Heidegger comptait utiliser comme exergue dans l'ouvrage qu'il projetait d'écrire : « Toute la philosophie moderne se base, d'un point de vue aussi bien éthique que chrétien, sur une étourderie (*Leichtfertigkeit*). Au lieu de leur faire peur (*abschrecken*), en les conduisant au désespoir et en les provoquant, et en les rappelant ainsi à l'ordre, elle a fait un clin d'oeil aux hommes et les a rendus fiers de douter et d'avoir pu douter. L'autre philosophie flotte, comme quelque chose d'abstrait, dans l'indétermination du métaphysique (*des*

Metaphysischen). » C'est une citation que Heidegger considérait comme déterminante pour toute son entreprise. On y reconnaît deux points d'ancrage : il y a, d'abord, le regard porté sur l'inquiétude religieuse et morale, que revendique Kierkegaard pour décrire sa propre situation et s'opposer à l'idéalisme spéculatif et à sa fondation cartésienne dans le doute universel et l'idéal méthodique de certitude; mais on voit aussi, comme si ce texte avait été écrit pour aujourd'hui, que cette « autre philosophie » flottait alors encore dans l'indétermination abstraite du métaphysique.

Si l'on s'efforce de comprendre quelles étaient les premières motivations de Heidegger à l'époque, il est clair que cette gratitude exprimée envers Kierkegaard s'inscrit de manière conséquente sur le chemin qui était alors celui de Heidegger et qu'il n'a cessé de suivre jusqu'à la fin de son chemin de pensée et de vie. À la fin de sa thèse d'habilitation, on peut lire la phrase suivante : « il s'agit de ceci : l'esprit vivant est comme tel essentiellement un esprit historique »¹⁴⁴. Cela fait l'effet d'une profession de foi hégélienne et comme une citation tirée de Dilthey.

Or, pour ce qui est de Dilthey, on peut aujourd'hui confirmer ce que je savais depuis longtemps. On se trompe, en effet, si l'on veut conclure d'une citation d'*Être et temps* que Dilthey n'aurait commencé à exercer une influence significative sur le développement de la pensée de Heidegger qu'à partir du milieu des années vingt. On commence beaucoup trop tard. L'hommage si généreux que rend Heidegger à l'œuvre de Dilthey dans *Être et temps* l'établit d'ailleurs hors de tout doute. Ce qui l'a inspiré, ce n'était pas d'abord l'importante introduction, vantée par Heidegger [SZ 399], de Georg Misch au tome V (paru en 1924) de l'édition des Oeuvres complètes de Dilthey qui s'approchait de son achèvement. Ce n'était pas non plus le moment important - et qui fit époque à sa manière - que représenta la parution (en 1923) de la correspondance entre le comte Yorck de Wartenbourg et son ami Wilhelm Dilthey (même si cette correspondance fit entrer Dilthey d'une manière particulière dans le champ de vision de Heidegger). C'est d'ailleurs un moment dont j'ai un souvenir immédiat puisque j'étais alors l'invité de Heidegger dans sa cabane, durant les semaines de l'inflation folle de l'automne 1923. Il était très clair que Heidegger découvrait alors avec une grande satisfaction intérieure - voire avec une joie maligne - la supériorité du comte Yorck par rapport au célèbre savant qu'était Dilthey. Mais pour s'en rendre compte, il fallait, bien sûr, présupposer une grande familiarité avec la production tardive de Wilhelm Dilthey. C'était manifestement le cas de

¹⁴⁴ [M. Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. par F. Gaboriau, Gallimard, 1970, 228; GA 1, 407].

Heidegger. Heidegger m'a d'ailleurs raconté à quel point il était encombrant pour lui de toujours avoir à transporter les lourds tomes des publications de l'Académie de Berlin, dans lesquels se trouvaient les derniers travaux de Dilthey, et de devoir les rapporter à la Bibliothèque de l'Université de Fribourg à chaque fois que quelqu'un les avait demandés, non pas pour les études de Dilthey, mais pour consulter autre chose dans ces tomes corpulents de l'Académie de Berlin. Cela devait être avant 1920. Or, ce que Heidegger a ressenti en lisant la correspondance en 1923, à savoir la supériorité du comte Yorck, Dilthey l'avait sans aucun doute aussi ressenti. Cela lui fait d'ailleurs honneur. Dans le tome VIII de ses Œuvres, on peut maintenant lire des notes que Dilthey a rédigées après un entretien nocturne qu'il avait eu avec le comte Yorck. C'était sans doute la dernière rencontre entre les deux amis. Dilthey y ressent de manière si forte la supériorité de son ami, le comte, qu'il se sent lui-même tout petit. Il ne s'agissait évidemment pas d'une supériorité au sens académique, mais au sens « existentiel » du terme. C'est que l'on était en présence d'un authentique luthérien. Le comte avait sans aucun doute confié à son ami qu'il souffrait d'une maladie mortelle. Dilthey a été profondément ému par le calme et la fermeté de caractère dont faisait preuve le comte Yorck, qui était alors au sommet de son énergie spirituelle, en voyant venir sa fin prochaine et assez prématurée. Heidegger a aussi reconnu dans le comte Yorck un authentique luthérien, sa radicalité, son attachement à ses racines et à l'espace de vie qui lui avait été alloué. Celui qui pensait d'une manière aussi radicale à partir de son propre destin historique pouvait rejeter la démente d'une nouvelle « fondation épistémologique » des sciences humaines et de la philosophie, en lui rappelant ses limites. - Cela ne change cependant rien au fait que, malgré sa faiblesse conceptuelle, l'œuvre riche et stimulante de Dilthey a pu apporter - surtout si on la compare à la volonté de système du néo-kantisme - un secours essentiel à Heidegger, comme le reconnaît d'ailleurs *Être et temps*. En partant de Dilthey, Heidegger a pu justifier ses doutes à propos de la réduction transcendantale et du Moi transcendantal dans les *Ideen* de Husserl et justifier son propre tournant phénoménologique et herméneutique. On voit alors, d'une part, en quoi Dilthey a pu être philosophiquement important pour Heidegger en tant qu'intermédiaire entre Hegel et l'école historique, mais les motivations qu'évoque Kierkegaard avec une telle radicalité et une telle intensité dans le texte qui devait servir d'exergue à son travail, révèlent, d'autre part, la distance critique que Heidegger cherchait à prendre aussi bien par rapport à Hegel que par rapport à Dilthey et Husserl.

