



HAL
open science

Heidegger et la déconstruction de la métaphysique

Felipe Shimabukuro

► **To cite this version:**

Felipe Shimabukuro. Heidegger et la déconstruction de la métaphysique. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2018. Français. NNT : 2018PA01H229 . tel-02186133

HAL Id: tel-02186133

<https://theses.hal.science/tel-02186133>

Submitted on 17 Jul 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**Thèse pour l'obtention du grade de
docteur de l'université Paris 1**

**Présentée et soutenue publiquement par :
Felipe Shimabukuro**

HEIDEGGER ET LA DÉCONSTRUCTION DE LA MÉTAPHYSIQUE

**Directeur de thèse :
Renaud Barbaras, professeur à l'université Paris 1**

**Composition du jury :
Jean-Luc Nancy, professeur émérite à l'université de Strasbourg
Vladimir Safatle, professeur à l'université de São Paulo
Emmanuel Cattin, professeur à l'université Paris IV
Servanne Jollivet, chargée de recherche au CNRS**

Date de soutenance : 09/11/2018

Remerciements

« One major derivative of the capacity for love is the feeling of gratitude. » Mélanie Klein

Je voudrais tout d'abord remercier M. Barbaras d'avoir accepté de diriger le présent travail. J'exprime ici ma profonde reconnaissance et mon admiration pour son travail philosophique, pour son enseignement, et pour la manière dont il m'a accueilli et dirigé tout au long du travail de réalisation de ma thèse, en me procurant toutes les conditions nécessaires pour mener à bien ce projet.

Je remercie ma mère, mon père et mon frère pour avoir toujours soutenu et encouragé mon désir de faire de la philosophie, en faisant tout ce qui était à leur portée pour favoriser et rendre possible la réalisation de ce désir.

Parmi tous les professeurs de philosophie que j'ai eus dans mon parcours académique, je voudrais en remercier deux en particulier : M. Maraschin (1930-2009), qui m'a fait découvrir la philosophie de Nietzsche et de Heidegger, et M. Safatle, qui m'a fait découvrir la philosophie de Hegel et la psychanalyse, et dont l'enseignement a exercé une grande influence sur ma manière à moi de faire de la philosophie.

Parmi tous les amis qui ont contribué à la réalisation de ce travail, je remercie spécialement Marie Michon, Larissa Drigo, Fernanda Alt, Fernando Rosa, Jean-Philippe Damiani, Florence Peeraer, Mauro Castro, Sebastian Kock, Nilton Almeida, et Mathieu Eychenié.

Je voudrais remercier Mme. Jollivet, M. Safatle, M. Nancy et M. Cattin d'avoir accepté de participer à ma soutenance de thèse en tant que membres du jury.

Je voudrais remercier tout le personnel de l'université Paris 1, notamment de l'UFR de philosophie et de l'École Doctorale de Philosophie.

Je voudrais remercier la CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), l'un des organismes du gouvernement brésilien responsables de la gestion de la recherche scientifique au Brésil, et qui a financé ma thèse à travers une bourse d'études de quatre ans.

Je remercie enfin le hasard d'avoir promu ma rencontre avec la philosophie en 2001, événement tout à fait imprévisible et inimaginable qui a radicalement changé toute ma vie, la philosophie étant devenue depuis ma plus grande passion dans la vie. Sans les personnes auxquelles j'exprime ici mon profond sentiment de gratitude et d'admiration, mon désir de faire cette thèse n'aurait jamais pu se réaliser.

« Höher als die Wirklichkeit steht die
Möglichkeit. Das Verständnis der
Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer
als Möglichkeit. »

Martin Heidegger

AVANT-PROPOS

Le but du présent travail est de proposer une interprétation du concept de *déconstruction* (*Destruction, Abbau*) dans la pensée de Heidegger. Pour ce faire, nous nous appuyerons de manière privilégiée sur ce passage de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) : « Ces trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique : réduction, construction, déconstruction sont intrinsèquement dépendants les uns des autres et doivent être fondés en leur relation d'interdépendance. »¹ À partir d'une lecture de ce passage, nous soutenons et mettons à l'épreuve trois thèses générales :

- 1) *Jusqu'à présent, on n'a pas encore suffisamment exploré et insisté sur le fait que la déconstruction est l'un des trois éléments de la méthode phénoménologique heideggérienne, elle est donc indissociable de la réduction et de la construction.*
- 2) *Ces trois éléments de la méthode phénoménologique nous permettent de comprendre la stratégie la plus générale de la constitution de la pensée de Heidegger.*
- 3) *La déconstruction de la métaphysique est la version heideggérienne de la critique de la raison.*

La première thèse est une thèse locale : elle porte sur une notion spécifique de la philosophie de Heidegger, à savoir celle de déconstruction. Cette thèse structure tout le présent travail pour autant qu'il comporte trois parties : 1) La réduction phénoménologique de Heidegger. 2) La construction phénoménologique de Heidegger. 3) La déconstruction phénoménologique de Heidegger. Il s'agira, dans chacune de ces trois parties, d'une part de

¹ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Francfort, Klostermann, 1989, §5, p. 31. Trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 41 (légèrement modifiée).

délimiter la fonction de ces trois opérations, d'autre part de montrer pourquoi elles ne peuvent pas être dissociées les unes des autres.

La seconde thèse est à son tour une thèse globale : elle vise à fournir un principe d'intelligibilité de l'ensemble de la philosophie de Heidegger, c'est-à-dire ce qui le force à passer d'un niveau à un autre de sa philosophie, ce qui le force à articuler une question à une série d'autres questions, en l'occurrence la question de l'être aux questions de la vérité, de la pensée, du langage et de l'homme. Il y va là de montrer que la réduction, la construction et la déconstruction nous fournissent un accès privilégié à la stratégie la plus générale de constitution de la pensée de Heidegger.

La troisième thèse est, enfin, une thèse sur l'histoire de la philosophie aux XIX^e et XX^e siècles. Il s'agit en effet de proposer un schème de compréhension de cette période à partir du problème de la critique de la raison. Comme nous le verrons, ce problème est fondamental pour comprendre les déploiements du débat philosophique des deux derniers siècles d'histoire de la philosophie. En ce sens, nous tâcherons de montrer que la déconstruction de la métaphysique est la version heideggérienne de la critique de la raison.

*

On pourrait dire de manière schématique que, dans l'histoire de la réception de la philosophie de Heidegger, trois grandes traditions de lecture sont devenues hégémoniques et dominantes. La première est la tradition phénoménologico-existentialiste, qui se caractérise notamment par le privilège accordé à l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*, ainsi qu'aux thématiques proprement phénoménologiques de la philosophie heideggérienne. Les principaux représentants de cette tradition de lecture sont Sartre, Merleau-Ponty, Levinas et Patočka, qui lisent Heidegger dans une large mesure en fonction des problématiques issues de la philosophie de Husserl. La seconde est la tradition herméneutique de lecture, qui s'intéresse avant tout au cercle herméneutique de *Sein und Zeit* et à la question du sens et de la compréhension. Les lecteurs les plus représentatifs de cette tradition sont Gadamer et Ricœur, qui lisent Heidegger largement en fonction des problèmes herméneutiques aussi présents dans l'exégèse de la Bible, chez Schleiermacher et Dilthey et dans la psychanalyse. La troisième est enfin la tradition déconstructrice de lecture, qui s'intéresse surtout au §6 de *Sein und Zeit* où Heidegger formule la tâche d'une déconstruction de l'histoire de l'ontologie. Les principaux représentants de cette dernière tradition de lecture sont Derrida, Nancy et Lacoue-Labarthe, qui lisent Heidegger,

entre autres, à l'aune de certaines problématiques issues notamment de la philosophie de Nietzsche et sa critique de la métaphysique.

Les trois thèses que nous mettons en avant dans le présent travail, s'inscrivent dans cette dernière tradition de lecture. En d'autres termes, nous ne dissimulons pas que nous avons un parti pris, c'est-à-dire que nous nous proposons de faire une lecture, pour ainsi dire, déconstructrice et nietzschéenne de la philosophie de Heidegger, lecture qui le rapproche non seulement de Derrida, mais aussi de Deleuze et de Foucault. Ce qui rapproche ces quatre philosophes, c'est justement l'orientation nietzschéenne de leur pensée, Nietzsche étant la matrice commune d'un certain nombre de problèmes fondamentaux qu'ils partagent. On peut regrouper les problèmes qu'ils héritent de Nietzsche de la manière suivante : 1) Critique du platonisme. 2) Critique des catégories de sujet, de moi et de conscience. 3) Critique de la catégorie d'identité au nom d'une philosophie de la différence. 4) Critique du fondement au nom du sans-fond. Ces quatre groupes de problèmes sont en réalité des ramifications d'un problème plus général, à savoir la critique de la métaphysique ou de la raison occidentale. Voilà ce qui rapproche Heidegger non seulement de Derrida, mais aussi de Deleuze et de Foucault.

Comme on le sait, Deleuze, Foucault et Derrida sont tous les trois nietzschéens. Pour le constater il suffit de lire leurs textes et de voir que lorsqu'ils évoquent Nietzsche ici et là, c'est le plus souvent pour prendre appui sur sa pensée afin de soutenir une thèse, de corroborer une hypothèse, de lui faire un éloge, bref de justifier leurs articulations conceptuelles. À notre connaissance ils ne l'évoquent jamais pour le critiquer ou pour montrer qu'il s'est trompé par rapport à telle ou telle question. Le nietzschéisme de Deleuze, Foucault et Derrida était si patent à l'époque où ils étaient professeurs qu'il provoqua la réaction de certains étudiants qui écrivirent ainsi un recueil d'articles intitulé *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* (1991). Dans la présentation de cet ouvrage, Luc Ferry et Alain Renault expliquent qu'il s'agissait d'adopter une attitude critique vis-à-vis de Nietzsche, réaction au nietzschéisme des maîtres à penser à l'époque : « Les maîtres à penser à l'époque se nommaient Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser, Lacan [...] De la rue d'Ulm au Collège de France nous découvriions les philosophes du soupçon : Marx, Freud, Heidegger, bien sûr, mais avant tout Nietzsche. »² L'orientation nietzschéenne de la pensée de Deleuze, Foucault et Derrida s'atteste donc aussi bien par leur œuvre que par leur enseignement. Si d'un côté on peut donc dire sans crainte de se tromper que leur nietzschéisme est incontestable et sans réserve, d'un autre côté on ne saurait dire la même chose de leur rapport à Heidegger, rapport plus critique et ambigu à différents niveaux selon

² A. Comte-Sponville (org.), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991, p. 7.

l'auteur en question. Quel est alors le rapport philosophique que Derrida, Foucault et Deleuze entretiennent avec Heidegger ?

Sans doute Derrida est-il celui qui se réclame le plus explicitement de la philosophie heideggérienne. En premier lieu, à la différence de Foucault et de Deleuze, Derrida lui consacra plusieurs textes dont les plus importants sont : *Ousia et grammè* (1968), publié dans *Marges de la philosophie* (1972) ; *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987) ; *L'oreille de Heidegger*, paru dans *Politiques de l'amitié* (1994) ; et *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, texte posthume publié en 2013. En second lieu, dans un entretien publié dans *Positions* (1972) Derrida déclare : « Rien de ce que je tente n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggeriennes. »³ Cette déclaration ne nous laisse aucun doute quant au rôle décisif de Heidegger dans la pensée de Derrida, car celui-ci n'y dit pas « beaucoup de ce que je tente », « une partie de ce que je tente », mais « rien de ce que je tente », c'est-à-dire *tout* son projet philosophique n'aurait pas été possible sans Heidegger ! Cela devient plus compréhensible si l'on prend en compte le fait que le projet derridien de déconstruction naît, entre autres, d'une appropriation critique et d'une tentative de radicalisation du concept heideggérien de *Destruktion*. En d'autres termes, le débat que Derrida engage avec Heidegger tourne notamment autour de la question de la déconstruction : « Mon débat interminable avec Heidegger, dit Derrida, concerne le sens à donner à la déconstruction, l'usage de ce mot. Quel est le concept de ce mot ? Explication sans fin. »⁴

Par rapport à Deleuze et à Foucault, Derrida est pour ces deux raisons le plus explicitement heideggérien, quoiqu'en mode critique, ambivalent. En effet, aux yeux de Derrida, Heidegger reste encore prisonnier du logocentrisme de la métaphysique de la présence : « Le logocentrisme serait donc solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence. Dans la mesure où un tel logocentrisme n'est pas tout à fait absent de la pensée heideggerienne, il la retient peut-être encore dans cette époque de l'onto-théologie, dans cette philosophie de la présence, c'est-à-dire dans *la* philosophie. »⁵ Pour Derrida, c'est justement Nietzsche qui lui permet de dépasser le logocentrisme dont Heidegger n'a pas tout à fait réussi à se débarrasser : « Nietzsche, loin de rester *simplement* (avec Hegel et comme le voudrait Heidegger) *dans* la métaphysique, aurait puissamment contribué à libérer le signifiant de sa dépendance ou de sa dérivation par rapport au logos. »⁶ Ces deux passages de *La Grammatologie* (1967) nous

³ J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 2007, p. 18.

⁴ J. Derrida, in D. Janicaud, *Heidegger en France. Entretiens*, Paris, Hachette, 2001, p. 105.

⁵ J. Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 2011, p. 23.

⁶ *Ibid.*, p. 31.

montrent que Gadamer avait raison de dire que « Derrida oppose à la question du sens de l'être la différence primaire et voit en Nietzsche la figure la plus radicale par rapport à la prétention de la pensée heideggérienne qui reste métaphysiquement tempérée. Il voit Heidegger encore dans la lignée du logocentrisme [...] Nietzsche désigne ici manifestement le point critique »⁷. Voilà les traits les plus généraux de l'orientation nietzschéo-heideggérienne de la pensée de Derrida.

À la différence de Derrida, Foucault n'écrivit jamais sur Heidegger. De plus il l'évoque rarement dans ses grands ouvrages. Toutefois, dans un entretien accordé aux *Nouvelles littéraires* un peu avant sa mort en 1984, Foucault fait cette déclaration tout à fait surprenante : « Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel [...] Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c'est Nietzsche qui l'a emporté [...] Ma connaissance de Nietzsche est bien meilleure que celle que j'ai de Heidegger ; il n'en reste pas moins que ce sont les deux expériences fondamentales que j'ai faites. Il est probable que si je n'avais pas lu Heidegger, je n'aurais pas lu Nietzsche. J'avais essayé de lire Nietzsche dans les années cinquante, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien ! Tandis que Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique ! »⁸.

Quatre choses attirent notre attention dans cette déclaration. En premier lieu, Foucault n'y dit pas « Heidegger a parfois été », « Heidegger a souvent été », mais « Heidegger a *toujours* été pour moi le philosophe essentiel ». En second lieu, il n'y dit pas non plus « un philosophe essentiel », « un des philosophes essentiels », mais « *le* philosophe essentiel ». En troisième lieu, il n'y dit pas « une grande partie de mon devenir philosophique », « une partie de mon devenir philosophique », mais « *tout* mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger » ! Ce *toujours*, ce *le* et ce *tout* témoignent, en définitive, de l'importance cruciale et incontestable de Heidegger dans la pensée de Foucault. En quatrième et dernier lieu, ce qui intéressait Foucault ce n'était ni Nietzsche tout seul, ni Heidegger tout seul, mais une lecture croisée des deux philosophes, c'est-à-dire lire Nietzsche à travers Heidegger et Heidegger à travers Nietzsche.

Cette déclaration tardive nous montre expressément et sans ambiguïté que, bien que Foucault n'ait jamais écrit sur Heidegger, sa pensée possède une forte orientation nietzschéo-heideggérienne, ce qui revient à dire que Nietzsche et Heidegger sont les penseurs qui lui

⁷ H. G. Gadamer, « Destruktion und Dekonstruktion », in *Hermeneutik II*, GW 2, Tübingen, Mohr, 1993, p. 368. Trad. J. Grondin, in *La Philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, p. 149 (modifiée).

⁸ M. Foucault, *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1522.

fournissent quelques-uns des principaux instruments de sa boîte à outils⁹. Aussi Foucault dit-il : « Je n'ai jamais rien écrit sur Heidegger et je n'ai écrit sur Nietzsche qu'un tout petit article ; ce sont pourtant les deux auteurs que j'ai le plus lus. Je crois que c'est important d'avoir un petit nombre d'auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n'écrit pas. J'écrirai sur eux peut-être un jour, mais à ce moment-là ils ne seront plus pour moi des instruments de pensée. »¹⁰ Voilà, en somme, le rapport de Foucault à Heidegger et son nietzschéo-heideggérianisme.

Parmi Derrida, Foucault et Deleuze, ce dernier est certainement celui dont l'influence de Heidegger se fait le moins remarquer. D'abord, Deleuze n'a écrit qu'un petit article – paru dans *Critique et Clinique* (1993) – où figure le nom de Heidegger : *Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry*. Ensuite, bien que les références à Heidegger soient plus récurrentes dans les textes de Deleuze que de Foucault, on sait bien que les philosophes essentiels pour Deleuze sont Spinoza, Leibniz, Hume, Bergson et Nietzsche, d'où ses travaux sur l'histoire de la philosophie. Enfin, à la différence de Foucault et de Derrida, jamais Deleuze ne déclara que Heidegger était pour lui un philosophe essentiel. Néanmoins, si l'on ne s'en tient pas strictement aux références explicites de Deleuze à Heidegger, et si, en outre, on est attentif aux gestes et aux problématiques de sa philosophie, même si l'on ne peut certes pas parler d'un heideggérianisme de Deleuze, on peut tout au moins repérer cinq points décisifs de convergence :

1) Question de l'être. Dans *Différence et Répétition* (1968) et *Logique du sens* (1969), la question de l'être se fait explicitement jour dans la pensée de Deleuze. En effet, il s'agissait pour lui de soutenir la thèse de l'univocité de l'être : « Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque. »¹¹ Un an plus tard dans *Logique du sens*, il reprend la même thèse et dit : « La philosophie se confond avec l'ontologie, mais l'ontologie se confond avec l'univocité de l'être. »¹² Comme nous le rappelle Alain Badiou, se poser la question de l'être au XX^e siècle signifie s'inscrire, d'une manière ou d'une autre, que l'on le veuille ou non, dans une voie réouverte par Heidegger : « On peut dire qu'en philosophie notre temps aura été marqué, signé, par le retour de la question de l'Être. C'est pourquoi Heidegger le domine. Il a établi le diagnostic, il a explicitement fait matière de ce qui, après un siècle de Critique, après l'interlude phénoménologique, ré-ordonnait la pensée à son interrogation primordiale : qu'en

⁹ À ce sujet, voir *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, University of Minnesota Press, 2003, éd. A. Milchman et A. Rosenberg.

¹⁰ M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1522.

¹¹ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 2011, p. 52.

¹² G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 2012, p. 210.

est-il de l'être des étants ? En définitive, le siècle aura été ontologique. [...] En ce sens, Deleuze est absolument du siècle. [...] La question posée par Deleuze est la question de l'Être. »¹³ 2) Philosophie de la différence. Dans l'avant-propos de *Différence et Répétition*, Deleuze écrit la chose suivante à ce sujet : « Le sujet traité ici est manifestement dans l'air du temps. On peut en relever les signes : l'orientation de plus en plus accentuée de Heidegger vers une philosophie de la Différence ontologique... »¹⁴. 3) Critique du platonisme. À cet égard, Badiou dit à bon droit ceci : « Fait dès lors d'autant plus symptôme que Deleuze croise Heidegger au point crucial, que tous deux tirent de Nietzsche, de l'inéluctable dévaluation de Platon. »¹⁵ 4) Critique de la catégorie moderne de sujet. Là aussi, « Deleuze consonne avec Heidegger contre la "métaphysique" du sujet »¹⁶. 5) Critique du fondement. Dans *Deleuze, les mouvements aberrants* (2014), le philosophe David Lapoujade nous montre que la critique du fondement au nom du sans-fond est une critique partagée par Nietzsche, Bergson, Heidegger et Deleuze¹⁷.

Outre ces cinq points nodaux de convergence, Deleuze s'intéresse à deux thématiques heideggériennes, à savoir le pli et la devise « nous ne pensons pas encore ». Quoique Heidegger ne soit ni la seule, ni la principale référence de Deleuze à l'égard de la question du pli, dans *Le Pli. Leibniz et le baroque* (1988) il évoque Heidegger et sa notion de *Zwiefalt* à trois reprises, ce qui atteste d'une certaine affinité avec Heidegger concernant cette question¹⁸. De plus, dans son livre sur Foucault, Deleuze écrit : « C'est sur ce point que porte la confrontation nécessaire de Foucault avec Heidegger : le "pli". »¹⁹ Ces références à Heidegger nous montrent à quel point « Deleuze reconnaît que Heidegger a été un grand penseur du pli de l'Être, identifié comme pli de l'être et de l'étant »²⁰. S'agissant enfin de la devise heideggérienne « nous ne pensons pas encore », voici ce qu'écrit Deleuze dans la conclusion de *Différence et Répétition* : « Reprenons le mot de Heidegger : "Ce qui nous donne le plus à penser, c'est que nous ne

¹³ A. Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, Paris, Hachette, 1997, p. 31-32. Dans *Être singulier pluriel* (1996) – livre qui « ne dissimule pas l'ambition de refaire toute la "philosophie première" en lui donnant pour fondation le "singulier pluriel" de l'être » (p. 13) – Jean-Luc Nancy reconnaît que son projet de refaire toute la « philosophie première » s'inscrit dans une voie ouverte par Heidegger : « La dernière "philosophie première", si l'on ose dire, nous est livrée avec l'ontologie fondamentale de Heidegger. C'est elle qui nous aura mis sur le chemin où nous sommes ici, les uns avec les autres, que nous le sachions ou non. » (*Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 45).

¹⁴ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 1.

¹⁵ A. Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, p. 148.

¹⁶ *Ibid.*, p. 119.

¹⁷ D. Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Minuit, 2014, p. 32-33, 37.

¹⁸ G. Deleuze, *Le Pli*, Paris, Minuit, 1988, p. 16, 37, 42.

¹⁹ G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 2004, p. 115.

²⁰ A. Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, p. 148.

pensons pas encore”. »²¹ Ces sept zones de voisinage nous montrent que Deleuze est plus proche de Heidegger qu’il ne le savait et ne l’aurait peut-être admis de bon gré.

En ce qui concerne le rapport de Foucault et de Deleuze à Heidegger, un commentaire de Derrida en résume fort bien l’enjeu : « Il y a une chose qui m’a frappé : je pense à quelqu’un comme Foucault par exemple (ou Deleuze) qui, contrairement à ceux, dont je suis, qui ont *déclaré* leur intérêt pour Heidegger, et ont écrit sur lui, n’a pratiquement jamais cité ou nommé Heidegger, et qui déclarait, quelque temps avant sa mort, que la lecture de Heidegger avait été décisive. Qu’est-ce que cela veut dire ? Pendant vingt-cinq ans de production, de publication, de travail, avoir un tel rapport *non déclaré* à Heidegger – rapport lisible, n’est-ce pas, pour ceux qui lisaient et Foucault et Heidegger. Comment expliquer que le livre que Deleuze vient de consacrer à Foucault se termine par des déclarations du type : une explication est nécessaire entre Foucault et Heidegger, c’est là que les choses se passent, etc., etc., alors que Deleuze n’a jamais nommé Heidegger (à part une ou deux fois dans un livre sur Nietzsche). Il y a donc eu là un rapport très puissant, quoique dénié, à Heidegger. »²²

Bien que Derrida signale à juste titre que Foucault et Deleuze ont eu un rapport très puissant à Heidegger, il manque cependant de précision lorsqu’il dit que Foucault « n’a pratiquement jamais cité ou nommé Heidegger », et que Deleuze « n’a jamais nommé Heidegger (à part une ou deux fois dans un livre sur Nietzsche) ». Il manque de précision car s’il est vrai, d’une part, que Foucault mentionne rarement Heidegger dans ses grands ouvrages, il est tout aussi vrai, d’autre part, qu’il l’évoque plus souvent dans les entretiens publiés dans *Dits et écrits* et dans ses *Cours au Collège de France*. Et pour ce qui est de Deleuze, il est tout simplement faux de dire qu’il ne se réfère à Heidegger que dans *Nietzsche et la philosophie* (1962). Comme nous l’avons vu et le verrons encore, les références de Deleuze à Heidegger sont plus nombreuses que ne le pensait Derrida.

*

Dans un entretien paru dans *Positions*, Derrida dit « que le texte de Heidegger est [...] d’une extrême importance, qu’il constitue une avancée inédite, irréversible et qu’on est encore

²¹ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 353. Selon F. Zourabichvili, « Deleuze est ici à la fois le plus proche et le plus éloigné de Heidegger. Le plus proche parce qu’il reprend à son compte l’idée que la faculté de penser concerne une simple possibilité et non pas encore une capacité, et s’approprie le motif célèbre qui en découle “Nous ne pensons pas encore.” Le plus éloigné parce qu’il reproche à Heidegger [...] de ne pas rompre avec le thème dogmatique de l’amitié. » (*Deleuze : Une philosophie de l’événement*, Paris, PUF, 1996, p. 24-25).

²² J. Derrida, in *La Conférence de Heidelberg*, Paris, Lignes, 2014, p. 76-77.

très loin d'en avoir exploité toutes les ressources critiques »²³. L'ambition du présent travail n'est pas exclusivement de proposer une thèse sur le concept de déconstruction chez Heidegger, une thèse sur l'ensemble de son œuvre et une thèse sur la place qu'elle occupe par rapport au problème de la critique de la raison. Nous nous proposons aussi d'exploiter certaines ressources critiques de sa philosophie qui, à notre connaissance, n'ont pas encore été exploitées jusqu'à présent, à savoir montrer que les déterminations métaphysiques ne sont pas des déterminations purement métaphysiques, mais s'articulent avec des déterminations sociales, politiques, économiques et scientifiques. En d'autres termes, la métaphysique est en rapport étroit avec nos formes de vie en Occident. En ce sens, si Deleuze a pu dire que « l'Être même est politique »²⁴, dans le présent travail nous tenterons de montrer que l'être même est politique autant que social, économique et scientifique.

²³ J. Derrida, *Positions*, p. 73.

²⁴ G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2003, p. 121.

INTRODUCTION

« Diese drei Grundstücke der phänomenologischen Methode: Reduktion, Konstruktion, Destruktion, gehören inhaltlich zusammen und müssen in ihrer Zusammengehörigkeit begründet werden. » Heidegger

§1 – La méthode phénoménologique de Heidegger dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie*²⁵ et ses trois éléments fondamentaux : *Reduktion, Konstruktion et Destruktion*

Jacques Derrida a été le premier lecteur de Heidegger à thématiser le concept de *Destruktion*. Il est, pour cette raison, responsable de la découverte et de l'exploitation d'un domaine jusque-là méconnu et inexploité de la philosophie heideggérienne. Ce geste lui confère ainsi un rôle décisif dans le destin de la pensée de Heidegger et de la question de la déconstruction, et cela pour au moins trois raisons : 1) En insistant sur l'importance de la *Destruktion* et en la mettant en évidence, Derrida défait une certaine image que l'on se faisait de Heidegger jusqu'alors – celle du Heidegger existentialiste et herméneute –, ouvrant par là une nouvelle perspective de lecture de sa philosophie, à savoir celle du Heidegger déconstructeur. 2) Ce faisant, Derrida prolonge, à l'instar de Heidegger, l'entreprise nietzschéenne de critique de la raison par le biais d'une critique de la métaphysique : « Heidegger et Derrida voulaient poursuivre le programme nietzschéen d'une critique de la raison (*Vernunftkritik*) en empruntant le chemin d'une déconstruction de la métaphysique

²⁵ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Francfort, Klostermann. Première édition parue en 1975, seconde édition en 1989, troisième édition en 1997 et quatrième édition en 2005. À ne pas confondre avec *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Francfort, Klostermann, 1993.

(*Destruktion der Metaphysik*) »²⁶, écrit Habermas. En prolongeant ce projet nietzsché-heideggérien, Derrida élève la déconstruction au statut de « mouvement » philosophique. 3) L'interprétation derridienne du concept de *Destruktion* a circonscrit l'horizon normatif à l'intérieur duquel on le comprendra dès lors, ce qui revient à dire que son interprétation s'est imposée comme la référence majeure d'interprétation d'un tel concept, créant une tendance dominante qui consiste à comprendre ce que Heidegger appelle tantôt *Destruktion*, tantôt *Abbau*, surtout à partir de la façon dont elle est formulée au §6 de *Sein und Zeit* (1927, GA 2) : *Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*²⁷. Comme *Sein und Zeit* a le statut d'œuvre majeure de Heidegger, il nous semblerait que Derrida ait été induit à interpréter la

²⁶ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Suhrkamp, 1988, p. 298. Trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 301 (légèrement modifiée).

²⁷ *La tâche d'une déconstruction de l'histoire de l'ontologie*. Nous traduirons le terme heideggérien de *Destruktion* par *déconstruction*, traduction qui se justifiera plus loin lorsque nous rentrerons dans le vif du sujet. Cependant, dans certains contextes où Heidegger emploie en même temps les termes de *Destruktion* et de *Abbau*, nous rendrons *Destruktion* par *destruction* et *Abbau* par *déconstruction*. Heidegger se sert du terme de *Abbau* fondamentalement pour spécifier que la *Destruktion* n'est pas une pure et simple *Zerstörung* (destruction au sens de démolition, élimination, abolition, faire disparaître). Les citations qui suivent sont faites selon les œuvres complètes de Heidegger, la *Gesamtausgabe*, abrégé en GA et suivi du volume correspondant : 1) « Destruktion bedeutet nicht Zerstören, sondern Abbauen. » (GA 11, p. 20). Trad.: « *Destruktion* ne signifie pas détruire (*Zerstören*), mais déconstruire (*Abbauen*). » 2) « Die »Destruktion« ist nicht »destruktiv« im Sinne der Zerstörung um der Zerstörung willen. » (GA 66, §14, p. 66). Trad.: « La "*Destruktion*" n'est pas "destructive" au sens de la *Zerstörung* pour l'amour de la *Zerstörung*. » 3) « Was in »Sein und Zeit« als »Destruktion« entfaltet ist, meint nicht Abbau als Zerstörung. » (GA 65, §110, p. 221). Trad.: « Ce qui est déployé dans *Sein und Zeit* comme *Destruktion*, ne signifie pas déconstruction (*Abbau*) en tant que destruction (*Zerstörung*). » 4) « Die phänomenologische Destruktion – als Grundstück phänomenologischen Philosophierens – [...] ist auch kein bloßes Zertrümmern, sondern »gerichteter« Abbau. » (GA 59, §5, p. 35). Trad.: « La déconstruction phénoménologique – en tant qu'élément fondamental du philosophe phénoménologique – [...] n'est pas non plus une démolition pure et simple (*kein bloßes Zertrümmern*), mais une déconstruction "orientée" (*»gerichteter« Abbau*). » 5) « Das seynsgeschichtliche Denken ist das *untergängliche* Denken. Es denkt aus dem letzten Untergang. Ist es deshalb zerstörerisch? Im Gegenteil. Es ist destruktiv als Ab-bauen der Verschüttung des Anfangs durch die Metaphysik. » (GA 70, p. 142). Trad.: « La pensée historique de l'être est la pensée *déclinante*. Elle pense à partir du dernier déclin. Est-elle pour cela destructive (*zerstörerisch*) ? Bien au contraire. Elle est déconstructrice (*destruktiv*) en tant que dé-construction (*Ab-bauen*) du recouvrement du commencement par la métaphysique. » 6) « Destruktion ist in keinem Fall Zertrümmerung und Zerstörung. Die spätere Einsicht in die »Seinsgeschichte« zeigt den positiven Sinn der Destruktion. » (GA 73.2, p. 1330). Trad.: « La *Destruktion* n'est en aucun cas démolition (*Zertrümmerung*) et destruction (*Zerstörung*). L'aperçu ultérieur de l'"histoire de l'être" montre le sens positif de la *Destruktion*. » 7) « In der Erörterung der Seinsgeschichte vollzieht sich der Abbau der metaphysikgeschichtlichen Auslegung der Philosophie. Dieser Abbau ist positiv - keine Destruktion im Sinne des Destruktiven, Zerstörerischen, das die Geschichte der Philosophie beseitigen möchte. Unterschied zwischen: destruiierend und destruktiv. » (GA 73.2, p. 1368). Trad.: « Dans l'investigation de l'histoire de l'être s'accomplit la déconstruction (*Abbau*) de l'interprétation métaphysico-historiale de la philosophie. Cette déconstruction (*Abbau*) est positive – pas une *Destruktion* au sens de destructeur (*Destruktiven*), de destructif (*Zerstörerischen*), qui voudrait éliminer l'histoire de la philosophie. Différence entre : destructif (*destruiierend*) et déconstructif (*destruktiv*). » Voilà l'une des principales raisons pour lesquelles nous ne traduisons pas *Destruktion* par *destruction* mais par *déconstruction*. Selon Françoise Dastur, le terme *Abbau* au sens de déconstruction était déjà présent dans la pensée de Husserl : « Husserl a utilisé le mot *Abbau*, qui signifie littéralement déconstruction, pour décrire l'opération visant à démanteler les idéalizations scientifiques de manière à faire retour à leur source originelle, à savoir la *doxa*, l'opinion commune et la croyance, lesquelles trouvent ainsi, à l'encontre de toute la tradition philosophique, une nouvelle justification en tant qu'elles constituent le domaine ultime d'où la connaissance scientifique tire son sens. » (*Déconstruction et phénoménologie*, Paris, Hermann, 2016, p. 85).

tâche d'une déconstruction de la métaphysique notamment, voire exclusivement, telle qu'elle est présentée au §6 de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire dissociée des deux autres éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique de Heidegger, du moins telle qu'il la formule au §5 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* : réduction (*Reduktion*) et construction (*Konstruktion*).

Le texte le plus emblématique de Derrida à ce sujet est *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire* (2013). En effet, dans ce texte qui rassemble les neuf séances de son premier séminaire à l'ENS-Ulm en 1964-1965, Derrida expose de la façon la plus systématique dans son œuvre son interprétation du concept heideggérien de *Destruktion*, et à chaque fois qu'il s'y réfère, il s'appuie exclusivement sur le §6 de *Sein und Zeit*²⁸ étant donné qu'en 1964-1965 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* n'était pas encore paru, la première édition allemande datant de 1975. Or, c'est justement dans ce texte, qui n'existait donc pas à l'époque où Derrida a construit les grandes lignes de son interprétation du concept de *Destruktion*, que Heidegger présente la *Destruktion* comme l'un des trois éléments de sa méthode phénoménologique.

Sans entrer dans une explication en règle avec l'interprétation derridienne du concept de *Destruktion*, nous nous en tiendrons à un point bien précis, à savoir qu'à partir du moment où Derrida érige le §6 de *Sein und Zeit* en référence majeure d'interprétation du concept de *Destruktion*, en ignorant, oubliant ou négligeant le §5 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s'est créée une tendance dominante consistant à disjoindre la déconstruction de la réduction et de la construction. Cette opération de disjonction nous semble problématique dans la mesure où elle rend moins clairs trois aspects décisifs du projet heideggérien de déconstruction de la métaphysique : 1) la nécessité qui donne naissance à la déconstruction ; 2) le concept heideggérien de métaphysique ; 3) la façon dont Heidegger en mène une critique radicale et s'efforce, en même temps, d'ouvrir la voie à une autre manière de penser en guise d'alternative à la pensée métaphysique : la pensée de l'être. Michel Haar remarque à cet égard que Derrida « se sert de concepts librement inspirés de Heidegger, tels que “métaphysique de la présence” ou “clôture”, pour le critiquer et ce sans avoir formulé une “ex-plication” en règle, ni avec la définition heideggérienne de la métaphysique, ni avec la pensée de l'être »²⁹. Comme nous le verrons, la définition heideggérienne de la métaphysique et de la pensée de l'être

²⁸ J. Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, Paris, Galilée, 2013, p. 23, 35, 46, 47, 58. Dans deux passages de *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987), Derrida fait référence à la déconstruction de Heidegger et s'appuie sur le §6 de *Sein und Zeit* ou à cet ouvrage tout court, ce qui renforce l'idée qu'il a négligé, voire même ignoré, l'importance du §5 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* à l'égard de la question de la déconstruction (cf. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, p. 35, 89).

²⁹ M. Haar, *La Fracture de l'Histoire*, Grenoble, Millon, 1994, p. 53.

correspondent, respectivement, à la construction et à l'opération positive de la déconstruction, d'où l'importance des trois éléments de la méthode phénoménologique, non seulement pour comprendre le concept heideggérien de déconstruction, mais aussi le projet philosophique le plus général de Heidegger.

Étant donc donnée l'importance des trois éléments de la méthode phénoménologique heideggérienne, la thèse centrale du présent travail est la suivante : *à cause de l'interprétation derridienne de la Destruktion, mais aussi de la façon dont Heidegger lui-même la présente au §6 de Sein und Zeit, on a négligé, on n'a pas suffisamment repéré, ni mis en évidence et exploité le fait que la déconstruction est l'un des trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique de Heidegger, étant donc indissociable de la réduction et de la construction :*

« *Diese drei Grundstücke der phänomenologischen Methode: Reduktion, Konstruktion, Destruktion, gehören inhaltlich zusammen und müssen in ihrer Zusammengehörigkeit begründet werden.* » (Ces trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique : réduction, construction, déconstruction sont intrinsèquement dépendants les uns des autres et doivent être fondés en leur relation d'interdépendance)³⁰.