Le premier cours de Heidegger que je venais de suivre à Fribourg avait été annoncé, de façon hautement significative, sous le titre d'« Ontologie »,

mais son sous-titre annonçait une « Herméneutique de la facticité ». En quoi consistait au juste cette herméneutique de la facticité? L'exergue de Kierkegaard que je viens d'évoquer permet d'en pressentir quelque chose. Il est clair que cela allait encore plus loin que ce que Heidegger avait lui-même compris comme étant la mission de la phénoménologie et des modèles qu'il avait trouvés en Husserl et en Aristote. Cela ne veut pas dire que l'influence de Husserl, le fondateur de la phénoménologie, ou celle d'Aristote - mais d'un Aristote bien différent de celui que Heidegger avait connu lorsqu'il faisait ses études en théologie catholique - n'étaient pas pour lui de la plus haute importance. Des deux, Heidegger a beaucoup appris, mais il ne s'est évidemment pas contenté de recevoir quelque chose, il cherchait aussi, dans les deux cas, à remplir sa mission la plus propre. Lorsque la rencontre avec l'autre permet de se trouver soi-même, c'est alors que l'on affine à de véritables influences et qui méritent que l'on s'en soucie. C'est sans aucun doute ce qui est arrivé à Heidegger quand les analyses du temps chez Husserl, mais aussi sa nouvelle rencontre avec Aristote l'ont conduit sur son propre chemin de pensée.

Une « herméneutique de la facticité » : le terme de facticité est immédiatement intelligible pour celui qui a une oreille pour la langue allemande, et celui qui n'a pas d'oreille pour les mots ne peut pas non plus comprendre les concepts vers lesquels ils tendent. Il ne fait aucun doute que le terme de « facticité » a été formé dans les querelles au sujet de la foi pascal¹⁴⁵. C'est ainsi que le terme de « facticité » se retrouve, par exemple, chez Rothe et les autres théologiens de la génération hégélienne et posthégélienne. Lorsque Heidegger emploie le terme, il le fait bien évidemment à partir d'une tout autre impression, que le concept de vie et le caractère dernier de la vie avaient donnée au terme de facticité. La facticité désigne alors le fait quand il est considéré comme un fait dernier, derrière lequel on ne peut pas remonter. Dilthey avait déjà caractérisé la vie (cf. déjà le tome 19 de la nouvelle édition de ses Œuvres) comme un fait derrière lequel on ne peut pas remonter. Il en allait assurément de même chez des auteurs comme Bergson, Nietzsche et Natorp.

Mais que signifie donc le nouveau programme d'une « herméneutique de la facticité »? Il est clair que l'interprétation (*Auslegung*), qui est après tout le travail propre de l'herméneutique, ne porte pas ici sur quelque chose qui se trouverait ainsi transformé en objet. L'herméneutique de la facticité est donc à entendre au sens d'un *genetivus subjectivus*. C'est la facticité elle-même qui se

¹⁴⁵ [Note du trad. Les querelles portaient sur la question de savoir si la résurrection du Christ avait effectivement (*faktisch*) eu lieu ou non].

porte à l'interprétation. La facticité qui s'interprète elle-même ne s'applique pas à elle-même des concepts interprétatifs. Elle est elle-même une espèce de parler conceptuel qui veut saisir son origine et, par là, sa propre respiration vitale quand elle se trouve traduite dans la forme d'un énoncé théorique. Dans notre leçon, on trouve la phrase suivante : « vie = *Dasein*, être dans et par la vie ». Lorsque l'on médite cette phrase, on retrouve toute l'unité du chemin de pensée de Heidegger. On retrouve effectivement des choses étonnantes dans ce texte de jeunesse. On peut y lire que la vie est un souci, qu'elle se dirige, en vertu de sa propre mobilité, vers le monde, obéissant alors à sa propre structure déclinante (le terme de « déclin » ou de « déchéance » [*Verfall*] n'apparaît pas encore de façon terminologique; il y est plutôt question de *Ruinanz*, de « ruinance »), et qu'elle se barricade alors contre elle-même. Tout cela ressemble beaucoup à l'analytique transcendantale du *Dasein* d'*Être et temps*. La vie est penchant, inclination, suppression de la distance, dont elle a le souci, se barricadant ainsi contre elle-même pour ne pas avoir à se rencontrer elle-même. Dans la facticité du souci, de la suppression de la distance, voire dans la « nébulosité » de la vie, se pose la tâche de s'aviser de l'exercice même de la pensée, à savoir du « *Dasein* ».