³⁰ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Francfort, Klostermann, 1989, §5, p. 31. Trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 41 (légèrement modifiée). (Nous soulignons). Tous les volumes de l'édition complète (*Gesamtausgabe*) des œuvres de Heidegger seront désignés dans la suite par le sigle GA suivi du numéro du volume correspondant.

À chaque fois que certains des personnages les plus importants de la réception de Heidegger en langue française se réfèrent à la *Destruktion*, ils adhèrent à cette tendance hégémonique consistant à l'envisager sans prendre en compte sa relation d'interdépendance avec la réduction et la construction (cf., par exemple, M. Haar (*Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 123 ; *La Fracture de l'Histoire*, p. 52-53), F. Raffoul (*À chaque fois mien*, p. 14, 17, 91, 92, 93, 120), D. Janicaud (« Dépasser la métaphysique ? », in *Heidegger et la métaphysique à la limite*, p. 18-20 ; « L'analytique existentielle et la question de la subjectivité », in *Être et temps de M. Heidegger*, p. 46-47), P. Lacoue-Labarthe (*La Fiction du politique*, p. 23), C. Dubois (*Heidegger. Introduction à une lecture*, p. 29-31), J. Grondin (« Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion », in *M. Heidegger. Sein und Zeit*, p. 1-27), *Le Dictionnaire M. Heidegger*, paru en 2013 sous la direction de P. Arjakovsky, F. Fédier, H. France-Lanord, (cf. *Déconstruction*, p. 313-314 ; *Désobstruction*, p. 330-331, *Destruktion*, p. 335-336). Dans la tradition allemande, on peut aussi constater cette tendance à disjoindre la *Destruktion* de la *Reduktion* et de la *Konstruktion*. À notre sens, le cas le plus emblématique est celui de Gadamer, l'un des lecteurs les plus pointus de Heidegger en Allemagne (cf. *Heideggers Weg*, in *Neuere Philosophie I*, GW 3, Tübingen, Mohr, 1987, p. 175-320 ; *Hermeneutik im Rückblick*, GW 10, Tübingen, Mohr, 1995, toute la première partie intitulée *Heidegger im Rückblick*, p. 3-86, et notamment les articles « Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus (1987) », p. 125-137, « Dekonstruktion und Hermeneutik (1988) », p. 138-147, « Hermeneutik auf der Spur (1994) », p. 147-174). Dans *Der Denkweg M. Heideggers*, O. Pöggeler souscrit à cette tendance consistant à isoler la *Destruktion* de la *Reduktion* et de la *Konstruktion* (cf. *Der Denkweg M. Heideggers*, Tübingen, Pfullingen, 1983, p. 51, 52, 166. À la page 353, Pöggeler mentionne la *Konstruktion* et la *Destruktion*, mais il ne se reporte pas au §5 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ni n'explique ce qu'est la *Konstruktion*, car il ne s'y réfère qu'au passage).

À notre connaissance, le premier lecteur de Heidegger en France à prendre en compte le §5 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, où Heidegger dit que la déconstruction est indissociable de la réduction et de la construction, ce fut J.-L. Marion (cf. « Du pareil au même », in *Cahier de l'Herne. Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 159). Toutefois, malgré cette avancée, Marion ne développe pas cette question de manière systématique, ce qui l'amène à confondre la destruction avec la réduction : « Il faut ici penser résolument la destruction comme une réduction phénoménologique. » (p. 144) Bien qu'aux pages 6, 7, 10, 11, 119, 130, 137, 155, 228 de *Lectures de l'ontologie fondamentale*, J. Taminiaux mentionne la déconstruction sans faire la moindre allusion à la réduction

Si d'un côté Heidegger ne fait donc pas allusion, dans *Sein und Zeit*, à la réduction et à la construction³¹ en tant qu'éléments fondamentaux de sa méthode phénoménologique, d'un autre côté il affirme, dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, que la déconstruction est *indissociable* de la réduction et de la construction, comme si l'on ne pouvait la comprendre suffisamment sans prendre en compte sa relation d'interdépendance avec la réduction et la construction. Voilà pourquoi le présent travail a pour but de mettre en évidence et d'explorer la déconstruction entendue comme l'un des trois éléments de la méthode phénoménologique de Heidegger, ce qui nous amènera à faire une lecture croisée articulant le §6 de *Sein und Zeit* au §5 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*³².

et à la construction, aux pages 158 et 169 il attire l'attention sur le fait que la déconstruction est un élément de la méthode phénoménologique de Heidegger, telle qu'il l'expose dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie* : « La méthode de l'ontologie fondamentale est phénoménologique. Cette méthode, ainsi que Heidegger l'expose dans les *Problèmes fondamentaux de la Phénoménologie*, associe réduction, construction et dé-construction. » (*Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble, Millon, 1989, p. 158). Malgré cela, Taminiaux donne cependant une définition sommaire des trois éléments de la méthode phénoménologique heideggerienne, se limitant à reproduire le texte de Heidegger sans l'expliquer. En outre, il n'explique pas pourquoi ils doivent être fondés en leur relation d'interdépendance. À la suite de Marion et de Taminiaux, J.-F. Courtine met en évidence que la déconstruction appartient à la méthode phénoménologique de Heidegger, tout comme la réduction et la construction (cf. *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 122, 224-247 ; voir aussi l'article « Réduction, construction, destruction. D'un dialogue à trois : Natorp, Husserl et Heidegger », in *Philosophiques*, vol. 36, n°2, 2009, p. 559-577, dir. D. Fiset et C. Tappolet, Société de philosophie du Québec). De même que Marion et Taminiaux, Courtine n'approfondit pas une telle question, se bornant à dire que ces trois éléments sont inséparables, en reproduisant ce que Heidegger lui-même en dit sans l'explicitier. Après Marion, Taminiaux et Courtine, F. Dastur repéra, elle aussi, que la déconstruction est inséparable de la réduction et de la construction : « Or la destruction, qui est un élément de la méthode phénoménologique, ne peut pas être séparée des deux autres éléments, réduction et construction, qui la constituent. » (*Heidegger. La question du Logos*. Paris, Vrin, 2007, p. 129. Voir aussi *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 2011, p. 82). Néanmoins, elle ne développe pas non plus d'une façon plus systématique en quoi consiste chaque élément d'une telle méthode et pourquoi ils sont inséparables. Outre ces auteurs, on peut encore citer *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger* (Paris, Ellipses, 2005) de Jean-Marie Vaysse, ainsi que la page 55 de *Heidegger. Sens et histoire (1912-1927)* de Servanne Jollivet. Tout en empruntant la voie ouverte par ces auteurs, nous nous proposons donc de faire ce qu'ils n'ont pas fait, à savoir creuser la question du sens possible de chacun des trois éléments de la méthode phénoménologique de Heidegger, de même que leur relation d'interdépendance (*Zusammengehörigkeit*).

³¹ À vrai dire, dans *Sein und Zeit* Heidegger emploie une fois l'expression *einer phänomenologischen Konstruktion* (GA 2, §72, p. 497), alors qu'il n'y mentionne nulle part la *Reduktion*.

³² Les cinq occurrences les plus importantes du terme *Destruktion* dans la *Gesamtausgabe* sont les suivantes : 1) §6 de *Sein und Zeit* : « Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie » (GA 2, p. 27-36). 2) §5 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* : « Der methodische Charakter der Ontologie. Die drei Grundstücke der phänomenologischen Methode » (GA 24, p. 26-32). 3) §18 et §20 de *Einführung in die phänomenologische Forschung* : « Freiwerden von der Disziplin und den überlieferten Möglichkeiten als Freiwerden für das Dasein. Ontologische Untersuchung des Daseins als Destruktion » ; « Destruktion als Weg der Interpretation des Daseins. Drei Aufgaben für die Explikation des Erschließendseins der Sorge um erkannte Erkenntnis. Die Frage nach dem Sinn der Wahrheit der Erkenntnis bei Descartes » (GA 17, p. 112-114 ; p. 117-122). 4) §5 de *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* : « Die phänomenologische Destruktion » (GA 59, p. 29-41). 5) La première partie de *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* intitulée : « Destruktion der Leibnizschen Urteilslehre auf die metaphysischen Grundprobleme » (GA 26, p. 35-133).

Autres occurrences des termes *Destruktion* et *Abbau* : GA 6.2, p. 415 ; GA 7, p. 96 ; GA 9, p. 3, 5, 34, 417 ; GA 11, p. 20 ; GA 14, p. 13 ; GA 15, p. 337, 339, 395 ; GA 16, p. 709 ; GA 19, p. 413-414 ; GA 20, p. 118 ; GA 29-30, p. 495 ; GA 31, p. 168, 292 ; GA 49, p. 64 ; GA 58, p. 139, 150, 153, 162, 164, 240, 248, 255, 257 ; GA 60, p. 78, 79, 121, 136, 247, 269 ; GA 61, p. 31, 67, 96, 141 ; GA 62, p. 368, 372, 449 ; GA 63, p. 48, 75, 76, 89, 106, 107 ; GA 64, p. 102-103 ; GA 65, p. 179, 221, 468 ; GA 66, p. 66, 68, 283 ; GA 67, p. 125, 262 ; GA 73.1, p. 79, 354, 555, 641 ; GA 73.2, p. 1246, 1287, 1330, 1334, 1367 ; GA 76, p. 5 ; GA 78, p. VI, 33, 103, 137, 142, 157,

§2 – Le problème de la méthode de lecture des textes de l’histoire de la philosophie

La thèse centrale du présent travail exige une réponse à deux questions : En quoi consiste chacun des trois éléments de la méthode phénoménologique de Heidegger ? En quel sens sont-ils indissociables ? Le présent travail sera dans une large mesure une tentative de réponse à ces deux questions.

Outre la thèse centrale, une hypothèse générale de travail anime notre recherche : le §5 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*³³, qui semble être encore un paragraphe parmi les vingt-deux paragraphes de ce texte, ne possède, à première vue, aucune importance supplémentaire ou rôle majeur dans l’économie interne de l’ouvrage, pas plus que dans l’ensemble de l’œuvre de Heidegger. Notre hypothèse est, cependant, que ce paragraphe nous fournit une voie d’accès privilégiée à la stratégie la plus générale de constitution de la pensée de Heidegger, c’est-à-dire à sa méthode pour penser la seule question qui constitue dès le début tout son programme philosophique : la *Seinsfrage* (*question de l’être*).

Cela étant posé, voici notre hypothèse générale de travail : *la stratégie la plus générale de constitution de la pensée de Heidegger peut être dégagée de sa méthode phénoménologique et ses trois éléments fondamentaux*. Cette hypothèse signifie que le §5 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* nous fournit une grille de lecture privilégiée non seulement du concept de déconstruction, mais aussi de ce qui est bel et bien en jeu dans le projet philosophique le plus général de Heidegger. En d’autres termes, cette formulation de la méthode phénoménologique nous permet de faire une lecture locale du concept de déconstruction tout autant qu’une lecture globale de l’ensemble de son œuvre, même si Heidegger lui-même ne le dit jamais explicitement. Or, dire que Heidegger lui-même ne le dit jamais expressément requiert une explication sur la question de la méthode de lecture en philosophie. Cette question nous paraît essentielle pour au moins trois raisons : 1) Toute pratique philosophique repose, entre autres choses, sur la lecture des textes de l’histoire de la philosophie. 2) La réception et le destin d’une œuvre philosophique dépendent dans une large mesure de la manière dont on la lit. Cela signifie que le sens d’une philosophie n’est pas indépendant et extérieur à l’histoire de sa réception et aux diverses lectures qui en constituent le sens. 3) Faire une lecture heideggérienne de Heidegger consiste à le lire de la même manière dont lui-même lisait les textes philosophiques

160, 167, 184, 221, 224, 248, 261, 264, 299, 346 ; GA 80.1, p. 176, 318 ; GA 82, p. 16, 35, 36, 155, 159, 188, 192, 295, 310, 311, 312, 327, 390 ; GA 83, p. 14, 420, 551, 647 ; GA 84, p. 471, 610 ; GA 86, p. 11, 34 ; GA 89, p. 63, 139 ; GA 94, p. 47, 55, 90, 213 ; GA 95, p. 228 ; GA 97, p. 141, 177, 199.

³³ « *Der methodische Charakter der Ontologie. Die drei Grundstücke der phänomenologischen Methode* » (*Le caractère méthodique de l’ontologie. Les trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique*).

de la tradition, d'où la nécessité de comprendre sa méthode de lecture. Nous croyons, pour notre part, qu'une lecture heideggérienne de Heidegger devrait être attentive à une opération propre à la méthode de lecture qu'il pratiqua tout au long de sa vie, à savoir mettre au jour le non-dit (*das Ungesagte*) implicite à ce qu'un philosophe dit explicitement dans ses textes, et penser ce qui est explicitement dit (*das Gesagte*) à partir du non-dit :

« Die "Lehre" eines Denkers ist das in seinem Sagen Ungesagte (La "doctrine" d'un penseur est le non-dit (*Ungesagte*) dans son dire). »³⁴

Si la mise au jour du non-dit est l'opération centrale de la méthode heideggérienne de lecture, que faut-il entendre par non-dit dans ce contexte ? Il faut entendre par là quatre choses : 1) Les problèmes non dits. Dans *Le Visible et l'Invisible* (1988), Merleau-Ponty fait une distinction entre deux niveaux des problèmes philosophiques qui nous aide à comprendre cette première dimension du non-dit : « Descartes, Malebranche. N'y-a-t-il pas nécessité de distinguer leurs problèmes tels qu'ils les pensent et les problèmes qui les meuvent vraiment, et que nous formulons. »³⁵ D'après cette distinction, le non-dit relève des problèmes qu'un philosophe n'a pas lui-même explicitement formulés et que nous devons formuler à notre propre compte. 2) Les concepts susceptibles d'un développement. Dans *Che cos'è un dispositivo?* (2006), Agamben explique cette seconde dimension du non-dit d'une manière assez éclairante : « L'un des principes méthodologiques que j'applique constamment dans mes recherches consiste à repérer dans les textes et dans les contextes sur lesquels je travaille, ce que Feuerbach définissait comme l'élément philosophique, c'est-à-dire le point de leur *Entwicklungsfähigkeit* (littéralement, capacité de développement), le locus et le moment où ils sont susceptibles d'un développement ». Selon Agamben, ce point de développement est « un moment particulièrement heureux pour l'interprète, il sait qu'il est temps d'abandonner le texte qu'il est en train d'analyser et de procéder à son propre compte. »³⁶ Cette seconde dimension du non-dit concerne donc ce qu'un philosophe dit au passage sans le développer de manière systématique, et que nous devons développer à notre propre compte et à nos propres risques, soit dire ce qu'un auteur lui-même n'a pas dit et qui revient à nous de dire. 3) L'implicite. Aux yeux de Heidegger, les textes philosophiques ont deux dimensions qui recourent ce qui a été explicitement dit par un philosophe et ce qui a été implicitement dit par lui, d'où le non-dit implicite qu'il nous faut

³⁴ GA 9, p. 203. Trad. A. Préau, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 2010, p. 427 (modifiée). (Nous soulignons).

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 2013, p. 250.

³⁶ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Rome, Nottetempo, 2006, p. 20-21. Trad. M. Rueff, Payot & Rivages, 2007, p. 28-29 (modifiée).

supposer et rendre explicite afin de saisir le propre d'un concept, d'un texte ou d'une œuvre : « Pour celui qui a appris à comprendre un auteur, dit Heidegger, il n'est peut-être pas possible de prendre pour fondement (*Grundlage*) de son interprétation ce que l'auteur lui-même désigne comme le plus important. Ce sur quoi un auteur garde le silence, c'est justement ce par quoi il faut commencer pour *comprendre* ce que l'auteur lui-même désigne comme ce qui lui est propre. »³⁷ 4) L'impensé. Pour Heidegger, la grandeur et la richesse des textes philosophiques consistent en ceci qu'ils nous donnent à penser quelque chose qui dépasse aussi bien les intentions du philosophe que ce qui est expressément dit par lui : « Plus grande est l'œuvre de pensée (*Denkwerk*) d'un penseur, ce qui ne coïncide nullement avec l'étendue et le nombre de ses écrits, plus riche est *l'impensé (Ungedachte)* dans cette œuvre de pensée (*Denkwerk*), c'est-à-dire ce qui, à travers cette œuvre de pensée et par elle seule, vient vers nous comme *le non-encore-pensé (das Noch-nicht-Gedachte)*. »³⁸ Les problèmes non dits, les concepts susceptibles d'un développement, l'implicite et l'impensé, voilà ce qu'il faut entendre par non-dit dans ce contexte³⁹.

Dans *Anmerkungen I-V* (1942-1948, GA 97), Heidegger présente les principes directeurs de sa méthode de lecture de la manière suivante : « Dans le dialogue avec un penseur, il nous faut être attentifs à quatre choses et à chacune de la série d'autant plus attentivement, car la rigueur de la pensée repose sur cette attention de l'écoute et non pas sur l'effort (c'est-à-dire sur la contrainte) de la saisie conceptuelle-représentative qui veut un savoir. Il nous faut être attentifs : 1) au dit (*das Gesagte*) ; cela demeure déjà assez difficile pour notre époque ; 2) au non-dit (*das Ungesagte*) ; 3) à l'impensé (*das Ungedachte*) mais qui reste à penser (*Zu-denkende*) ; 4) à l'indicible (*das Unsagbare*), parce qu'il est à passer sous silence (*Zu-Erschweigende*). »⁴⁰

La méthode heideggérienne de lecture n'est pas en accord avec les deux méthodes de lecture qui sont devenues dominantes et normatives dans les milieux académiques à partir des

³⁷ GA 19, §7, p. 46. Trad. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne, Paris, Gallimard, 2001, p. 52 (légèrement modifiée).

³⁸ GA 10, p. 105. Trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1978, p. 166 (modifiée). (Nous soulignons).

³⁹ La question du non-dit (*Ungesagte*) et de l'impensé (*Ungedachte*) n'a jamais fait l'objet d'une réflexion systématique de la part de Heidegger. Elle est en vérité dispersée dans divers passages de la *Gesamtausgabe*. À ce sujet, voir GA 3, p. 249, GA 8, p. 57, 82-83, GA 10, p. 57, 105, GA 15, p. 89, 113, GA 19, p. 46, 77, 78, GA 53, p. 133, GA 55, p. 180, GA 79, p. 132, 504, GA 82, p. 486, GA 94, p. 258, GA 97, p. 244, 504.

⁴⁰ GA 97, p. 244. (Notre traduction). « Im Gespräch mit einem Denker müssen wir auf ein Vierfaches achten und auf jedes der Reihe je und je achtsamer, denn die Strenge des Denkens beruht in dieser Achtsamkeit des Hörens, nicht in der Anstrengung (d. h. im Zwingen) des vorstellenden Be-greifens, das ein Wissen will. Wir müssen achten: 1.) auf das Gesagte; das bleibt schon für Heutige schwer genug; 2.) auf das Ungesagte; 3.) auf das Ungedachte, aber Zu-Denkende; 4.) auf das Unsagbare, weil Zu-Erschweigende. »

années 1940, à savoir la méthode génétique et la méthode structurale formulées par M. Gueroult et reprises par V. Goldschmidt.

a) Les méthodes structurale et génétique de lecture

D'après Goldschmidt, « il semble qu'il y ait deux manières distinctes d'interpréter un système : on peut l'interroger, soit sur sa vérité, soit sur son origine ; lui demander de rendre raison, ou rechercher ses causes. Mais dans les deux cas, on l'envisage surtout comme un ensemble de thèses, de *dogmata* »⁴¹. Ces deux manières d'interpréter un système relèvent de la *méthode génétique* et de la *méthode structurale* de lecture des textes philosophiques. La méthode génétique envisage un système comme un ensemble de thèses, celles-ci conçues comme des effets causés par des facteurs historiques extérieurs au système : la politique, l'économie, la biographie, la psychologie, la religion, la physiologie, la vie affective, les lectures d'un auteur, etc. D'après cette méthode, on ne comprend donc les thèses philosophiques que dans la mesure où l'on fait la genèse des causes historiques à leur origine, le principal travail de lecture consistant en une reconstitution des causes historiques dont les thèses ne sont qu'un effet. En ce sens, la méthode génétique « considère les dogmes [thèses] comme des effets, des symptômes, dont l'historien devra écrire l'étiologie »⁴². Il s'agit ici du *temps historique* extérieur aux systèmes philosophiques.

La méthode structurale envisage, quant à elle, une philosophie comme un système atemporel de thèses qui doivent être comprises conformément à l'intention de son auteur, le travail de lecture consistant en une reconstitution de l'ordre des raisons interne aux propositions d'un système à partir des intentions de son auteur. Car quand on lit les textes philosophiques, on est « en face d'un texte ou d'un système philosophique, où c'est l'*intention* de l'auteur qui est, non seulement à l'origine mais à l'aboutissement, et de laquelle la donnée, en l'espèce, ne saurait être séparée, sans que soit détruite la donnée même »⁴³. D'après la méthode structurale, les thèses philosophiques doivent alors être comprises exclusivement du point de vue de leur enchaînement logique et à l'intérieur du système auquel elles appartiennent suivant l'intention de son auteur, ce qui nous empêche de les isoler des démarches qui les ont produites et de les comprendre sans prendre en considération l'intention de son auteur : « L'interprétation

⁴¹ V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970, p. 13.

⁴² *Ibid.*

⁴³ V. Goldschmidt, « Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie », in *Métaphysique, histoire de la philosophie*, Paris, À la Baconnière, 1981, p. 230.

consistera à ressaisir, dit Goldschmidt, conformément à l'intention de l'auteur, cet ordre par raisons et à ne jamais séparer les thèses, des démarches qui les ont produites. »⁴⁴ Il y va ici du *temps logique* interne aux systèmes philosophiques.

D'après la méthode structurale de lecture, on ne comprend donc les thèses philosophiques qu'au moment où l'on reconstitue le temps logique interne aux textes conformément à l'intention de son auteur, tandis que pour la méthode génétique, on ne les comprend qu'à condition de reconstituer le temps historique extérieur aux textes. Le rapport entre ces deux méthodes de lecture se définit par trois aspects : 1) Le temps logique est indépendant et autonome par rapport au temps historique : « Plus généralement, replacer les systèmes dans un temps logique, c'est comprendre leur indépendance, relative peut-être, mais essentielle, à l'égard des autres temps où les recherches génétiques les enchaînent. L'histoire des faits économiques et politiques, l'histoire des sciences, l'histoire des idées générales (qui ne sont celles de personne) fournissent un cadre commode, peut-être indispensable, en tout cas non-philosophique, à l'exposé des philosophies ; c'est là, écrit E. Bréhier, "le temps extérieur au système". »⁴⁵ 2) Ces deux méthodes ne s'excluent pas mutuellement, cependant elles sont envisagées à partir d'un ordre hiérarchique : « La première méthode est éminemment philosophique : elle aborde une doctrine conformément à l'intention de son auteur et, jusqu'au bout, garde au premier plan le problème de la vérité [...] L'interprétation génétique, sous toutes ses formes, est ou peut être une méthode scientifique et, par là, toujours instructive. »⁴⁶ 3) La méthode structurale prime sur la méthode génétique, car quoique Goldschmidt reconnaisse l'importance et la légitimité de la méthode génétique, il finit par privilégier la méthode structurale, de même que Gueroult : « La meilleure méthode ce soit bien [...] d'analyser les structures de l'œuvre. »⁴⁷ Foucault explique à ce sujet que les « *unités architectoniques* des systèmes, telles qu'elles ont été analysées par M. Guéroult et pour lesquelles la description des

⁴⁴ V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, p. 14.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 13. Pour Goldschmidt, il ne s'agit nullement de nier l'aspect historique d'une œuvre philosophique, mais plutôt de reconnaître son insuffisance pour expliquer la constitution d'une philosophie en tant que telle : « qu'il y ait pour chaque système un conditionnement historique et des sources variées, il serait insensé de le contester et, de la part du structuraliste, de l'ignorer. Ce sur quoi il pourrait y avoir débat, c'est sur le point de savoir si ces déterminations historiques qui conditionnent l'œuvre, peuvent suffire, en outre, à la constituer en tant que philosophie. Il ne le semble pas et il paraît, au surplus, que l'histoire comme telle n'est pas habilitée à se prononcer sur ce point. Que l'histoire, politique, économique et sociale, la psychanalyse ou le marxisme étudient et exploitent une philosophie comme un *document*, rien de plus légitime. Mais cette même philosophie, à titre de philosophie (et inséparable, comme telle, de l'intention de l'auteur et de sa prétention à être vraie), requiert une investigation et une interprétation d'une autre nature. » (« Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie », p. 231-232).

⁴⁷ M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris, Aubier, 1975, p. 12.

influences, des traditions, des continuités culturelles, n'est pas pertinente, mais plutôt celle des cohérences internes, des axiomes, des chaînes déductives, des compatibilités »⁴⁸.

Ces deux méthodes de lecture sont devenues dominantes dans le paysage philosophique français à partir des années 1940⁴⁹, ce qui a amené Deleuze à dire que « M. Guerot a renouvelé l'histoire de la philosophie par une méthode structurale-génétique, qu'il avait élaborée bien avant que le structuralisme s'imposât dans d'autres domaines. Une structure y est définie par un *ordre des raisons*, les raisons étant les éléments différentiels et générateurs du système correspondant, véritables philosophèmes qui n'existent que dans leurs rapports les uns avec les autres »⁵⁰.

b) La différence de la méthode de Heidegger avec les méthodes structurale et génétique

Déjà dans sa thèse d'habilitation (*Habilitationsschrift*) – *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (GA 1) – présentée à la faculté de philosophie de l'université de Fribourg en 1915, le jeune Heidegger mettait hors circuit le temps historique de la méthode génétique dans la lecture des textes philosophiques : « Même si les moments religieux, politiques et au sens strict culturels d'une époque sont indispensables pour comprendre la *genèse* et la condition historique d'une philosophie, on peut cependant faire abstraction de ces moments dans un intérêt purement philosophique qui, en tant que tel, se meut uniquement en fonction des problèmes *eux-mêmes*. *Le temps*, compris ici comme catégorie *historique* (*historisch*), est pour ainsi dire mis hors circuit (*ausgeschaltet*). »⁵¹ Chez Heidegger, cette opération ne vaut pas seulement pour le domaine de la philosophie mais aussi de la poésie : « Peut-être que l'interprétation de l'œuvre [de Hölderlin] peut même dire beaucoup plus de choses sur elle dès lors que l'interprétation se situe au-delà de l'époque où l'œuvre a surgi, au-delà des "conditions" de cette époque, l'inverse n'étant pas valable, [à savoir] dire quelque chose de l'œuvre à partir de ces conditions. »⁵² Dès 1915, Heidegger n'a donc cessé de mettre hors circuit le temps historique, tant dans la lecture des textes philosophiques que des textes poétiques.

⁴⁸ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 11-12.

⁴⁹ En ce sens, le livre de J. Hyppolite *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, paru en 1946 chez Aubier, est fort emblématique.

⁵⁰ G. Deleuze, *L'Île déserte*, Paris, Minuit, 2009, p. 202.

⁵¹ GA 1, p. 196. Trad. F. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970, p. 28 (modifiée).

⁵² GA 52, §1, p. 3. (Notre traduction). « Vielleicht kann sogar die Auslegung des Werkes über das Zeitalter, in dem es entstand, und über die zeitgenössischen »Bedingungen« viel eher etwas sagen als umgekehrt diese Bedingungen über das Werk. »

Cette opération est à l'origine de la fameuse aversion de Heidegger à l'égard des biographies. Dans le cours sur Aristote prononcé à Marbourg en 1924, Heidegger synthétise sa conception de la relation entre pensée et biographie ainsi : « Le seul intérêt dans la personnalité (*Persönlichkeit*) d'un philosophe est celui-ci : il est né, a travaillé et est mort. »⁵³ Ce que Heidegger voulait montrer par là, c'est que la biographie et la personnalité des philosophes n'ont aucun intérêt proprement philosophique, puisqu'on ne comprendra jamais, à ses yeux, l'essentiel d'une philosophie au moyen de considérations biographiques : « Là où l'œuvre d'un penseur, ou bien des fragments et des vestiges de son œuvre sont transmis, “la vie” du philosophe reste sans intérêt pour la sphère publique. En tout cas, nous n'accédons jamais au propre d'une existence philosophique à travers une description de la vie (*Lebensbeschreibung*). »⁵⁴

Tout au long de son œuvre, Heidegger ne cesse de mettre hors circuit l'élément biographique dans ses lectures des philosophes et des poètes. Les occurrences d'un tel procédé sont très présentes dans ses cours portant sur d'autres philosophes⁵⁵. Dans *Heraklit* (1943/44, GA 55) par exemple, il explique, à propos de Parménide et d'Héraclite, que leur biographie n'est pas essentielle pour comprendre leur pensée : « Il serait faux de déplorer le manque d'informations biographiques (*biographischer Nachrichten*) ; car qui est Parménide et qui est Héraclite se détermine uniquement à partir de *ce que* Parménide, de *ce que* Héraclite ont pensé ; nous ne l'apprendrons jamais à travers les “biographies” (*Biographien*). C'est pourquoi la biographie d'un penseur peut être largement correcte (*richtig*), alors que la présentation de sa pensée reste tout à fait fautive (*unwahr*) [...] Les constatations historico-biographiques (*Die historisch-biographischen Feststellungen*) se meuvent toujours dans la dimension de l'indifférence, servant à satisfaire la curiosité biographique », d'où il faut « reconnaître le “biographique” et la “personnalité historique” comme l'inessentiel (*das Unwesentliche*) »⁵⁶. Pour Heidegger, la biographie est inessentielle non seulement pour comprendre la pensée des grands penseurs, mais aussi la poésie des grands poètes : « Tout ce qui est de l'ordre du

⁵³ GA 18, §1, p. 5. (Notre traduction). « Bei der Persönlichkeit eines Philosophen hat nur das Interesse: Er war dann und dann geboren, er arbeitete und starb. »

⁵⁴ GA 42, §1, p. 7. Trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 19 (modifiée).

⁵⁵ À ce sujet, voir par exemple GA 6.1, p. 8, GA 18, p. 5, GA 42, p. 7, GA 46, p. 6-7, GA 47, p. 1, GA 52, p. 46, GA 55, p. 46, GA 69, p. 88.

⁵⁶ GA 55, §1, p. 5-6. (Notre traduction). « Es wäre verkehrt, das Fehlen biographischer Nachrichten zu beklagen; denn wer Parmenides ist und wer Heraklit ist, bestimmt sich allein aus dem, was Parmenides, was Heraklit gedacht hat; das erfahren wir nie durch ›Biographien‹. Daher kann auch die Biographie eines Denkers weithin richtig sein, während die Darstellung seines Denkens durchaus unwahr bleibt [...] Die historisch-biographischen Feststellungen bewegen sich stets im Medium des Gleichgültigen und dienen der Befriedigung der biographischen Neugier [...] das ›Biographische‹ und die ›historische Persönlichkeit‹ als das Unwesentliche zu erkennen. »

biographico-psychologique (*Biographisch-Psychologische*) ne nous aide en rien dans l'explication du poème, parce que le biographique (*das Biographische*) ne peut au contraire éprouver son interprétation et détermination qu'à partir de l'œuvre. »⁵⁷

La critique heideggérienne du biographique n'est pas extérieure à une position philosophique. Elle possède en réalité une motivation philosophique majeure, à savoir la critique en bloc de la métaphysique du sujet, du biologisme, du psychologisme et du positivisme : « *L'essence de la philosophie* et la respective histoire d'une pensée [...] ne se laissent jamais expliquer à partir de la "personnalité" du "philosophe" ; et celle-ci est loin d'être ce qui reste en propre, à la différence de ce qui a été pensé par le penseur. Seulement le biologisme historique peut – au sens métaphysique élargi ("subjectivité" de l'homme) – répandre une telle opinion erronée. »⁵⁸ M. Haar explique à ce sujet que « l'hostilité de Heidegger à l'égard du biographique comme tel [...] vient du refus d'assimiler la pensée avec une expérience subjective individuelle. Le danger de cette assimilation est renforcé à l'époque du règne de la métaphysique de la subjectivité [...] Nous n'avons pas besoin de connaître les faits de la vie d'un philosophe, surtout à la manière positiviste de la recherche historique, pour comprendre ses écrits »⁵⁹.

En d'autres termes, la pensée des grands philosophes et poètes n'est jamais réductible à un flux de vécus d'une subjectivité individuelle, ce sur quoi Heidegger attire l'attention dans *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1936, GA 42) : « La pensée du penseur, pas plus que la poésie du poète, ne se réduit au flux de "vécus" (*Erlebnissen*) d'un individu [...] la pensée et la poésie sont, là où elles sont essentiellement, un *procès-mondial* (*Weltvorgang*), et cela une fois encore non pas simplement au sens où, à l'intérieur du monde, quelque chose qui a une signification pour le monde se passe, mais un procès dans lequel et à travers lequel le monde lui-même ressurgit dans ses respectives origines, se déployant comme monde. »⁶⁰ Ce que Heidegger veut dire dans ce passage, c'est que l'œuvre d'un penseur est moins le résultat d'une expérience subjective individuelle qu'un événement historique : « Et par "œuvre" nous

⁵⁷ GA 52, §19, p. 46. « Alles Biographisch-Psychologische hilft uns nichts zur Erläuterung der Gedichte, weil das Biographische umgekehrt erst aus dem Werk seine Deutung und Bestimmung erfahren kann. »

⁵⁸ GA 69, §72, p. 88. (Notre traduction). « *Das Wesen der Philosophie* und die jeweilige Geschichte eines Denkens [...] läßt sich nie aus der »Persönlichkeit« des »Philosophen« erklären; und noch weniger ist diese im Unterschied zum Gedachten des Denkers das eigentlich Bleibende. Nur der historische Biologismus kann, ins Metaphysische geweitet (»Subjektivität« des Menschen), solche Irrmeinung verbreiten. »

⁵⁹ M. Haar, « La biographie reléguée », in *Cahier de l'Herne. Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 22.

⁶⁰ GA 42, §7, p. 100. Trad., p. 106 (modifiée).

visons non pas la production intellectuelle (*die denkerische Leistung*) de l'individu Hegel, mais l'«œuvre» en tant qu'événement (*Geschehnis*) d'une histoire. »⁶¹

L'assimilation de la pensée avec les vécus d'une expérience subjective individuelle et son caractère biologique, psychologique et biographique, n'est somme toute qu'un symptôme propre à notre époque régie par la métaphysique du sujet : « La pensée moderne [...] saisit l'homme comme "sujet" (*Subjekt*) et celui-ci comme psychologico-biographique (*psychologisch-biologisch*) »⁶², d'où résulte que « l'homme moderne et contemporain vit, certes, avec la manie frénétique qui s'est emparée de lui et le pousse à disséquer l'histoire de vie et la psychologie des hommes créateurs. L'intérêt se porte actuellement, à un degré extraordinaire, sur la "psychologie" et la "biographie" au point que l'on finit par croire que l'œuvre est aussi à comprendre uniquement à partir des conditions de vie (*Lebensbedingungen*) de son auteur. Mais pas plus dans le domaine de l'art que dans celui de la pensée, l'explication psychologique, biologique et biographique de la genèse d'une œuvre ne suffit jamais dans la sphère d'explication de son origine interne »⁶³.

*

Comme nous venons de le voir, Heidegger ne lisait pas les textes de l'histoire de la philosophie conformément aux principes de la méthode génétique. Toutefois, cela ne veut pas dire qu'il adopte la méthode structurale de lecture. En effet, il ne s'est jamais limité à une lecture de type structural. En ce sens, le texte *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/28, GA 25) est central à ce sujet, puisque Heidegger y explique comme nulle part ailleurs dans son œuvre, que sa méthode de lecture ne se borne pas à une explication structurale des textes de l'histoire de la philosophie, en l'occurrence ceux de Kant : « Pour nous mettre clairement sous les yeux ce que Kant a voulu dire, il nous faut nous familiariser avec le texte. Il est besoin d'une connaissance de *la structure* du tout (*Aufbau des Ganzen*), de la connexion interne des éléments isolés, de l'intrication des démonstrations, d'une connaissance des concepts et des principes [ordre des raisons]. Il semble être facile à constater tout simplement ce qui est là (*dasteht*). Et pourtant, quand bien même nous nous approprierions de

⁶¹ GA 68, p. 73. Trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2007, p. 91 (modifiée). À l'égard de la question de la pensée d'un philosophe non pas comme vécu d'une expérience subjective individuelle, mais comme un événement historique, voir aussi GA 6.1, p. 425-426 ; GA 90, p. 45-46.

⁶² GA 52, §27, p. 71. « Das neuzeitliche Denken [...] den Menschen als ›Subjekt‹ und dieses psychologisch-biologisch begreift. »

⁶³ GA 46, p. 6-7. Trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2009, p. 21 (modifiée).

manière approfondie les concepts, les problèmes, les conditions de l'œuvre, en les éclairant pour eux-mêmes ou en fixant leur provenance à partir de la tradition [...] malgré tout cela nous ne saisissons pas encore ce qui est là (*dasteht*). »⁶⁴

Heidegger pensait en fait que pour saisir ce qui est là dans le texte de Kant, « nous n'avons pas le droit de nous en tenir à la simple description littérale (*die bloße wörtliche Beschreibung*) qu'il nous donne, en tant que fondateur, de la philosophie transcendantale, mais nous devons comprendre cette idée, c'est-à-dire la détermination de ses éléments en leur totalité, à partir de ce dans quoi l'idée est fondée, nous devons, en dépassant ce que la première description a rendu visible, retourner au fondement objectif (*sachlichen Grund*) »⁶⁵. Or, un tel fondement objectif n'est rien de plus et rien de moins que le problème non dit qui meut toute la philosophie kantienne. C'est pourquoi, dans *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929, GA 3), Heidegger dit que ce « *Kantbuch* est une tentative de réfléchir sur le non-dit (*Ungesagten*) au lieu de fixer rigidement ce que dit Kant. Le dit (*das Gesagte*) est pauvre, le non-dit (*das Ungesagte*) très riche »⁶⁶.