Je rappelle ces formules bien connues d'*Être et temps*, mais que l'on retrouve ici, dès 1921, afin de relancer une question qui a reçu une solution bénie et presque dogmatique grâce au livre méritoire de William Richardson et à sa distinction entre un Heidegger I et un Heidegger II. Qui est Heidegger avant le tournant et qui est-il après le tournant? Dans les termes de Heidegger, la meilleure façon de l'expliquer est peut-être de partir de son interprétation de la « différence ontologique ». Je me rappelle d'une scène qui s'est produite à Marbourg en 1924. Avec mon ami Gerhard Krüger, j'accompagnais Heidegger après son cours quand il rentrait chez lui. Comme c'était encore sa première année à Marbourg, le chemin nous faisait traverser la partie de la ville qui se trouve au sud jusqu'à la *Schwanallee* (il ne s'agissait donc pas de son logement ultérieur). Nous avons demandé à Heidegger ce qu'il en était, au juste, de la « différence ontologique ». Nous n'avions pas encore bien compris comment on en venait à faire cette différence. Heidegger nous a alors répondu, c'était en 1924 : « Mais ce n'est pas *nous* qui faisons cette différence. Ce n'est pas du tout de cela qu'il est question. La différence est plutôt ce en quoi nous entrons ».

En dialogue, le « tournant » était donc présent en 1924. Je suis convaincu qu'il était aussi présent dans la première expression de Heidegger qu'il m'ait été donné d'entendre. Un jeune étudiant qui était revenu de Fribourg à Marbourg nous avait raconté, plein d'enthousiasme, qu'un jeune professeur aurait dit dans sa salle de cours : « ça monde ». Cela aussi, c'était le

tournant avant le tournant. Dans cet énoncé n'apparaît aucun moi, aucun sujet, ni aucune conscience. Ce qui s'y trouve exprimé, c'est plutôt une structure fondamentale que nous éprouvons, et de manière telle que le monde y lève, comme lorsque l'on parle du grain qui lève. Il faut donc se demander si l'inclination à la déchéance qui caractérise le souci que la vie a d'elle-même n'est pas déjà, en tant qu'expérience fondamentale de la facticité, quelque chose comme un détournement de soi-même. Heidegger dit, en tout cas, dès cette époque, que la vie factuelle, en tant qu'elle vit dans le monde, n'accomplit pas elle-même ce mouvement. Ce n'est qu'à partir de la levée du monde que l'éveil au monde, l'événement appropriant du « là » peut être rencontré. Mais, pour le dire dans les termes du cours de 1921 (GA 61, 154), il opère de manière « reluisante » (*reluzent*), c'est-à-dire à rebours de « la chute qui le menace sans cesse ». « Il s'agit d'un accroissement de la chute dans la mesure où il se produit, au sein d'elle-même, à contre-courant de sa propre tendance contraire ».

Ces indications permettent de mieux comprendre pourquoi Heidegger a plus tard dit que « l'être n'apparaît comme différence ontologique que pour la pensée représentante ». C'est ainsi que s'exprimait Heidegger dans les années trente. Ce ne sont assurément pas des formules que nous devrions répéter, mais nous devrions savoir ce qui est visé par là : lorsque nous posons la question de l'être et qu'il s'agit de la compréhension de l'être, nous devons d'abord penser l'« être » en le distinguant de l'« étant ». On ne peut circonscrire la question de l'être qu'en faisant une telle distinction. Ce n'est que plus tard que Heidegger a osé se démarquer résolument de ce qu'il appelait le « langage de la métaphysique », pour parler de « l'événement appropriant » de l'« être » écrit à l'ancienne (*Seyn*), disant de lui qu'il n'était pas l'être de l'étant. Lorsque j'ai eu à parler du dernier Heidegger, j'ai toujours insisté pour dire que le tournant avait été pour Heidegger une continuation (*Weitergehen*). Je pense pouvoir m'appuyer ici sur le sens du terme *Kehre* dans le patois alémanique. Lors de l'ascension d'un sommet, c'est, en effet, le chemin lui-même qui se retourne (*kehrt sich*). Je ne sais pas dans quelle mesure cette signification du terme *Kehre* était vraiment prédominante pour Heidegger. Mais cela n'importe peut-être pas tellement ici. Est-ce que l'on trouve vraiment des chemins praticables dans notre propre pensée? Heidegger aurait sans doute été le dernier à prétendre que ses chemins conduisaient toujours à une destination. Or, dans les esquisses que l'on trouve dans ses « *Beiträge* [Apports] à la philosophie », que j'ai pu lire entre-temps grâce à l'amitié de Hermann Heidegger, on découvre que Heidegger a lui-même associé diverses analogies structurelles à la notion de *Kehre*, même celle du cercle herméneutique et toutes les formes de circularité. Il me semble

donc que ma tendance fondamentale était juste : on continue d'avancer même quand on se retourne et que l'on est dans un cercle, ou que l'on se meut dans un cercle, où l'on revient toujours sur soi-même. Cette tendance au « retour » (« *zurück* ») est vraisemblablement le véritable schéma qui a amené Heidegger à parler de « tournant ».

Mais en quoi consiste la pensée représentante? La pensée peut-elle jamais être autre chose qu'un placer devant soi (*vor uns stellen*)? Peut-on considérer d'une autre manière le *deloûn* [montrer] dont parle Aristote dans le célèbre passage de la *Politique* pour décrire l'activité du langage? N'aménage-t-il pas une présence, qui est soudainement là, actuelle et prête à être saisie? Y aurait-il donc une autre espèce de pensée? Certainement pas, je pense, en un sens aussi radical. Mais il peut y avoir une autre façon de penser que celle dans laquelle *quelque chose* se trouve pensé et conçu comme présent. Il m'apparaît nécessaire de bien voir qu'à cette capacité originairement humaine de la pensée et du langage à rendre présent se trouve associée une façon de penser bien déterminée, celle qui consiste à penser l'étant comme étant. C'est bel et bien de cette manière que Heidegger a compris le commencement grec. Il a bien vu qu'il y avait là un « pro-duire » (*Her-stellen*). Je ne l'ai compris que plus tard. Je me souviens que je me suis un jour objecté à Heidegger sur cette question. En tant que philologue, je n'avais pas tout à fait tort dans l'espace limité qui était le mien (c'est d'ailleurs toujours de cette manière que l'on pense). J'objectais que la *poiesis* [faire] n'avait acquis un profil particulier que dans une situation bien déterminée de la pensée grecque, à savoir dans le cadre de l'opposition entre la *physis* et la *technè*. Heidegger m'a alors répondu : « oui, mais qu'en est-il de la *Poiesis* écrite avec majuscule? » Ses cours plus tardifs et ses *Beiträge* me permettent de mieux comprendre ce qu'il voulait dire, à savoir que ce sont bel et bien des expériences de la production qui se sont consolidées dans les termes conceptuels dans lesquels la pensée s'est, pour ainsi dire, cristallisée. En témoignent, par exemple, les notions de *logos* comme d'un « prendre ensemble » et d'un « assembler », ou d'*hypokeimenon* comme ce sur quoi on peut déposer quelque chose. Ces concepts fondamentaux ont ensuite reçu leur forme la plus extrême dans le *logos apophantikos*, dans l'énoncé et la logique, fondant toute une attitude de la pensée face au monde, qui allait devenir le destin historique de l'Occident¹⁴⁶.

¹⁴⁶ J. Taminioux a proposé une excellente analyse de la *poiesis* dans une conférence qu'il a prononcée à Oxford en avril 1986 [cf. J. Taminioux, « Poiesis et praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale », dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1988, 107-125].

Ce n'est pas trop dire que d'affirmer que se trouve bel et bien préfiguré ici le chemin destinal de la civilisation occidentale. À mes yeux, c'est effectivement ce par quoi Heidegger se distinguait dans la grande lignée des penseurs qui ont marqué et jalonné le destin de la pensée humaine en Occident : il a bien reconnu ces tout premiers commencements, mais sans chercher, à la manière des néo-kantiens, à concilier tout de suite ces commencements grecs avec Kant et la philosophie transcendantale (à l'instar de Natorp qui avait fait de Platon un kantien avant Kant) ou, comme Hegel, en pensant trouver dans la présence à soi absolue du *Noûs* l'achèvement de l'esprit historique. Il a vu que l'Occident avait acquis sa préfiguration grâce aux pas décisifs accomplis dans la philosophie classique de Platon et d'Aristote, qui a même contraint le message du christianisme à suivre la ligne d'une logique scolastique. C'est le langage de la logique conceptuelle qui a fait l'Occident. Aujourd'hui, alors que le monde commence à se rapprocher d'une unité globale, nous voyons, si jamais cela nous est permis, comment d'autres horizons de l'expérience de l'être et de son interprétation, comment d'autres horizons de la pensée s'associent aux nôtres. Dans son dialogue avec un Japonais¹⁴⁷, Heidegger a lui-même fait quelques observations à ce sujet. Ici, on devrait être bien conscient de ce que sont des tout premiers chemins. Lorsque le jeune Heidegger était à la recherche de son chemin, cherchant à penser l'être en partant de la vie « en et à travers elle-même », il a tenté une quantité de chemins. Il a considéré très attentivement le néo-platonisme, car cela allait de soi. Il a donné des cours sur Augustin et des cours sur Plotin ont au moins été annoncés. J'ai moi-même vu avec quel enthousiasme il avait accueilli la publication de l'*Opus tripartitum* de Maître Eckhart en 1923. C'est ainsi que la ligne du platonisme traverse les premiers chemins de Heidegger, jusqu'au moment où il a choisi son propre chemin, ou, plus exactement, jusqu'au moment où son propre chemin l'a détourné de ces autres chemins. Son œuvre ultérieure montre que sur ce chemin, on trouve Leibniz et Kant, et que plus tard Schelling et, enfin, Nietzsche ont joué un rôle décisif. Peu à peu, la pensée de Hegel avait aussi commencé à sortir de l'ombre du néo-kantisme, dans lequel le jeune Heidegger avait été formé, et à s'imposer comme une contrepartie de taille à ses propres chemins nouveaux. La figure de Hegel s'est ainsi dressée devant lui et lui fut sans cesse présente sous la forme d'une intense provocation qui l'obligeait à prendre ses distances. Sur tous les chemins du jeune Heidegger, se trouve manifestement la question de l'essence

¹⁴⁷ [Cf. M. Heidegger, « D'un entretien de la parole. Entre un Japonais et un questionnant », trad. par F. Fédier dans *Acheminement vers la parole*, 1976, Gallimard-Tel, 1981, 85-140; *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, 83-155].

du divin. Mais depuis le début, l'essence (*Wesen*) ne désigne pas l'*essentia* au sens scolastique du terme, mais au sens que Heidegger a rendu plus vivant à notre conscience, c'est-à-dire l'essence au sens de la « présence » (*Anwesen*) qui excède tout présent limité.