Aux yeux de Heidegger, c'est seulement au moment où l'on remonte donc au fondement non dit d'une philosophie, et où l'on lit un philosophe contre ses propres intentions, qu'on est vraiment en mesure de comprendre un auteur mieux que lui-même ne s'est compris. Aussi Heidegger évoque-t-il à l'appui ce passage de la *Critique de la raison pure* : « Je remarque seulement, dit Kant, qu'il n'y a rien d'inhabituel (*Ungewöhnliches*) à ce que, soit dans les discussions (*Gespräche*) ordinaires, soit dans les écrits, on arrive, par la comparaison (*Vergleichung*) des pensées qu'un auteur exprime sur son objet, à le comprendre encore mieux qu'il ne se comprit lui-même, faute d'avoir suffisamment déterminé son concept et pour avoir été conduit ainsi à parler ou même à penser contre sa propre intention (*seiner eigenen Absicht entgegen*) »⁶⁷. Heidegger précise cependant que le fait « qu'un penseur peut être "mieux" compris qu'il ne se comprit lui-même, n'est absolument pas un défaut que l'on pourrait lui imputer après coup, mais un signe de sa grandeur. Car seulement la pensée originaire comporte en elle-même ce trésor qui reste toujours non encore pensé jusqu'au bout (*unausdenkbar*), et qui peut à chaque fois être "mieux" compris, c'est-à-dire autrement que ce qui est immédiatement dit et visé textuellement [...] Seulement ce qui a été véritablement pensé a la

⁶⁴ GA 25, p. 5. Trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982, p. 24-25 (modifiée). (Nous soulignons).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 2-3. Trad., p. 22 (modifiée).

⁶⁶ GA 3, p. 249. (Notre traduction). « *Kantbuch* ein Versuch, dem Ungesagten nachzudenken, statt Kant auf sein Gesagtes festzuschreiben. Das Gesagte ist das Dürftige, das Ungesagte erfüllt mit Reichtum. » Ce passage, qui se trouve dans l'appendice (*Anhang*) du volume 3 de la *Gesamtausgabe*, ne figure pas dans la traduction française.

⁶⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hambourg, F. Meiner, 1998, A 314, B 370, p. 421. Trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty. Paris, Gallimard, 1992, p. 333 (modifiée). (Nous soulignons).

chance d'être toujours "mieux" compris qu'il ne se comprit lui-même. Mais un tel mieux comprendre (*Besserverstehen*) n'est donc jamais le mérite de l'interprète (*Auslegers*) mais le cadeau de l'interprété (*das Geschenk des Ausgelegten*) »⁶⁸.

De ces considérations sur la méthode heideggerienne de lecture nous pouvons tirer la conclusion suivante : il est toujours possible de lire les textes philosophiques par-delà le temps logique de la méthode structurale, et par-delà le temps historique de la méthode génétique. Autrement dit, la lecture des textes philosophiques ne se réduit jamais à son premier moment, essentiel et indispensable de reconstitution de l'ordre des raisons d'un système, car « une pure et simple narration et description de ce qui se trouve dans un texte ne garantit encore rien d'une compréhension philosophique »⁶⁹. Manière de dire que les textes philosophiques possèdent une structure complexe et étagée, renfermant différentes couches et dimensions dont celle du non-dit implicite et sous-jacent à ce que dit un philosophe. Ainsi, dans la mesure où Heidegger en privilégie la dimension du non-dit, il n'est pas d'accord avec la méthode structurale de Gueroult et Goldschmidt, puisqu'il y a incompatibilité entre le non-dit et la méthode structurale : « L'historien de la philosophie selon M. Gueroult n'est jamais un interprète. *La structure n'est jamais un non-dit qui devrait être découvert sous ce qui est dit ; on ne peut la découvrir qu'en suivant l'ordre explicite de l'auteur.* »⁷⁰

À la différence de Gueroult et de Goldschmidt, Heidegger pensait que l'essentiel dans la lecture des textes philosophiques consistait justement à mettre au jour le non-dit moyennant l'interprétation : « Tout penseur essentiel *pense* toujours [...] plus originairement qu'il ne le *dit* ; et il doit être saisi dans *cette* pensée, *son* non-dit doit être dit (*sein Ungesagtes muß gesagt werden*). C'est pourquoi il est nécessaire l'interprétation (*Auslegung*). »⁷¹ Cette thèse a pour conséquence l'idée que « toute interprétation authentique (*echte Auslegung*) doit donc chercher à trouver *ce* "qui n'est pas là" [dans le texte]. »⁷² Or Goldschmidt et Gueroult n'accepteraient jamais cette dimension du non-dit et de l'impensé, car pour eux « les assertions d'un système

⁶⁸ GA 55, §3, p. 63-64. « [...] daß ein Denker ›besser‹ verstanden werden kann, als er sich selbst verstand, ist durchaus kein Mangel, der ihm hinterher angerechnet werden dürfte, sondern das ist ein Zeichen seiner Größe. Denn nur das ursprüngliche Denken birgt jenen Schatz in sich, der auf immer unausdenkbar bleibt und jedesmal ›besser‹ verstanden werden kann, d. h. anders als es der unmittelbar gemeinte Wortlaut sagt [...] Nur das wahrhaft Gedachte hat das Glück, immer wieder einmal ›besser‹ verstanden zu werden, als es sich selbst verstand. Doch dies Besserverstehen ist dann nie das Verdienst des Auslegers, sondern das Geschenk des Ausgelegten. »

⁶⁹ GA 25, p. 4. Trad., p. 24 (légèrement modifiée).

⁷⁰ G. Deleuze, *L'Île déserte*, p. 204. (Nous soulignons).

⁷¹ GA 94, §167, p. 258. (Notre traduction). « Jeder wesentliche Denker *denkt* immer [...] ursprünglicher als er *spricht*; und in *jenem* Denken muß er gefaßt, *sein* Ungesagtes muß gesagt werden. Deshalb bedarf es der *Auslegung*. »

⁷² GA 90, §26, p. 37. (Notre traduction). « Jede echte *Auslegung* muß daher *das* zu treffen suchen, »was nicht da steht«. »

ne peuvent avoir pour cause, à la fois prochaines et adéquates, que des raisons, et des raisons connues du philosophe et alléguées par lui »⁷³. Cependant, comme nous l'explique le philosophe Vladimir Safatle, « l'histoire de la philosophie montre », contrairement à Gueroult et à Goldschmidt, « qu'il est en effet possible de penser à partir de ce que l'auteur produit sans le savoir ou sans le reconnaître. »⁷⁴

Pour éviter des malentendus, force est de constater qu'il ne s'agit nullement pour Heidegger de nier la méthode structurale, mais bien plutôt de montrer qu'elle n'épuise pas toutes les manières possibles de lire les textes philosophiques. Cela signifie que la reconstitution de l'ordre des raisons d'un système philosophique est, certes, un premier moment, essentiel et incontournable de toute lecture qui vise à satisfaire l'exigence d'exactitude, de rigueur et de reproduction fidèle indispensables à l'histoire de la philosophie. Il n'est donc pas question de la nier puisqu'elle a sa propre nécessité et légitimité. Néanmoins, la lecture philosophique ne s'y réduit pas, car il y a un second moment de lecture qui répond à l'exigence de créativité, d'appropriation et de transformation infidèle non moins indispensables à l'histoire de la philosophie que celles de la méthode structurale. La position de Heidegger à l'égard de ces deux niveaux de lecture peut être prélevée d'un passage de *Was ist das – die Philosophie?* (1955, GA 11), où il explique que sa méthode de lecture et son rapport à l'histoire de la philosophie « n'est pas une rupture avec l'histoire, n'est pas un reniement de l'histoire, mais *une appropriation (Aneignung) et transformation (Verwandlung) de ce qui a été transmis (Überlieferten)*. »⁷⁵

Quand Heidegger lit les textes de l'histoire de la philosophie, il s'agit donc moins de la reconstitution exacte et fidèle de l'ordre des raisons de tel ou tel système philosophique, que de l'appropriation et la transformation de ce qui a été transmis (*Aneignung und Verwandlung des Überlieferten*). Heidegger savait, au fond, que l'exigence de rigueur, d'exactitude et de fidélité sont indispensables en tant que premier moment du travail de lecture. Il pensait cependant que la lecture philosophique resterait incomplète sans un second moment de liberté créatrice, d'appropriation et de transformation infidèle.

⁷³ V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, p. 15.

⁷⁴ V. Safatle, *Grande hotel abismo*, São Paulo, Martins Fontes, 2012, p. 14. (Notre traduction). « A história da filosofia [...] mostra que é, sim, possível pensar a partir daquilo que o autor produz sem o saber, ou sem o reconhecer. »

⁷⁵ GA 11, p. 20. Trad. K. Axelos et J. Beaufret, in *Questions I et II*, p. 335. (Nous soulignons).

c) Le statut de la violence de la méthode heideggerienne de lecture

De la méthode de lecture de Heidegger ressort l'image qu'on s'est fait de lui comme un « grand maître des interprétations violentes (*Großmeister gewaltsamer Interpretationen*) »⁷⁶, comme le dit Gadamer. En effet, Heidegger a souvent fait l'objet d'accusations et de reproches portant sur une telle violence. Dans *Kant und das Problem der Metaphysik*, il y fait allusion pour la première fois dans son œuvre : « On se heurte sans cesse à la violence de mes interprétations (*Gewaltsamkeit meiner Auslegungen*). Le reproche à cette violence peut bien convenir à cet écrit. La recherche historico-philosophique a, même, chaque fois raison quant à ce reproche, si celui-ci va à l'encontre de la tentative qui voudrait mettre en marche un dialogue pensant (*ein denkendes Gespräch*) entre les penseurs. À la différence de la méthode de la philologie historique, qui a sa propre tâche, un dialogue pensant (*ein denkendes Zwiegespräch*) est régi par d'autres lois. »⁷⁷

Au lieu d'accuser et de disqualifier hâtivement la violence interprétative de Heidegger, essayons avant de comprendre sa fonction dans l'économie interne de sa pensée. Pour ce faire, voyons d'abord ce qu'il en dit lui-même dans ce passage de *Einführung in die Metaphysik* (1935, GA 40) :

« Dans la perspective des définitions habituelles et dominantes, dans la perspective moderne et contemporaine de la métaphysique, de la théorie de la connaissance, de l'anthropologie et de l'éthique, avec leur connotation chrétienne, notre interprétation de la parole [de Parménide] doit apparaître comme une réinterprétation arbitraire (*willkürliche Umdeutung*), comme une distorsion interprétative (*ein Hineindeuten*) de ce qu'une "interprétation exacte" ne peut jamais constater. C'est vrai. Pour l'opinion courante de nos jours, ce qui est dit n'est en effet qu'un résultat de ce qui est déjà devenu la fameuse violence et unilatéralité de la méthode heideggerienne d'interprétation (*Gewaltsamkeit und Einseitigkeit des Heideggerschen Auslegungsverfahrens*). Toutefois, on peut et doit se demander ici : Quelle interprétation est-elle vraie, celle qui assume la perspective de sa compréhension, tout simplement parce que c'était déjà la sienne et parce qu'elle se propose comme courante et évidente, ou, en revanche, celle qui remet en question (*in Frage stellt*) dès le fondement (*Grund*) la perspective habituelle, car il se pourrait, et il est effectivement ainsi, que cette perspective n'indique-elle point ce dont il s'agit de voir ? Toutefois – le renoncement à ce qui est courant et le retour à l'interprétation questionnante est un saut (*Sprung*). »⁷⁸

⁷⁶ H. G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, GW 10, Tübingen, Mohr, 1995, p. 125. Trad. J. Grondin, Paris, Vrin, 2005, p. 162.

⁷⁷ GA 3, p. XVII. Trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1970, p. 55 (modifiée). Au sujet de la violence de la méthode heideggerienne d'interprétation, voir aussi GA 3, p. 202, 249, 302.

⁷⁸ GA 40, §54, p. 184-185. Trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 2013, p. 180-181 (modifiée).

D'après ce passage de *Einführung in die Metaphysik*, la première fonction de la violence de la méthode heideggérienne de lecture est la suivante : remettre en question les lectures courantes que l'on fait des philosophes la tradition, celles qui passent de prime abord et le plus souvent pour évidentes et non problématiques, nous empêchant par cela même de lire autrement les textes philosophiques. Comme nous le verrons, de telles lectures relèvent notamment de la façon dont les philosophes de langue latine interprétèrent et traduisirent les philosophes grecs, instaurant une lecture dominante de la philosophie grecque qui a été adoptée acritiquement par les philosophes médiévaux et modernes, demeurant jusqu'à nos jours l'image canonique que l'on en a. Par exemple, on oppose traditionnellement Parménide à Héraclite, celui-ci comme le philosophe du devenir, celui-là comme le philosophe de l'être. Telle est leur image dominante. Heidegger dit, pour sa part, qu'« *Héraclite*, à qui l'on attribue la théorie du devenir et qu'on oppose rigidement à Parménide, dit en vérité la même chose que lui »⁷⁹. On pourrait multiplier les exemples mais pour le moment cet exemple nous suffit pour montrer que pour Heidegger, les lectures hégémoniques et dominantes engendrent un sens commun à l'intérieur de l'histoire de la philosophie elle-même, sens commun philosophique qui fixe d'entrée de jeu une certaine image qu'on se fait des philosophes, image qui règne parfois au fil des siècles, voire des millénaires !

La première fonction de la violence interprétative de Heidegger est donc de remettre en question un certain sens commun intérieur à l'histoire de la philosophie. Et comme le dit Hegel, la philosophie « n'est philosophie que du fait qu'elle s'oppose justement à l'entendement et, par là, encore davantage au sens commun (*gesunden Menschenverstande*) [...] par rapport à celui-ci le monde de la philosophie est en soi et pour soi un monde à l'envers (*eine verkehrte Welt*) »⁸⁰. De même que la philosophie ne peut apparaître au sens commun que comme un monde à l'envers, de même les lectures heideggériennes ne peuvent apparaître aux lectures conventionnelles que comme un monde à l'envers, qui fait voler en éclats une certaine image qu'on se faisait des philosophes jusqu'alors. D'où résulte que c'est seulement au moment où l'on remet en question les lectures hégémoniques et normatives des philosophes que des lectures nouvelles et créatrices peuvent voir le jour. Voilà la première fonction de la violence interprétative de Heidegger.

⁷⁹ *Ibid.*, §37, p. 105. Trad., p. 106 (modifiée).

⁸⁰ G. W. F. Hegel, « Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie (1802/03) », in *Werke*, Band 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 182. (Notre traduction). « [...] ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande [...] gerade entgegengesetzt ist; im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt. »

Pour en comprendre la seconde fonction, examinons ce que Heidegger dit dans ce passage de *Der Anfang der abendländischen Philosophie* (1932, GA 35) :

« Il est à la mode maintenant de réfuter mon interprétation des philosophes du passé. On dit : ce n'est pas Hegel mais du Heidegger – ce n'est pas Kant mais du Heidegger, et ainsi de suite. Certes. *Mais en résulte-t-il sans plus que l'interprétation est fausse (falsch) ?* Cela ne saurait absolument pas être décidé “sans plus” ; surtout pas tant que l'on pense qu'il y aurait ici *toujours* une interprétation *en soi obligatoirement vraie pour tout un chacun*. La vérité d'une interprétation dépend, parmi beaucoup d'autres choses, principalement du domaine de la problématique et de la prétention de la compréhension que l'on pose en général à l'interprétation. Si nous reprenons n'importe quels concepts et n'importe quelles propositions d'une doctrine philosophique abordée au hasard [...] alors mes interprétations sont effectivement toutes fausses. *Mais la question décisive est justement celle de la nécessité et de l'originarité (Ursprünglichkeit) de la problématique directrice à l'intérieur de laquelle l'interprétation se trouve.* »⁸¹

La thèse centrale de ce passage peut être énoncée de la manière suivante : toute interprétation s'accomplit en fonction d'un certain nombre de questions que l'on pose aux textes et auxquelles ceux-ci sont censés répondre. Cela signifie que si l'on pose à un texte des questions qui lui sont étrangères, c'est-à-dire que son auteur lui-même n'a pas explicitement posées, alors le texte dira forcément autre chose que si l'on l'interprétait en fonction des questions expressément posées par son auteur⁸². De plus, Heidegger dit : « La question décisive est justement celle de la nécessité et de l'originarité (*Ursprünglichkeit*) de la problématique directrice à l'intérieur de laquelle l'interprétation se trouve. » Comme on le sait, pour Heidegger la question la plus nécessaire et originaire est la question de l'être, question en fonction de laquelle il interprète tous les philosophes de la tradition occidentale. Or, dans la mesure où elle n'est pas toujours la question expressément posée par certains philosophes, Heidegger leur fait dire ce qu'eux-mêmes n'ont jamais dit, d'où la violence de ses interprétations.

Si l'on dénonce donc souvent une telle violence, c'est parce qu'elle ne peut apparaître comme une violence arbitraire, indue et abusive qu'aux yeux du spécialiste et de l'historien

⁸¹ GA 35, §18, p. 105. (Notre traduction). « Es ist jetzt Mode geworden, meine Interpretation früherer Philosophen damit zu widerlegen, daß man sagt, das ist Heidegger, aber nicht Hegel – Heidegger, aber nicht Kant u.s.f. Gewiß. *Aber folgt daraus ohne weiteres, daß die Interpretation falsch ist?* Das läßt sich so »ohne weiteres« gar nicht entscheiden; besonders nicht, so lange man meint, es gäbe hier überhaupt eine *an sich* wahre für *jedermann jederzeit verbindliche* Interpretation. – Die Wahrheit einer Auslegung hängt neben vielem anderen in erster Linie davon ab, in welche Ebene der Fragestellung und des Verständnisanspruchs man die Auslegung überhaupt verlegt. Wenn wir irgend welche Begriffe und Sätze aus einer zufällig aufgegriffenen philosophischen Lehre übernehmen [...] dann sind meine Interpretationen in der Tat alle falsch. *Aber die entscheidende Frage ist eben die nach Notwendigkeit und Ursprünglichkeit der leitenden Fragestellung, unter der die Auslegung steht.* »

⁸² Dans *Lire le Capital I* Althusser dit, à propos du *Capital* de Marx, que c'est exactement « le champ de la problématique qui définit et structure l'invisible comme l'exclu défini, *exclu* du champ de la visibilité, et *défini* comme exclu, par l'existence et la structure propre du champ de la problématique. » (*Lire le Capital I*, Paris, Maspero, 1973, p. 26).

classique de la philosophie⁸³, qui en restent de prime abord et le plus souvent au niveau structural de lecture, se limitant à la compréhension de l'ordre des raisons d'une philosophie conformément à l'intention de son auteur. Car dès lors qu'on est attentif à la dimension du non-dit et de l'impensé des textes, et qu'on les lit en fonction des problématiques autres que celles que les philosophes ont expressément en vue, on fait toujours dire à un auteur ce qui n'est ni explicitement dans son texte, ni avoué comme faisant partie de ses intentions et préoccupations, d'où la violence et la distorsion qui, aux yeux du spécialiste et de l'historien traditionnel de la philosophie ne sont qu'un grand malentendu, une faute de lecture, une mauvaise interprétation. Cependant, ce que l'on considère normalement de la sorte s'avère à vrai dire un élément essentiel à l'origine des moments les plus créatifs de l'histoire de la philosophie. En ce sens, il est instructif de lire ce que Heidegger dit dans le *Zürcher Seminar* (1951, GA 15) lorsque M. Staiger l'accuse d'imprécision philologique et d'avoir fait une faute de lecture. Voici la réponse de Heidegger à M. Staiger : « Je veux prendre un exemple : *Griechische Kulturgeschichte* de Jacob Burckhardt. Les philologues ont démontré qu'il s'appuie sur des textes de valeur inférieure, voire des textes faux. Et pourtant il est le meilleur ouvrage dans ce domaine. Ce que vous [M. Staiger] avancez maintenant relève non seulement de la philologie mais aussi de la lecture – et nous commettons tous des erreurs ; une fois j'ai fait une remarque : “Qui pense grand doit commettre de grandes erreurs” (*Wer groß denkt, muß groß irren*). Je ne veux pas me comparer avec Burckhardt, mais je peux dire que je suis incomparablement plus exposé à de plus grandes erreurs que vous dans votre activité. »⁸⁴

Dans *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Heidegger présente une thèse qui peut être comprise comme une réponse à la question « que se passe-t-il quand un philosophe en lit un autre ? ». À partir d'un commentaire de la lecture hégélienne de Schelling, Heidegger explique que « *les grands penseurs ne se comprennent jamais fondamentalement les uns les autres, précisément parce qu'à chaque fois ils veulent le Même, sous la figure de la grandeur*

⁸³ En ce qui concerne les spécialistes et les historiens classiques de la philosophie qui se présentent en disciples de tel et tel philosophe, Heidegger fait une remarque assez intéressante : « Le plus grand “danger” pour la pensée d'un penseur, ce ne sont pas ses adversaires, car seuls peuvent l'être des penseurs, mais bien plutôt les soi-disant “disciples” : Leibniz et les leibniziens, Kant et les kantien, Hegel et les hégéliens ; mais le pire, c'est bien : Nietzsche et les nietzschéens. La seule chose qui importe ici, ce ne sont pas les travaux “sur” les penseurs, ce qu'on appelle la “littérature secondaire”, mais bien les penseurs eux-mêmes. Il vaut toujours mieux ne pas avoir saisi grand-chose ou même ne rien avoir saisi du tout après avoir fait des efforts réels et authentiques pour comprendre un penseur que d'avoir “compris” un ou plusieurs travaux sur lui. » (GA 46, p. 10. Trad., p. 25 [modifiée]).

⁸⁴ GA 15, p. 428-429. (Notre traduction). « [...] ich will ein Beispiel nehmen: Jacob Burckhardts »Griechische Kulturgeschichte«. Die Philologen haben nachgewiesen, daß sie auf minderwertigen, ja sogar falschen Texten beruht. Und dennoch ist sie das beste Werk auf diesem Gebiet. Was Sie jetzt vorbringen, gehört nicht nur zur Philologie, sondern zum Lesen – und, wir irren ja alle; ich habe einmal eine Aufzeichnung gemacht: »Wer groß denkt, muß groß irren«. Ich will mich nicht mit Burckhardt vergleichen, aber ich darf sagen, daß ich unvergleichlich viel größeren Irrtümern ausgesetzt bin als Sie in Ihrer Tätigkeit. »

qui leur est unique. S'ils voulaient quelque chose de différent, alors la compréhension, c'est-à-dire ici la tolérance, ne serait pas aussi difficile. »⁸⁵ En d'autres termes, quand un philosophe lit d'autres philosophes, il est censé simplifier certains aspects de leur philosophie, en exagérer certains traits, ignorer ce qui ne l'intéresse pas, bref déformer leur pensée afin de construire sa propre philosophie. Lesdites fautes de lecture se décèlent ainsi comme des éléments essentiels et inévitables dans la constitution de toute philosophie. En ce sens, on peut dire avec Žižek que « tous les grands "dialogues" de l'histoire de la philosophie étaient autant de cas de malentendu (*misunderstanding*) : Aristote a mal compris Platon, Thomas d'Aquin a mal compris Aristote, Hegel a mal compris Kant et Schelling, Marx a mal compris Hegel, Nietzsche a mal compris le Christ, Heidegger a mal compris Hegel... Précisément lorsqu'un philosophe exerce une influence décisive sur un autre, cette influence était sans exception fondée sur une erreur de lecture productive (*a productive misreading*) »⁸⁶.

Les « fautes » de lectures, les « malentendus » et les interprétations « fausses » sont ainsi à l'origine des moments les plus créatifs de l'histoire de la philosophie, ce qui s'atteste notamment au moment où un auteur dégage le non-dit et l'impensé des textes : « Il est facile de démontrer, écrit Heidegger, que mes "interprétations" (*Auslegungen*) sont "historiquement" fausses (*historisch falsch*) ; elles sont partout – en général dans les cours – accomplies dans le but de dire le non-dit (*das Ungesagte zu sagen*) [...] L'interprétation est à chaque fois une surinterprétation (*Überdeutung*), car elle franchit les limites de ce qui est là »⁸⁷, d'où il faut conclure que « dans l'interprétation se trouve toujours quelque chose de violent (*Gewaltsames*) »⁸⁸. Or, c'est justement une telle violence qui amène le lecteur à dire quelque chose de tout à fait nouveau, créatif et qui n'avait jamais été pensé ni dit auparavant d'une philosophie, d'un concept, ce que Pierre Hadot a très bien compris en disant que « des concepts nouveaux sont apparus à l'occasion de fausses interprétations et de contresens »⁸⁹.

La création de concepts nouveaux à travers des interprétations fausses est donc ce qui fait, entre autres, la grandeur des philosophes en tant que lecteurs d'autres philosophes. C'est dans ce sens que Heidegger dit que le « grand penseur est grand du fait *qu'*il est capable de déceler ce qu'il y a de plus grand dans l'œuvre d'autres "grands", et de le transformer originairement

⁸⁵ GA 42, §1, p. 21-22. Trad., p. 32. (Nous soulignons).

⁸⁶ S. Žižek, *Organs without Bodies*, New York, Routledge, 2004, p. IX. Trad. C. Jaquet, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 9 (modifiée).

⁸⁷ GA 96, p. 211. (Notre traduction). « Meine »Auslegungen« lassen sich leicht als »historisch« falsch dartun; sie sind überall – durchgängig in den »Vorlesungen« – in der Absicht vollzogen, das Ungesagte zu sagen [...] Jedesmal ist die Auslegung eine Überdeutung, denn sie überschreitet die Grenze dessen, was »dasteht« ».

⁸⁸ GA 97, p. 436. « In der Interpretation liegt stets etwas Gewaltsames. »

⁸⁹ P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2015, p. 121.

(*ursprünglich zu verwandeln*) »⁹⁰. Ce que Deleuze dit de Foucault va dans le même sens de ce que dit Heidegger, étant par ailleurs aussi valable pour Deleuze lui-même : « Nietzsche disait qu'un penseur envoie toujours une flèche, comme dans le vide, et qu'un autre penseur la ramasse, pour l'envoyer dans une autre direction. C'est le cas de Foucault. Ce qu'il reçoit, Foucault le transforme profondément. Il ne cesse de créer. »⁹¹

*

Comme nous venons de le voir, les deux principales fonctions de la violence de la méthode heideggérienne de lecture sont : 1) Remettre en question les lectures courantes des philosophes de la tradition, notamment la lecture latine des philosophes grecs qui est devenue la lecture dominante de ceux-ci tout au long de l'histoire de la philosophie. Par rapport à cette lecture, les lectures heideggériennes sont toujours violentes, folles, aberrantes. 2) Montrer que toute interprétation s'accomplit en fonction des problèmes que l'on pose aux textes philosophiques, et que dans la mesure où l'on leur pose des problèmes de prime abord étrangers aux problèmes expressément posés par un philosophe, on leur fait dire ce qu'ils ne disent pas, d'où le non-dit et l'impensé des textes philosophiques.

Lorsque l'on accuse donc hâtivement la violence interprétative de Heidegger, sans avoir essayé de comprendre sa fonction dans l'économie interne de sa pensée, on souscrit d'une part au sens commun et à la pensée de l'identité, c'est-à-dire à la conservation des lectures dominantes ainsi qu'au refoulement de tout ce qui est différent et ne s'y conforme pas ; et d'autre part à la méthode structurale de lecture dont une des règles fondamentales est de ne jamais poser à un texte des questions étrangères aux questions expressément posées par son auteur. On découvre ainsi au cœur de la violence interprétative de Heidegger trois opérations solidaires : la remise en question du sens commun en histoire de la philosophie, l'affirmation d'une pensée de la différence et l'adoption d'une méthode de lecture pour laquelle la mise au jour du non-dit et de l'impensé est une opération centrale de toute lecture créatrice.

Cette longue explication sur la question de la méthode de lecture en philosophie était nécessaire pour deux raisons. Premièrement, pour expliciter notre méthode de lecture de la philosophie de Heidegger. Deuxièmement, pour justifier notre hypothèse selon laquelle le §5 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* nous fournit un accès privilégié à la stratégie la plus générale de constitution de la pensée de Heidegger, même si Heidegger lui-même ne le dit

⁹⁰ GA 6.1, p. 33. Trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1980, p. 40 (légèrement modifiée).

⁹¹ G. Deleuze, *Pourparlers*, p. 160.

jamais expressément. Dans le présent travail nous prendrons donc au sérieux l'idée de Heidegger selon laquelle « le but d'une lecture authentique et méditative des livres essentiels ne peut viser toujours qu'à parvenir à la proximité de ce qui *ne se trouve pas* dans les livres et ne peut jamais s'y trouver »⁹². Cela étant posé, il s'agira moins pour nous de la reconstitution fidèle et en détail de l'ordre des raisons de la philosophie de Heidegger que de la tentative de penser l'impensé et le non-dit de sa philosophie, ce qui nous conduira à une appropriation et une transformation de sa pensée afin de penser le problème philosophique qui est au cœur de notre thèse, à savoir la question de la critique de la raison ou, autrement dit, l'épuisement de la raison occidentale dans la mesure où son sort est conçue, chez Heidegger, comme philosophie ou métaphysique.

§3 – Formulation et position du problème : la déconstruction de la métaphysique en tant que critique de la raison

Deleuze définissait la philosophie comme l'art de créer des concepts, ceux-ci étant créés en fonction des problèmes à résoudre. Cela signifie que si l'on ne formule pas le problème posé par un philosophe, on n'est pas à même de saisir la nécessité qui l'a forcé à créer tel ou tel concept, de sorte que sa philosophie se fera jour, dès lors, comme quelque chose d'abstrait : « Dès que nous "oublions" le problème, nous n'avons plus devant nous qu'une solution générale, abstraite. »⁹³ D'après Deleuze, les philosophes ne posent pas toujours expressément le problème concret qui meut leur philosophie, ce qui revient à dire que le problème dont s'occupe le philosophe est souvent de l'ordre du non-dit qui nous permet de comprendre à nouveaux frais ce qu'il dit dans toute sa concrétude, ce qui défait le caractère prétendument abstrait d'une philosophie, d'un concept : « Il faut remonter jusqu'aux problèmes que pose un auteur de génie, jusqu'à ce *qu'il ne dit pas dans ce qu'il dit*, pour en tirer quelque chose qu'on lui doit toujours. »⁹⁴

À partir de cette conception de la philosophie et des problèmes philosophiques, Deleuze formule par exemple le problème non dit qui meut, à ses yeux, toute la philosophie de Platon, problème sans lequel on ne comprend rien à la dimension concrète de la théorie des Idées : « Le seul problème qui traverse toute la philosophie de Platon, qui préside à sa classification des

⁹² GA 90, p. 235. « Die Absicht des echten und besinnlichen Lesens in wesentlichen Büchern kann immer nur darauf zielen, in die Nähe dessen zu kommen, was *nicht* in den Büchern steht und niemals in Büchern stehen kann. »

⁹³ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 211.

⁹⁴ G. Deleuze, *L'Île déserte*, p. 192. (Nous soulignons).

sciences ou des arts, c'est toujours de mesurer les rivaux, de sélectionner les prétendants, de distinguer *la chose et ses simulacres*. »⁹⁵ En formulant le problème non dit qui meut toute la philosophie de Platon, Deleuze défait le caractère prétendument abstrait de la théorie des Idées, mettant à nu son enjeu en ce qui concerne la vie concrète, à savoir le problème de la légitimité des prétendants à telle et telle fonction dans la cité grecque : « Ce problème [de la sélection des prétendants] a sa source dans la cité [...] ce que Platon reproche à la démocratie athénienne, c'est que tout le monde y prétend à n'importe quoi. D'où son entreprise de restaurer des critères de sélection entre rivaux [...] tel est le sens de la théorie des Idées. »⁹⁶

Selon cette perspective deleuzienne, il nous faut donc formuler le problème non dit qui traverse toute la philosophie de Heidegger, faute de quoi on ne comprendra pas la nécessité concrète qui force Heidegger à créer le concept de déconstruction. Pour ce faire, nous aurons recours d'abord à une idée de Bergson concernant les problèmes philosophiques : « Sans doute les problèmes dont le philosophe s'est occupé sont les problèmes qui se posaient de son temps [...] les problèmes déjà posés, les solutions qu'on en avait fournies, la philosophie et la science du temps où il a vécu, ont été, pour chaque grand penseur, la matière dont il était obligé de se servir pour donner une forme concrète à sa pensée. »⁹⁷

À l'appui de cette idée de Bergson, nous faisons l'hypothèse de lecture suivante : le seul problème qui traverse toute la philosophie de Heidegger est, au fond, un problème qui était et est encore dans l'air du temps, faisant l'objet de la réflexion d'une série de penseurs qui ont joué un rôle décisif dans l'histoire de la philosophie des deux derniers siècles. À vrai dire, nous nous appuyons ici sur la lecture habermasienne et foucauldienne de cette période. En ce qui concerne Habermas, nous avons en tête le passage suivant du *Discours philosophique de la modernité* (1985) : « Dans le discours de la modernité, les accusateurs font un reproche qui n'a pas substantiellement changé de Hegel et de Marx à Nietzsche et à Heidegger, de Bataille et de Lacan à Foucault et à Derrida. L'accusation est dirigée contre une raison fondée sur le principe de subjectivité (*eine im Prinzip der Subjektivität gründende Vernunft*). »⁹⁸ Foucault fait, quant à lui, la même lecture de l'histoire de la philosophie que Habermas, à ceci près qu'il fait remonter le problème de la critique de la raison au XVIII^e siècle chez Kant, tandis que Habermas le date du XIX^e siècle chez Hegel. Quoi qu'il en soit, Foucault pose, ce qui est le plus important pour nous ici, qu'un tel problème traverse toute l'histoire de la philosophie

⁹⁵ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 85.

⁹⁶ G. Deleuze, *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 170-171.

⁹⁷ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, 2013, p. 121.

⁹⁸ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 70. Trad., p. 67 (modifiée).

depuis Kant jusqu'à nos jours : « La question de l'*Aufklärung*, ou encore de la raison, comme problème historique a de façon plus ou moins occulte traversé toute la pensée philosophique depuis Kant jusqu'à maintenant. »⁹⁹

Selon Foucault et Habermas, le problème de la critique de la raison est manifestement dans l'air du temps, étant une constante dans l'histoire de la philosophie aux XIX^e et XX^e siècles. En quoi un tel problème consiste-t-il ? Nous le formulons, pour notre part, de la façon suivante : de Platon et Aristote au siècle des Lumières, la raison était conçue de manière dominante comme la faculté humaine qui, non seulement nous distingue des autres animaux, mais nous rend aussi supérieurs à eux. Pourquoi la raison nous rend-elle supérieurs aux autres animaux ? Parce qu'elle était, pour Platon et Aristote, le seul moyen dont nous disposons pour accéder au bien, au beau et au vrai, alors que pour les philosophes des Lumières, elle était le seul moyen dont nous disposons pour nous affranchir de la mythologie et de la superstition, nous conduisant par là au progrès, à la liberté et à l'émancipation. Telle est la conception hégémonique et normative de la raison depuis Platon et Aristote jusqu'au siècle des Lumières. La raison ainsi comprise serait donc le trait distinctif de l'homme qui le rend supérieur à tous les autres animaux dépourvus de raison, comme l'observent Adorno et Horkheimer : « Dans l'histoire européenne, l'idée de l'homme s'exprime dans la manière dont on le distingue de l'animal. La déraison (*Unvernunft*) de l'animal atteste la dignité de l'homme [...] L'homme possède la raison (*Vernunft*) [...] l'animal n'a que la terreur irrationnelle (*unvernünftige*). »¹⁰⁰ En un mot : les hommes « ont imprimé [...] un caractère divin à la raison, attribut essentiel de l'humanité »¹⁰¹, écrit Bergson.

Cette conception de la raison sera, cependant, profondément ébranlée à partir du XIX^e siècle, devenant de plus en plus soupçonnée et discréditée jusqu'à ce qu'un nombre considérable de philosophes établissent le diagnostic suivant : au lieu de nous apporter le bien, le beau et le vrai, ainsi que la liberté, le progrès et l'émancipation, la raison s'est avérée, au contraire, un moyen par lequel s'exercent différentes formes de domination, exclusion, répression, exploitation, oppression, aliénation, etc.

Ces différentes formes de violence improductive, qui sont à l'origine de différents types de souffrance et de destruction, ont été sans cesse critiquées et dénoncées à partir du XIX^e siècle. Quand Marx et Engels posent par exemple, que « l'histoire de toute société jusqu'à nos

⁹⁹ M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1506.

¹⁰⁰ T. W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, Francfort, Suhrkamp, 1981, p. 283. Trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 268 (légèrement modifiée).