C'est ainsi que l'on peut circonscrire, dans ses grandes tendances, le « Heidegger I », donc le Heidegger d'avant le tournant. Il faut alors voir quelle signification Nietzsche a eue pour lui et, à la fin, quelle provocation il représentait. Il s'agissait, bien sûr, du Nietzsche qui était parvenu à ses conséquences les plus radicales, donc non pas le penseur du dionysiaque et de l'apollinien, mais le penseur du Dionysos qui renferme en lui-même Apollon, dans le mouvement de création et de destruction qui conduit à la dissolution de toute connaissance dans la « volonté de puissance ». En même temps, Heidegger a cependant été frappé par un nouvel assaut de l'être, comme il l'a lui-même appelé, qui l'a amené à accueillir Hölderlin dans sa pensée et, partant, la parole d'un autre commencement. On en aura une connaissance plus immédiate par l'étude de ses « *Beiträge* à la philosophie », quand ils paraîtront¹⁴⁸. La formule du premier et de l'autre commencement s'y retrouve comme un *leitmotiv*. Seulement, le manuscrit n'est pas, à proprement parler, l'œuvre maîtresse de Heidegger que certains attendaient. Il s'agit plutôt d'une anticipation, conçue à un moment bien précis, de l'œuvre de toute sa vie, qu'il projetait, mais qu'il n'a jamais achevée. Il s'agit de l'esquisse d'un programme gigantesque, où l'on retrouve ensemble, pour la première fois, ses premières et ses dernières pensées, des choses que nous avons lues pour la première fois dans les années 70, mais aussi des choses qui viennent de la toute première pensée de Heidegger et que nous n'avons pu lire que dans les années 80, mais qui, avec les publications de Heidegger lui-même, en viennent à former un tout unitaire. Ce manuscrit des années 1936 à 1938 est donc assez précieux, même s'il se présente encore tout à fait à l'état d'esquisse.

Qu'en est-il de ce premier et de ce second commencement? Je me souviens distinctement de la manière dont Heidegger aimait parler à Marbourg de « l'étant dans son ensemble ». Un peu comme la « différence ontologique », c'était une expression auréolée d'une présence presque mythique. Déjà dans sa manière si particulière de s'exprimer, la tournure de « l'étant dans son ensemble » interdisait d'associer quelque formulation conceptuelle précise à cette question qui portait sur l'être. Avec cette formule de « l'étant dans son ensemble », Heidegger cherchait manifestement à éviter toute pensée de la totalité, de l'absolu et d'un concept général et englobant de

¹⁴⁸ [Note du trad. Les *Beiträge*, les « Contributions », ou les « Apports » à la philosophie, ont été publiés en allemand en 1989 dans le t. 65 de la GA]

l'être. Dans la tournure de « l'étant dans son ensemble », résonnait sans doute aussi « l'être-dans », qui avait reçu une signification si particulière dans l'expression « l'être-dans-le-monde ». C'est certainement à dessein que Heidegger ne reprenait pas l'expression allemande usuelle, qui dit plutôt « être au monde » (*auf der Welt sein*). C'est qu'il voulait insister sur l'être-*dans*, c'est-à-dire le fait de s'y trouver, mais qui implique en même temps l'impossibilité de penser la totalité de l'être comme un étant. Ce que Heidegger voulait exprimer avec cette formule, c'était manifestement l'étonnement du premier commencement, tel qu'il s'était produit dans la pensée grecque. C'était l'étant dans son ensemble qui se montrait, comme une île qui apparaît dans la première lueur de l'aube sur la mer Égée, et qui n'est qu'apparition et présence.