¹⁰¹ H. Bergson, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, Paris, PUF, 2013, p. 68.

jours est l'histoire de luttes de classes (*Klassenkämpfen*) »¹⁰², ils veulent nous montrer que toute l'histoire de l'animal rationnel *homme* est une histoire où « oppresseurs et opprimés (*Unterdrücker und Unterdrückte*) étaient en constante opposition les uns aux autres »¹⁰³. Quand Nietzsche fait sa critique de Socrate et de Platon, il veut nous montrer que la vie régie par la raison est une vie malade, mutilée, décadente : « Lorsqu'on a besoin de faire de la *raison* (*Vernunft*) un tyran, comme fit Socrate, il faut que le danger ne soit pas petit [...] La lumière du jour (*Tageslicht*) la plus aveuglante, la rationalité (*Vernünftigkeit*) à tout prix, la vie claire, froide, prudente, consciente, sans instincts, résistant aux instincts, n'était elle-même qu'une maladie (*Krankheit*), une autre maladie (*andre Krankheit*), et nullement un retour à la "vertu", à la "santé" (*Gesundheit*), au bonheur. »¹⁰⁴ Quand Freud met en avant la thèse selon laquelle le refoulement des pulsions rend les hommes névrosés, il veut nous montrer que la civilisation repose sur deux modalités de domination : « La civilisation humaine repose sur deux soutènements, l'un est la domination (*Beherrschung*) des forces de la nature (*Naturkräfte*), l'autre la limitation de nos pulsions (*Beschränkung unserer Triebe*). »¹⁰⁵ Dans un passage de *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), Freud résume la façon dont il conçoit le rapport entre civilisation et refoulement des pulsions ainsi : « Il est impossible de ne pas voir dans quelle mesure la civilisation est édifée sur le renoncement pulsionnel (*Triebverzicht*), à quel point elle présuppose précisément la non-satisfaction (répression [*Unterdrückung*], refoulement [*Verdrängung*] et quoi d'autre encore ?) de puissantes pulsions. »¹⁰⁶ D'où Freud conclura que « l'homme devient névrosé parce qu'il ne peut supporter le niveau de frustration que lui impose la société au service de ses idéaux culturels »¹⁰⁷.

À l'intérieur de l'École de Francfort, la critique de la raison et ses modes de domination sera thématifiée à travers la notion de *raison instrumentale* (*instrumentelle Vernunft*), celle-ci étant conçue comme un principe de domination de la nature et de l'homme par l'homme lui-même : « Depuis l'époque où la raison (*Vernunft*) est devenue l'instrument de domination (*Instrument der Beherrschung*) de la nature humaine et non-humaine par l'homme, c'est-à-dire

¹⁰² K. Marx et F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, in MEW 4, Berlin, Dietz, 1977, p. 462. Trad. G. Cornillet, Paris, Les Éditions Sociales, 1986, p. 53.

¹⁰³ *Ibid.* Trad., p. 53 (légèrement modifiée).

¹⁰⁴ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, in KGW VI/3, Berlin, de Gruyter, 1969, §10-§11, p. 66-67. Trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1995, p. 73-74 (légèrement modifiée).

¹⁰⁵ S. Freud, *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse*, in GW 14, Francfort, S. Fischer, 1990, p. 106. Trad. J. Altounian, P. Cotet, M. Hanus et M. Strauss, in *Œuvres complètes* 17, Paris, PUF, 1992, p. 131 (légèrement modifiée).

¹⁰⁶ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in GW 14, Francfort, S. Fischer, 1990, p. 457. Trad. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, in *Œuvres complètes* 18, Paris, PUF, 1994, p. 285 (légèrement modifiée).

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 446. Trad., p. 274 (légèrement modifiée).

depuis ses premiers débuts –, sa propre intention de découvrir la vérité a été bloquée. »¹⁰⁸ Chez Adorno et Horkheimer, la critique de la raison instrumentale s’articule à une philosophie de l’histoire d’après laquelle l’histoire de la raison est pensée en termes d’*Aufklärung* : « Si par *Aufklärung* et progrès spirituel nous entendons la libération de l’homme à l’égard de la croyance superstitieuse en des forces mauvaises, aux démons et aux fées, au destin aveugle – bref l’émancipation par rapport à l’angoisse – alors la dénonciation de ce qui s’appelle à présent “raison” (*Vernunft*) est le plus grand service que la raison puisse rendre. »¹⁰⁹ Nous n’avons pas traduit le terme *Aufklärung* dans ce passage, car Horkheimer en fait un usage très particulier par rapport à son usage courant, dont la traduction française est *Lumières*. Or, chez Horkheimer l’*Aufklärung* ne se restreint pas à l’époque des *Lumières*, puisqu’elle englobe celle-ci mais ne s’y réduit pas dans la mesure où cette époque est entendue comme un moment à l’intérieur du processus beaucoup plus vaste de l’histoire de la raison (*Vernunft*). Dans ce contexte, *Aufklärung* est donc un synonyme de *Vernunft* : « On pourrait dire que l’histoire de la raison (*Geschichte der Vernunft*) ou (*oder*) de l’*Aufklärung*, depuis ses origines en Grèce jusqu’à nos jours, a conduit à un état de choses où le mot même de “raison” (*Vernunft*) devient suspect (*beargwöhnt*). »¹¹⁰ Dans la *Dialektik der Aufklärung* (1944), Adorno et Horkheimer font remonter le début de l’histoire de la raison ou de l’*Aufklärung* à *L’Odyssée* d’Homère, d’autre part ils voient aussi une unité de l’histoire de la raison dans l’histoire de la philosophie, en ce sens que « l’unité reste la solution de Parménide jusqu’à Russell (*Einheit bleibt die Losung von Parmenides bis auf Russell*). »¹¹¹ Le diagnostic le plus général de Horkheimer sur ce long processus historique de la raison ou de l’*Aufklärung* peut être synthétisé par ce passage de l’article « *Vernunft und Selbsterhaltung* » (1942) : « Au terme du progrès (*Fortschritts*) de la raison qui se dépasse elle-même (*der sich selbst aufhebenden Vernunft*), il ne lui reste plus rien d’autre que la régression dans la barbarie ou le commencement de l’histoire. »¹¹²

À notre sens, Foucault formule le problème de la critique de la raison dans des termes bien éclairants : « La philosophie moderne a eu parmi ses fonctions principales de s’interroger sur ce qu’a été ce moment historique où la raison a pu apparaître sous sa forme “majeure” et “sans

¹⁰⁸ M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, in GS 6, Francfort, S. Fischer, 1991, p. 176. Trad. J. Debouzy, Paris, Payot, 1974, p. 182 (légèrement modifiée).

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 186. Trad., p. 193 (modifiée).

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 39. Trad., p. 27-28 (légèrement modifiée).

¹¹¹ T. W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 24.

¹¹² M. Horkheimer, « *Vernunft und Selbsterhaltung* », in GS 5, Francfort, S. Fischer, 1987, p. 350. Trad. J. Laizé, in *Éclipse de la raison*, suivi de *Raison et conservation de soi*, Paris, Payot, 1974, p. 236 (modifiée). En 1939, Freud écrit ceci dans *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* : « Nous vivons à une époque particulièrement étrange. Nous découvrons avec étonnement que le progrès (*Fortschritt*) a fait une alliance avec la barbarie (*Barbarei*). » (in GW 16, Francfort, S. Fischer, 1990, p. 156).

tutelle”, la fonction de la philosophie du XIX^e siècle consiste alors à se demander ce qu’est ce moment où la raison accède à l’autonomie, ce qui signifie l’histoire de la raison et quelle valeur il faut accorder à la domination de la raison dans le monde moderne à travers les trois grandes formes de la pensée scientifique, de l’appareillage technique et de l’organisation politique. » Plus loin Foucault formule expressément les questions centrales et décisives au cœur de la critique contemporaine de la raison : « Qu’en est-il de l’histoire de la raison, qu’en est-il de la domination de la raison, qu’en est-il des différentes formes à travers lesquelles s’exerce cette domination de la raison ? »¹¹³.

Dans la philosophie de Heidegger, la critique de la raison revêt la forme d’une critique de la métaphysique, celle-ci n’étant au fond qu’un autre nom de la raison occidentale : « Tout au long de son histoire, la métaphysique occidentale [...] détermine l’étant à l’avance en tant que ce qui devient saisissable et délimitable à l’aune de la raison (*Vernunft*) et de la pensée [...] La métaphysique occidentale est fondée sur cette primauté de la raison (*Vernunft*). »¹¹⁴ Et dans *Parmenides* (1942/43, GA 54), Heidegger dit : « Chez Platon et Aristote, qui énoncent le début de la métaphysique, la parole (*Wort*) devient λόγος au sens de l’énoncé (*Aussage*). Celui-ci se transforme au cours du déploiement de la métaphysique en *ratio*, en raison (*Vernunft*) et en esprit (*Geist*). La métaphysique occidentale, l’histoire de l’essence de la vérité de l’étant comme tel en totalité, qui dans la pensée de Platon à Nietzsche est portée à la parole, se rassemble sous le titre “être et ratio” (»*Sein und Ratio*«). »¹¹⁵ En d’autres termes, « métaphysique » est l’un des différents noms que la raison a reçu dans l’histoire de la philosophie aux XIX^e et XX^e siècles : pensée conceptuelle, philosophie de la représentation, philosophie de l’identité, raison instrumentale, *Aufklärung*.

Comme nous venons de le voir, la critique de la raison est un problème qui traverse la pensée de divers philosophes aux XIX^e et XX^e siècles, n’étant rien d’autre qu’une critique de différentes formes de domination, exclusion, répression, exploitation, oppression, etc., propres à l’histoire de l’Occident. Ainsi, non seulement la raison n’a pas tenu sa promesse de nous apporter le bien, le beau et le vrai, ainsi que la liberté, le progrès et l’émancipation, mais elle

¹¹³ M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1257.

¹¹⁴ GA 6.1, p. 476-477. Trad., p. 412 (légèrement modifiée). Au sujet de la relation entre métaphysique et raison, Heidegger dit ceci dans *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst* : « Vernunft steht für das Vernehmen des Seienden in seinem Sein, der Gegenstände in ihrer Gegenständlichkeit; diese ist Vernommenheit in der Vernunft, ist Vernunft. Sein des Seienden, dessen Seiendheit, ist die Vernunft. » (GA 74, p. 169).

¹¹⁵ GA 54, §5, p. 113. Trad. T. Piel, Paris, Gallimard, 2011, p. 126 (légèrement modifiée). À l’égard de la relation entre histoire de la métaphysique et raison, Heidegger écrit ceci dans *Einführung in die Metaphysik* : « La lente fin de cette histoire, au cœur de laquelle nous sommes depuis longtemps, est la domination (*Herrschaft*) de la pensée comme *ratio* (aussi bien l’entendement que la raison) sur l’être de l’étant. » (GA 40, §55, p. 187, trad., p. 183 [modifiée]).

s'est aussi avérée, en outre, la source de différentes formes de régression par rapport aux aspirations émancipatrices de l'homme. Tel est le problème concret derrière la nécessité d'une critique de la raison. À travers la déconstruction de la métaphysique, Heidegger propose donc sa version à lui du problème de la critique de la raison, problème qui anime, comme on l'a vu, quelques-uns des moments les plus productifs et importants de la philosophie des deux derniers siècles.

*

Le programme d'une critique de la raison est à l'origine de deux lieux communs de la critique philosophique depuis le XIX^e siècle jusqu'à nos jours :

1) Critique du platonisme ou l'antiplatonisme généralisé de notre époque. Aux yeux de divers philosophes, Platon aurait été le responsable de l'instauration des fondements de toute l'histoire de la métaphysique ou raison occidentale, geste qui lui confère le statut de penseur le plus influent de la pensée occidentale : « Platon est un des individus de l'histoire mondiale, sa philosophie est une des existences de l'histoire mondiale qui dès son surgissement a eu l'influence la plus significative (*den bedeutendsten Einfluß*) sur toutes les époques ultérieures dans la formation et le développement de l'esprit »¹¹⁶, écrit Hegel. Heidegger à son tour dit à peu près la même chose que Hegel : « Platon est considéré comme le plus grand penseur de l'Occident parce que le platonisme, c'est-à-dire ce que par la suite on tira de la pensée de Platon, en la modifiant du même coup, a incontestablement exercé l'influence la plus puissante sur la pensée occidentale »¹¹⁷, d'où l'idée que « tout au long de l'histoire de la philosophie, écrit Heidegger, la pensée de Platon demeure hégémonique et normative (*maßgebend*) sous différentes configurations »¹¹⁸. À partir du XIX^e siècle, la critique de la raison coïncidera donc dans une large mesure avec la critique du platonisme, de sorte que l'on peut dire avec Badiou que « l'antiplatonisme est, au sens strict, le *lieu commun* de notre époque »¹¹⁹.

2) Critique de la philosophie du sujet et du schéma sujet-objet. Dans la philosophie du XIX^e et du XX^e siècle, la critique de la raison et de la philosophie du sujet se rejoignent, puisque d'une part le sujet sera envisagé dès lors comme le fondement, le sol dernier sur lequel se fonde et à partir duquel la raison opère, d'autre part la catégorie de sujet (transcendantal) conservera

¹¹⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke*, Band 19, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 12. Trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 2007, p. 390 (modifiée).

¹¹⁷ GA 8, p. 187. Trad. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 1973, p. 174 (modifiée).

¹¹⁸ GA 14, p. 71. Trad. J. Beaufret et F. Fédier, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 2008, p. 283 (modifiée).

¹¹⁹ A. Badiou, *Petit manuel d'Inesthétique*, Paris, Seuil, 2011, p. 62.

certaines déterminations métaphysiques fondamentales de la philosophie antique. Dans la petite *Science de la logique* de l'*Encyclopédie* (1830), Hegel énonce l'une des tâches centrales de la philosophie des deux derniers siècles, à savoir dépasser (*überwinden*) l'opposition subjectivité-objectivité : « De même que la religion et le culte religieux consistent à présent dans le dépassement de l'opposition subjectivité-objectivité, de même la science, et plus encore la philosophie n'a pas d'autre tâche que de dépasser cette opposition par la pensée (*keine andere Aufgabe als die, diesen Gegensatz durch das Denken zu überwinden*). »¹²⁰ La critique de la raison sous la forme d'une critique de la philosophie du sujet sera ainsi à l'origine de « l'idée fixe de toute la pensée contemporaine : le dépassement de la structure sujet-objet »¹²¹, écrit Levinas.

Au cours du XIX^e siècle, Hegel et Nietzsche sont à nos yeux les deux figures les plus radicales de ces deux axes de la critique de la raison, d'où leur importance pour tous ceux qui entreprirent, plus tard, une critique du platonisme et du schéma sujet-objet. En ce qui concerne la critique hégélienne du platonisme, dans la grande *Science de la logique* (1812-1816) le projet de Hegel est de faire non pas une philosophie de l'être mais du devenir, ce qui atteste de son héraclitéisme antiplatonicien. La thèse de Hegel sur le primat ontologique du devenir se déploie d'après les trois temps de sa logique : 1) L'entendement abstrait pose d'abord l'être et le néant comme des réalités isolées, autonomes, unilatérales et immédiates, c'est-à-dire sans relation et médiation. 2) La raison dialectique appréhende ensuite l'être et le néant en leur relation concrète, comme médiatisés l'un par l'autre dans un mouvement de dissolution et de passage de l'un dans l'autre. 3) La raison spéculative pose, enfin, le devenir comme le nom concret de la relation dialectique entre être et néant, devenir qui est à la fois l'identité et la différence de l'être et du néant.

La philosophie hégélienne est ainsi une philosophie du devenir se réclamant d'Héraclite : « Le profond *Héraclite*, contre cette abstraction simple et unilatérale [des Eléates et des bouddhistes], fit ressortir le concept total et suprême du devenir (*Werden*), et dit : *l'être (das Sein) est aussi peu que le néant (das Nichts)*, ou encore tout coule, c'est-à-dire : tout est *devenir (Alles ist Werden)*. »¹²² Comme l'explique Adorno, ce qui est le plus important pour la dialectique de matrice hégélienne, c'est que « tout ce qui est est à comprendre en fait comme

¹²⁰ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke*, Band 8, Francfort, Suhrkamp, 1986, §194, p. 351. (Notre traduction). (Nous soulignons).

¹²¹ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 2012, p. 29.

¹²² G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Werke*, Band 5, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 84. Trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1980, p. 60 (légèrement modifiée).

un mouvement et comme un devenir »¹²³, d'où l'idée que « le concept même de vérité de la pensée dialectique n'est pas un concept statique de vérité ; de sorte qu'elle rompt ici avec la représentation, qui règne depuis Platon à travers toute la tradition philosophique, de l'Idée comme ce qui est permanent, immuable et identique à soi-même »¹²⁴. Voilà, en somme, la teneur antiplatonicienne de la philosophie hégélienne.

Quant à la critique hégélienne du schéma sujet-objet, il nous semble que le texte le plus éclairant de Hegel à ce sujet soit *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), car comme le remarque Vladimir Safatle, « Hegel partage le diagnostic des postkantienens tels que Fichte et Schelling, pour qui le primat de la réflexion et de l'entendement dans la philosophie kantienne a produit des scissions irréparables. »¹²⁵ En effet, Hegel pose, dans ce texte de 1801, que la *Entzweiung* (scission en deux) instaurée par l'opposition kantienne sujet-objet, implique inévitablement une série d'autres oppositions qui structurent toute la philosophie kantienne, à savoir intuition et concept, sensibilité et entendement, phénomène et noumène, conditionné et inconditionné, nécessité et liberté, etc. : « Les oppositions (*Gegensätze*) qui étaient significatives sous la forme : esprit et matière, corps et âme, foi et entendement, liberté et nécessité, etc., et bien d'autres encore dans des sphères plus restreintes [...] ont acquis [...] la forme des oppositions telles que raison et sensibilité, intelligence et nature [et], pour le concept universel, subjectivité absolue et objectivité absolue (*absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität*). Supprimer et conserver à la fois (*aufzuheben*) de telles oppositions qui sont devenues rigides, voilà l'unique intérêt de la raison (*Vernunft*). »¹²⁶ Selon ce passage, toutes les oppositions reposent, en dernière instance, sur l'opposition entre subjectivité absolue et objectivité absolue. L'*Aufhebung* des scissions en deux (*Entzweiungen*) engendrées par la philosophie de Kant, avant tout la scission sujet-objet, est donc la tâche philosophique par excellence de notre époque : « La scission en deux (*Entzweiung*) est la source du besoin de la philosophie (*Bedürfnisses der Philosophie*) »¹²⁷, écrit Hegel.

¹²³ T. W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, NS 2, Berlin, Suhrkamp, 2010, p. 20. (Notre traduction). « [...] alles, was ist, eigentlich als ein Bewegtes und als ein Werdendes zu begreifen ist. »

¹²⁴ *Ibid.*, p. 28. « [...] der Wahrheitsbegriff selber, den das dialektische Denken hat, kein statischer Wahrheitsbegriff ist; daß also hier gebrochen wird mit der seit Platon durch die ganze Überlieferung der Philosophie vorherrschenden Vorstellung von der Idee als dem Bleibenden, Unveränderlichen und sich selbst Gleichen. »

¹²⁵ V. Safatle, *Grande hotel abismo*, p. 33. « Hegel partilha o diagnóstico de pós-kantianos como Fichte e Schelling para quem, na filosofia kantiana, o primado da reflexão e do entendimento produziu cisões irreparáveis. »

¹²⁶ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in *Werke*, Band 2, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 21. Trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1986, p. 110 (modifiée).