Maintenant, ce qui apparaît, c'est la grande tâche d'un *autre* commencement. Elle se pose à une époque où le chemin de l'Occident a conduit de la justesse du dire à la certitude de soi du savoir et de la science, de la *veritas* à la *certitudo*. Le mode de pensée de la modernité qui s'est répandu à partir de là, Heidegger l'a qualifié d'« abandon » et d'« oubli de l'être » - en une sorte d'anticipation par la pensée de ce que les signaux techniques de notre époque nous confirment. Comment pourrions-nous apprendre à penser à nouveau « l'être » que nous avons oublié? Cela ne veut certainement pas dire qu'il y aurait une autre pensée qui ne consisterait plus à rendre quelque chose saisissable et charnellement présent devant nous. Mais les attentes qui sont celles de notre pensée et les intentions qui président à notre action pourraient effectivement être bien différentes de celles qui nous dominent aujourd'hui. On peut, en effet, mettre en doute que notre seule intention doive être celle qui cherche à prendre possession de l'étant dans son être, afin de le conceptualiser. Heidegger n'a jamais parlé autrement du « passage » dans lequel nous nous trouvons, où la tâche est de préparer un autre mode de pensée. Bien évidemment, pour qu'il ne s'agisse pas seulement du souvenir ou de la pensée de quelques individus et pour que cela devienne réellement un mode de pensée accessible à tous, cela ne pourra pas se produire à la faveur d'un simple « étonnement » (*Erstaunen*) au sujet de l'étant dans son ensemble, mais plutôt, comme Heidegger l'a fait valoir, à la faveur d'un « *Entsetzen* » [d'un effroi, mais aussi d'un être hors de soi]. Le terme d'*Entsetzen* tel que Heidegger l'utilise est à entendre, comme d'habitude, en un double sens. La façon de faire de Heidegger est, en effet, de rendre les mots si éloquents qu'ils en viennent aussi à exprimer leur propre contraire. Ainsi, dans les *Beiträge*, il n'emploie pas seulement le terme *Entsetzen* au sens émotif [d'un effroi ou d'un dégoût] qui nous est le plus familier, il l'utilise aussi au sens militaire, où l'on peut dire que les prisonniers d'une ville assiégée se trouvent libérés. Le

siège qui nous tient captifs est ici celui du pouvoir-faire et de la fascination qui en émane. La dé-livrance (*Ent-setzung*) de ce siège doit en même temps donner lieu à « l'effroi » (*Entsetzen*) que suscite la frénésie fatale de la technique, c'est-à-dire l'effroi à propos de cet oubli de l'être. La prise au sérieux de cette situation pourrait être le premier pas conduisant à une dé-livrance de la contrainte imposée par un pouvoir-faire déchaîné.

Ce que j'ai peut-être trouvé de plus expressif dans la pensée de Heidegger, c'est ce qu'il dit à propos de l'abîme [*Abgrund* : l'absence de fondement ou de fond]. Le terme apparaît ici et là dans les derniers écrits de Heidegger lorsqu'il s'agit de comprendre plus profondément l'essence du fondement (*Grund*), de l'abîme (*Abgrund*) et du sous-sol (*Untergrund*). L'essence de l'abîme se laisse dépeindre très simplement, il me semble. J'en appelle encore une fois à tous ceux qui veulent gérer l'héritage de Heidegger : si on peut et si on doit penser par soi-même lorsque l'on s'appuie sur une expression de Heidegger, on ne peut jamais utiliser ses termes comme s'il s'agissait de termes tels que nous les avons déjà pensés. Il en va de même à propos de l'abîme. Qu'est-ce qu'un abîme? Assurément quelque chose que l'on ne peut jamais sonder jusqu'au bout, ou, mieux encore, que l'on ne peut que sonder, mais sans pouvoir l'atteindre. Mais on trouve ici cet autre aspect : l'abîme est aussi un fond. Mais il est tel qu'il se retire toujours devant nous dans une profondeur, mais qui a certainement un fond. Si l'on prend bien conscience de ce mouvement interne de l'abîme, alors on voit se dessiner le destin bien particulier de la pensée du dernier Heidegger. Il s'est toujours à nouveau penché sur cet abîme, cherchant à parvenir jusqu'au fond. À la recherche d'un autre commencement, ou, comme il vaut mieux dire, voué à la préparation d'une pensée qui pourrait prendre un autre commencement, il a tenté de remonter derrière la métaphysique d'Aristote et derrière Platon. Dans la première pensée des présocratiques, il croyait être parvenu au fond de l'*aletheia*, à la pensée de l'*aletheia*. Dans cette tentative, ce que j'ai toujours trouvé assez peu convaincant, c'était que Platon aurait recouvert ce fond avec sa doctrine des idées, en pensant la justesse au lieu de la vérité. C'est une lecture que Heidegger a plus tard lui-même révisée. Il a reconnu que cela ne s'était pas seulement produit avec Platon, mais que c'est l'expérience originaire que les Grecs ont faite de l'être qui se comprenait de cette manière. Dans cette recherche d'un autre commencement, il a successivement fait appel à Anaximandre, Parménide et Héraclite. Mais à la fin, il a dû s'avouer que ce commencement se retirait toujours de plus en plus, un peu comme le fond se retire sans cesse quand l'on sonde un abîme. Ce fut l'expérience de Heidegger quand il est retourné au premier commencement et qu'il s'est mis à la recherche d'un autre commencement, recherche qui ne pouvait d'ailleurs être

entreprise que par un retour au premier commencement. Telle paraît être la doctrine ou, mieux, la vision qui s'ouvre ici. C'est qu'on ne peut jamais retourner à un premier commencement; il n'y a rien de tel. Un tel retour ne peut toujours être qu'un va-et-vient entre la recherche d'un autre commencement et le premier commencement lui-même. À la fin, c'est quelque chose comme l'espace-temps où s'articule, en une singulière « époque », le destin temporel de l'Occident qui se manifeste de plus en plus clairement comme un envoi de l'Être (*Seyn*), dont Heidegger nous laisse deviner quelque chose dans ses derniers écrits.

Mais je ne veux pas conclure sans insister encore une fois sur deux choses. Lorsque l'Université de Fribourg a célébré son 500^e anniversaire, Heidegger a prononcé une conférence très remarquée intitulée « Identité et différence ». Je me souviens qu'il m'avait dit la veille, quand nous nous sommes quittés : « j'ai hâte de voir ce qui va se passer demain ». Cela ne voulait évidemment pas dire - car Heidegger n'était pas un type de ce genre - qu'il croyait pouvoir obtenir un effet de masse par ses conférences ou ses discours, qui pourrait en quelque sorte ouvrir la voie à une pensée métamorphosée. Je me suis souvent demandé par la suite ce qu'il avait vraiment voulu dire par là, et beaucoup plus au cours de la lecture que lors de la première écoute de sa conférence. Le résultat auquel je pense être parvenu est que Heidegger voulait tenter dans cette conférence de penser l'essence de la technique d'une nouvelle manière. C'est qu'elle ne serait pas seulement à penser comme oubli de l'être, mais aussi comme la dernière présence de l'être. C'est ce qui me paraît ressortir du texte où Heidegger parle de la provocation réciproque de l'homme et de l'être, où il aperçoit l'*Ereignis*, mais il poursuit en disant : « ... ainsi se libérerait un chemin où l'homme pourrait peut-être éprouver de manière plus originaire l'étant, l'ensemble du monde technique moderne, la nature et l'histoire, mais avant tout leur être »¹⁴⁹. Si je peux moi-même me permettre un jeu de mots, j'aimerais dire qu'il s'agit de replacer (*zurückstellen*) le *Ge-stell* dans un espace où il sert à ouvrir un chemin qui conduit à la liberté, au lieu de le situer là où il vient bloquer ce chemin. Cela m'apparaît possible à partir de l'essence de la technique. Ce serait une transformation du mode de pensée qui ne serait pas simplement un postulat privé du professeur Martin Heidegger, mais qui résulterait de la confrontation entre la civilisation globale et son avenir. Je ne veux pas en parler plus en détail. Je me contenterai de dire ceci : depuis quelques siècles, une disproportion croissante est apparue entre notre savoir, notre pouvoir et notre

¹⁴⁹ [M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, 29; trad. par A. Préau, « Identité et différence », in *Questions I*, Gallimard, 1968, 274]

praxis, au sens de notre être-dans-le-monde le plus profond, en sorte que notre survie va dépendre de notre capacité à trouver le temps et la volonté de réduire cette disproportion et de rattacher les possibilités de notre pouvoir au destin limité de notre être. À mon avis, c'est ce que Heidegger a vu avec le regard d'un fils du village de Messkirch, qui n'avait qu'une connaissance très sélective du monde, mais qui pénétrait tout avec une telle force de pensée qu'il a pu anticiper ce que nous sommes lentement en train de découvrir, même si nous le faisons peut-être plus passivement qu'activement.

Encore un dernier mot, qui a un lien étroit avec cette Société et les tâches qui sont les nôtres. C'est que nous devrions tous réapprendre que Heidegger a formulé, dès ses premiers travaux, quelque chose d'essentiel pour toute sa pensée quand il a parlé de l'« indication formelle ». Il s'agit effectivement de quelque chose de décisif pour toute l'entreprise de cette pensée. Un héritage de la conception phénoménologique de la vision, de l'évidence et de son remplissement, vers lequel s'achemine tout le travail phénoménologique, reçoit ici une nouvelle tournure, qui va dans un sens existentiel et historique. Le terme d'« indication » signifie clairement qu'il ne s'agit pas ici d'une ambition du concept ou d'une volonté de saisir. On n'a donc pas affaire à une universalité eidétique au sens de Husserl. C'est qu'une indication se tient toujours dans la distance du montrer, ce qui veut dire, à son tour, que celui à qui on montre quelque chose doit voir par lui-même. Le problème de la concrétisation, qui se trouvait au fondement de la critique de l'idéalisme dès les années vingt, reçoit ici une nouvelle expression. Heidegger emploie pour cela un terme que je n'arrivais pas à comprendre au début¹⁵⁰. Il parlait d'une « dégustation (*Auskosten*) et d'un remplissement », expliquant cette « dégustation » en disant qu'elle « mettait en relief quelque chose ». M'inspirant de la formule plus tardive de l'abîme et du fond, j'ai d'abord tenté de remplacer le terme de « dégustation » par celui d'une « exploration qui sonde » (*Ausloten*). Mais compte tenu du niveau conceptuel qui est celui de cette leçon de 1921-22, cela n'allait pas. À l'évidence, les champs sémantiques dont se réclame Heidegger pour décrire le caractère d'approche et de remplissement de l'indication, sont, d'une part, ceux de « l'avant-goût » (*Vorgeschmack*) et de la lente dégustation, d'autre part, ceux de la « non-distinction » (*Unabgehobenheit*) et de la « mise en relief » expresse (*Heraushebung*). Suivant les deux champs sémantiques, le remplissement se trouve opposé au vide qui reste simplement formel. Or la pointe de Heidegger est que c'est justement le vide qui mène ici au concret. On reconnaît là l'attitude fondamentale de la phénoménologie, que Heidegger a enrichie de la

¹⁵⁰ Cf. GA 61, 33.

notion de « destruction » : le démontage de ce qui recouvre, de ce qui est figé et de ce qui est devenu abstrait, tel était le grand *pathos* des commencements de Heidegger, la résistance à la « ruinance » de la vie, qu'il appellerait plus tard la tendance déclinante du *Dasein*. C'est qu'il y a toujours lieu de se défendre contre la tendance à ériger quelque chose en dogme. Il faut plutôt tenter de formuler par soi-même et de porter au langage ce qui nous est montré. L'« indication formelle » indique la direction dans laquelle il faut regarder. Mais ce qui se montre, il faut apprendre à le dire et à le dire dans ses propres mots. Car ce ne sont que nos propres mots, et non pas ceux qui sont simplement répétés, qui permettent d'éveiller l'intuition de ce que l'on cherchait soi-même à dire. Le dernier Heidegger (et pas seulement le dernier!) nous impose déjà toutes sortes de formules d'une hardiesse incroyable. On peut lire, par exemple, dans le texte de 1921 : « L'expression 'formelle' indique le caractère d'approche de l'accomplissement du déploiement du remplissement originaire de ce qui est indiqué » [GA 61, 33]. Les plus jeunes lecteurs pourront ainsi se faire une idée du peu que les auditeurs des cours d'alors étaient à même de comprendre. C'est toujours ainsi que doit lutter avec le langage celui qui voit quelque chose. Mais si on pénètre plus profondément dans ce qu'il veut dire et qu'on se rend compte que ce que l'indication formelle cherche à décrire est en soi une indication formelle, alors on voit ce qui importe à Heidegger, à savoir que le remplissement de ce qui est indiqué est un exercice qui incombe à chacun d'entre nous.

Index nominum

(à venir, sur épreuves)

Indications bibliographiques

Livres de H.-G. Gadamer traduits en français

L'éthique dialectique de Platon (1931), traduit par Florence Vatan et Véronika von Schenck, Actes Sud, 1994.

Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique (1960), traduction [partielle] par Etienne Sacre et revue par Paul Ricoeur, Paris, Seuil, 1976.

Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique (1960), traduction intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996.

Le problème de la conscience historique (1957), Paris, Publications universitaires de Louvain et éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1963), réédition Seuil, 1996.

L'art de comprendre. Écrits I : Herméneutique et tradition philosophique, trad. par M. Simon, Aubier-Montaigne, 1982; *Écrits II : Herméneutique et Champ de l'expérience humaine*, textes traduits par I. Julien-Deygout, Ph. Forget, P. Fruchon, J. Grondin et J. Schouwey, Aubier, 1991.

Qui suis-je et qui es-tu? Commentaire de Cristaux de Souffle de Paul Celan (1973), traduit par Elfie Poulain, Paris, Actes Sud, 1987.

Années d'apprentissage philosophique (1977), trad. par E. Poulain, Paris, Criterion, 1992.

L'Actualité du Beau (1977), traduit par E. Poulain, Paris, Alinea, 1992.

L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien (1978), traduit par P. David et D. Saatchian, Paris, Vrin, 1994.

Langage et vérité, trad. par Jean-Claude Gens, Gallimard, 1995.

La philosophie herméneutique, trad. par Jean Grondin, PUF, 1996.

L'héritage de l'Europe (1989), trad. par Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 1996.

Philosophie de la santé, trad. par Marianne Dautrey, Toulouse, Editions Mollat, 1998.

Herméneutique et philosophie, Beauchesne, 1999.

Nietzsche l'Antipode. Le drame de Zarathoustra, trad. par C. David, Allia, Paris, 2000.

Au commencement de la philosophie. Pour une lecture des Présocratiques, trad. par P. Fruchon, Seuil, 2001.

Proposition pour la 4e de couverture

Ce livre offre une formidable introduction à la pensée de Martin Heidegger, comme il y en a peu et comme il n'y en aura plus. Témoin de la première heure, élève et ami personnel de Heidegger, grand philosophe et herméneute, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) a suivi de près le parcours de son maître à travers tous les détours de son chemin de pensée et les vicissitudes de son siècle. Présent au début de l'enseignement révolutionnaire de Heidegger à Fribourg en 1923, donc avant que la parution d'*Être et temps* en 1927 ne lui confère une notoriété mondiale, Gadamer était encore là quand son chemin s'est terminé en 1976 pour nous dire ce qui s'était passé au juste, ce que signifiait ce langage prodigieux, mais difficile, qu'avait inventé Heidegger et ce qu'il recherchait quand il mettait en question, et depuis le début de son itinéraire, tout l'héritage de la philosophie occidentale.

Plus qu'une introduction, ce livre est donc un témoignage, un mémorial, un monument, mais surtout le fait d'une rencontre exceptionnelle. C'est que de tous les élèves immédiats de Heidegger, Gadamer est certainement celui qui a développé l'œuvre la plus autonome, la plus réfléchie, quand il a fait paraître son œuvre maîtresse *Vérité et méthode*, en 1960, le premier et peut-être le seul véritable chef-d'œuvre de la philosophie allemande depuis *Être et temps*.

Jean Grondin, professeur à l'Université de Montréal, a déjà collaboré à la traduction de *Vérité et méthode* (Seuil, 1996) et traduit *La philosophie herméneutique* (PUF, 1996) de Gadamer. Il a fait paraître une *Introduction à Hans-Georg Gadamer* (Cerf, 1999), une biographie de Gadamer (*Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, 1999, en cours de traduction en anglais) et plusieurs ouvrages consacrés à l'herméneutique, la phénoménologie et la philosophie allemande.