¹²⁷ *Ibid.*, p. 20. Trad., p. 109 (légèrement modifiée).

Aux yeux de Hegel, le problème majeur du schéma sujet-objet et de toutes les autres oppositions qui en découlent, consiste en ce que Kant les conçoit de telle manière que chaque terme d'une opposition a le statut d'une réalité séparée, autonome et indépendante de son opposé, c'est-à-dire que les oppositions ne sont pas conçues à partir de leur unité en tant que relation nécessaire des deux termes de l'opposition. À la différence de Kant, Hegel pensait que « les oppositions, pour autant qu'elles sont dans une relation (*Beziehung*), sans laquelle elles ne sont pas, possèdent une unité (*Einheit*) essentielle en commun »¹²⁸. On peut dire, quant à l'essentiel, que Hegel dépasse l'opposition kantienne sujet-objet à travers son concept d'Absolu et l'opération d'*Aufhebung*, c'est-à-dire la suppression et conservation simultanées de l'opposition sujet-objet. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela revient à dire que le sujet et l'objet n'existent que dans leur relation, l'Absolu n'étant rien d'autre que le nom concret de l'unité d'une telle relation, c'est-à-dire une dimension antérieure à la scission sujet-objet qui supprime et conserve à la fois cette scission. L'Absolu la supprime dans la mesure où il est l'unité de la relation sujet-objet, soit leur réalité effective (*Wirklichkeit*). Il la conserve pour autant que la relation n'a de sens que s'il y a deux termes qui sont en rapport : « Disons par exemple que l'Absolu est l'unité du subjectif et de l'objectif, alors cela est certes vrai mais unilatéral dans la mesure où seulement l'unité est énoncée ici et l'accent est mis là-dessus, alors que le subjectif et l'objectif ne sont pas en fait uniquement identiques mais aussi différents. »¹²⁹ En somme, l'Absolu est à la fois l'identité (en tant que relation) et la différence (en tant que termes de la relation) du sujet et de l'objet. Voilà les grandes lignes des deux volets de la critique de la raison chez Hegel : critique du platonisme et critique du schéma sujet-objet.

Comme on le sait, toute la philosophie de Nietzsche est traversée par une vaste critique du platonisme, celui-ci étant conçu comme une maladie contre laquelle une lutte se dressait en Europe : « En tant que médecin, on peut même se demander : “D’où vient qu’une telle maladie (*Krankheit*) ait atteint le plus beau rejeton de l’Antiquité, Platon ? [...] le combat contre Platon, ou pour le dire en termes plus compréhensibles et au “peuple”, le combat contre l’oppression millénaire de l’Église chrétienne – car le christianisme est du platonisme pour le “peuple” – a créé en Europe une magnifique tension de l’esprit, comme il n’y en eut pas encore sur terre. »¹³⁰ Le combat de Nietzsche contre Platon l’amènera à décrire, dès le début des années 1870, sa

¹²⁸ G. W. F. Hegel, *Nürnbergischer Schriften*, in *Werke*, Band 4, Francfort, Suhrkamp, 1986, §30, p. 130. (Notre traduction). « Die Entgegengesetzten, indem sie in einer Beziehung sind, ohne welche sie nicht sind, haben eine gemeinschaftliche wesentliche Einheit. »

¹²⁹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §82, p. 178.

¹³⁰ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in *KGW VI/2*, Berlin, de Gruyter, 1968, p. 4-5. Trad. C. Heim, I. Hildenbrand et J. Gratiën, Paris, Gallimard, 1971, p. 18 (légèrement modifiée).

propre philosophie comme un *umgedrehter Platonismus* : « Ma philosophie, *platonisme inversé* (*umgedrehter Platonismus*) : plus on est loin de l'étant véritable, plus pur, plus beau, meilleur c'est. La vie dans l'apparence comme but. »¹³¹ L'antiplatonisme de Nietzsche, explicitement présent dès le début des années 1870, sera présent jusqu'à la fin dans sa pensée. En ce sens, dans une lettre à Paul Deussen datant du 16 novembre 1887 – soit dix-sept ans après la rédaction du fragment posthume que nous venons de citer – Nietzsche écrira : « Peut-être ce vieux Platon est-il mon grand et vrai *adversaire* (*Gegner*) ? Mais que je suis fier d'avoir un tel adversaire (*Gegner*) ! »¹³² Et dans un extrait d'une lettre à Franz Overbeck, Nietzsche synthétise son aversion à Platon de la manière suivante : « Il [Platon] *demeure* le plus grand malheur de l'Europe. »¹³³

Outre la critique du platonisme, la philosophie de Nietzsche est aussi animée par un combat contre la philosophie du sujet et le schéma sujet-objet, dont il dit la chose suivante dans les *Nachgelassene Fragmente 1880-1881* : « Objet et sujet – opposition erronée. Aucun point de départ pour la pensée ! Nous nous laissons séduire par le langage. »¹³⁴ La critique nietzschéenne vise en effet quatre déterminations centrales de la catégorie de sujet telle que Descartes et Kant l'ont formulée, à savoir les notions de conscience, d'identité, de moi et de substantialité. En ce qui concerne la critique de la catégorie de conscience, ce passage de *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) résume fort bien son statut chez Nietzsche : « La conscience est la dernière et la plus tardive évolution de la vie organique, et par conséquent ce qu'il y a de moins accompli et de plus fragile en elle. C'est de la conscience que procèdent d'innombrables erreurs qui font qu'un animal, un être humain périssent plus tôt qu'il n'aurait été nécessaire [...] Si ce n'était le lien conservateur, infiniment plus puissant, des instincts, si ce n'était la vertu régulatrice qu'il exerce dans l'ensemble, l'humanité devrait périr du fait de ses jugements faux, de ses fantasmes à l'état de veille, de son manque de fondement et de sa crédulité, bref de sa conscience même : ou bien plutôt sans tous cela il n'y aurait plus d'humanité depuis longtemps

¹³¹ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869-1872*, KGW III/3, Berlin/New York, de Gruyter, 1978, p. 207. Trad. M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Paris, Gallimard, 1989, p. 308.

¹³² F. Nietzsche, *Briefwechsel 1887-1889*, KGB III/5, Berlin/New York, de Gruyter, 1984, p. 200. (Notre traduction). « [...] vielleicht ist dieser alte Plato mein eigentlicher großer *Gegner*? Aber wie stolz bin ich, einen solchen *Gegner* zu haben! »

¹³³ *Ibid.*, p. 9. « [...] er [Plato] *bleibt* das größte Malheur Europas! ». On pourrait dire que l'antiplatonisme de Nietzsche n'est pas sans une certaine ambiguïté, ce qui s'atteste par exemple dans une lettre du 22 octobre 1883 à Franz Overbeck : « À la lecture de Teichmüller, je suis de plus en plus paralysé par l'étonnement : *combien peu* (*wie wenig*) je connais Platon et à quel point Zarathoustra *πλατωνίζει*. » (*Briefwechsel 1880-1884*, KGB III/1, Berlin, de Gruyter, 1975, p. 448). Deleuze confirme, pour sa part, une telle ambiguïté lorsque, à propos du renversement du platonisme chez Nietzsche, il dit : « Que ce renversement conserve beaucoup de caractères platoniciens n'est pas seulement inévitable, mais aussi souhaitable. » (*Différence et Répétition*, p. 82).

¹³⁴ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1881*, in KGW V/1, Berlin/New York, de Gruyter, 1971, p. 758. Trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1980, p. 664 (modifiée).

[...] On pense que c'est là [dans la conscience] *le noyau (der Kern)* de l'homme : ce qu'il a de permanent, d'éternel, d'ultime, de plus originaire ! On considère la conscience comme une dimension stable donnée ! »¹³⁵

S'agissant de la critique de la catégorie d'identité, Nietzsche la démasque comme étant une fiction qui ne correspond à rien de réel dans le monde : « La *Logique* aussi repose sur des présupposés auxquels rien ne correspond dans le monde réel, par exemple sur la présupposition de l'égalité (*Gleichheit*) des choses, de l'identité (*Identität*) de la même chose à des points différents du temps »¹³⁶. Ce passage parmi tant d'autres nous montre que Deleuze a tout à fait raison de dire que « personne n'a poussé aussi loin que Nietzsche la critique de toute identité »¹³⁷.

Pour ce qui est enfin de la critique du moi et de la substantialité, Nietzsche pensait que dans la mesure où la philosophie du sujet se fonde sur un moi substantiel, elle reste tributaire des présupposés fondamentaux du langage de la métaphysique (*Sprach-Metaphysik*) ou, ce qui revient au même, de la raison (*Vernunft*) : « Nous prenons conscience des présupposés fondamentaux (*Grundvoraussetzungen*) du langage de la métaphysique (*Sprach-Metaphysik*), c'est-à-dire en allemand de la raison (*Vernunft*) [...] nous croyons au "moi" (*Ich*), au moi en tant qu'être (*Ich als Sein*), au moi-substance (*Ich-Substanz*), et nous *projetons* la croyance, la substance du moi sur toutes les choses — par là nous créons le concept de "chose" (*Begriff »Ding«*)... Partout l'être est imaginé comme cause, substitué à la cause ; de la conception du "moi" suit seulement, comme dérivation, la notion de l'"être". »¹³⁸ Ce passage de *Crépuscule des idoles* (1889) nous apprend deux choses importantes : 1) Dans la tradition philosophique allemande, les termes *métaphysique* (*Metaphysik*) et *raison* (*Vernunft*) sont souvent employés comme synonymes. Aussi Nietzsche dit-il « présupposés fondamentaux du langage de la métaphysique (*Sprach-Metaphysik*), c'est-à-dire en allemand de la raison (*Vernunft*) ». 2) La philosophie du sujet ne cesse pas d'être une métaphysique, plus précisément une métaphysique du sujet.

Voilà pourquoi Hegel et Nietzsche sont à nos yeux les deux figures les plus radicales et emblématiques de la critique de la raison au XIX^e siècle. En effet, ils ont constitué deux traditions, deux stratégies distinctes de critique de la raison : la stratégie dialectique et la

¹³⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in KGW V/2, Berlin/New York, de Gruyter, 1973, I, §11, p. 56-57. Trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1967, p. 50-51 (modifiée).

¹³⁶ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, in KGW IV/2, Berlin, de Gruyter, 1967, I, §11, p. 27. Trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968, p. 29 (légèrement modifiée).

¹³⁷ G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, p. 190.

¹³⁸ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, §5, p. 71. Trad., p. 78 (modifiée).

stratégie nietzschéenne. S'agissant de la critique du platonisme, les deux traditions reconnaissent l'importance de la restitution de la dignité ontologique du temps, du devenir. La philosophie de Hegel comme la philosophie de Nietzsche sont toutes deux une philosophie du devenir. Le désaccord concerne la façon dont ils conçoivent le devenir : comme esprit et contradiction, ou comme éternel retour et volonté de puissance. Et pour ce qui est de la critique de la philosophie du sujet, les deux traditions s'accordent, là aussi, sur la nécessité de dépasser le schéma sujet-objet de matrice cartésienne-kantienne. Le désaccord relève de leur stratégie pour mener à bien ce projet. Car si d'une part la stratégie hégélienne consiste en une reconfiguration de la catégorie de sujet à partir de la notion de négativité, en ce sens que chez Hegel « ce qui est de l'ordre de la subjectivité se manifeste comme négativité. »¹³⁹, d'autre part la stratégie nietzschéenne consiste plutôt en une dissolution du sujet. En d'autres termes, pour la tradition dialectique il s'agit à la fois de conserver et de renouveler la catégorie de sujet, alors que pour la tradition nietzschéenne il y va d'un abandon de cette catégorie. Au XX^e siècle, la stratégie hégélienne de critique de la philosophie du sujet sera présente notamment chez Adorno, Lacan et Badiou, tandis que la stratégie nietzschéenne débouchera principalement sur Heidegger, Deleuze, Derrida et Foucault. À ces deux stratégies on peut encore en ajouter deux autres. D'abord la stratégie structuraliste, qui part d'un concept de structure conçue comme un système de lois, de règles et de normes symboliques qui déterminent *a priori* et inconsciemment la manière dont les sujets pensent, agissent et désirent, ce qui fait que le sujet n'est qu'un support de la structure, perdant par là son statut de constituant et d'autonome pour celui de constitué et déterminé. Ensuite la stratégie analytique, c'est-à-dire le dépassement de la philosophie du sujet par une analyse logique du langage, stratégie dont les principaux représentants sont le premier Wittgenstein, Russell et les auteurs du cercle de Vienne.

*

Hegel et Nietzsche ont dans une large mesure circonscrit le cadre théorique à l'intérieur duquel une grande partie de la philosophie du XX^e siècle s'est mue. En effet, la critique du platonisme et de la philosophie du sujet sera au centre du projet philosophique de la plupart des penseurs de cette période. Prenons à ce titre Deleuze en tant que représentant de la tradition nietzschéenne et Adorno de la tradition dialectique.

¹³⁹ V. Safatle, *Grande hotel abismo*, p. 310. « [...] o que é da ordem da subjetividade se manifesta como negatividade. »

La question du renversement du platonisme est l'un des motifs majeurs animant le projet philosophique de Deleuze, ne serait-ce que dans *Différence et Répétition* et *Logique du sens*. Dans *Différence et Répétition*, il dit que « la tâche de la philosophie moderne a été définie : renversement du platonisme »¹⁴⁰, idée qu'il reprendra un an plus tard dans *Logique du sens* : « Que signifie "renversement du platonisme" ? Nietzsche définit ainsi la tâche de sa philosophie, ou plus généralement la tâche de la philosophie de l'avenir. »¹⁴¹

Dès les années 1960, le thème de la mort du sujet deviendra l'un des leitmotivs du débat philosophique mené en France. Pour Deleuze, « la grande idée de Nietzsche, c'est de fonder la répétition dans l'éternel retour à la fois sur la mort de Dieu et sur la dissolution du Moi »¹⁴². Dans *Les Mots et les Choses* (1966), la façon dont Foucault articule la mort de l'homme à la mort de Dieu ressemble à plusieurs égards à celle de Deleuze, étant donné que tous deux la tirent de Nietzsche : « Nietzsche a retrouvé, dit Foucault, le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'homme. »¹⁴³ La fin de la métaphysique chez Nietzsche implique donc aussi bien la mort de Dieu et de la théologie que la mort de l'homme et de l'humanisme. C'est en ce sens que Nietzsche fait dire à Zarathoustra : « *Je vous enseigne le surhomme (Übermensch)*. L'homme est quelque chose qui doit être dépassé. »¹⁴⁴ En d'autres termes, dans la philosophie de Nietzsche « non pas "l'humanité" (*Menschheit*) mais le *surhomme (Übermensch)* est le but ! »¹⁴⁵ Or, c'est justement dans ce contexte du débat philosophique au XX^e siècle que ces affirmations de Heidegger acquièrent tout leur sens et pertinence : « Tout humanisme se fonde soit sur une métaphysique soit s'en fait-il lui-même le fondement [...] Par conséquent, tout

¹⁴⁰ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 82.

¹⁴¹ G. Deleuze, *Logique du sens*, p. 292.

¹⁴² G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 20.

¹⁴³ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 2007, p. 353. Dans un entretien publié dans *Dits et écrits*, Foucault fournit une explication qui clarifie ce qu'il vise lorsqu'il parle de la mort de Dieu et de l'homme en se réclamant de Nietzsche : « Il ne faut pas s'y tromper, la notion de mort de Dieu n'a pas le même sens selon que vous la trouvez chez Hegel, Feuerbach ou Nietzsche. Pour Hegel, la Raison prend la place de Dieu, c'est l'esprit humain qui se réalise peu à peu ; pour Feuerbach, Dieu était l'illusion qui aliénait l'Homme, une fois balayée cette illusion, c'est l'Homme qui prend conscience de sa liberté ; pour Nietzsche enfin, la mort de Dieu signifie la fin de la métaphysique, mais la place reste vide, et ce n'est absolument pas l'Homme qui prend la place de Dieu. » (*Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2012, p. 581).

¹⁴⁴ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KGW VI/1, Berlin, de Gruyter, 1968, I, préface, 3, p. 8. Trad. M. Gandillac, Paris, Gallimard, 1971, p. 23 (légèrement modifiée).

¹⁴⁵ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884*, KGW VII/2, Berlin/New York, de Gruyter, 1974, p. 208. Trad. J. Launay, Paris, Gallimard, 1982, p. 236.

humanisme reste métaphysique. »¹⁴⁶ Et plus loin il ajoute : « La pensée de *Sein und Zeit* est contre l'humanisme (*gegen den Humanismus*). »¹⁴⁷

Adorno participe à sa façon de ce vaste mouvement de critique du platonisme et de la philosophie du sujet. En ce sens, est fort significatif ce qu'il dit dans ce passage de la *Dialectique négative* (1966) : « Étant donné la situation historique, la philosophie a son véritable intérêt là où Hegel, d'accord avec la tradition, manifestait son désintérêt : dans le non-conceptuel (*Begriffslosen*), l'individuel (*Einzelnen*) et le particulier (*Besonderen*) ; dans ce qui depuis Platon a été écarté comme passager et insignifiant. »¹⁴⁸ Ce passage nous semble particulièrement significatif dans la mesure où Adorno mentionne Platon, celui qui a établi les fondements de la métaphysique ou raison occidentale, et Hegel, celui qui, selon une lecture conventionnelle, représente, avec Fichte et Husserl, le sommet de la philosophie du sujet inaugurée par Descartes et consolidée par Kant.

La philosophie d'Adorno est donc animée par un combat contre le platonisme et la philosophie du sujet de matrice cartésienne. Dans un long passage de *Kulturkritik und Gesellschaft II* on retrouve une formulation fort emblématique de la critique adornienne de la philosophie du sujet et son présupposé platonico-aristotélicien selon lequel ce qui ne devient pas possède un primat sur ce qui devient à l'intérieur de toute la tradition occidentale : « Dans la théorie de la connaissance, on entend par sujet le plus souvent sujet transcendantal [...] Il est évident que le concept abstrait de sujet transcendantal – les formes de la pensée, dont l'unité et la productivité originaires de la conscience – présuppose ce qu'il promet de fonder : l'individu vivant, effectif. Cette idée était présente dans les philosophies idéalistes. En effet, Kant tenta de développer une distinction principielle, constitutive et hiérarchique entre le sujet transcendantal et le sujet empirique dans le chapitre sur les paralogismes psychologiques. Ses successeurs à leur tour, notamment Fichte et Hegel, mais aussi Schopenhauer, prétendaient en avoir fini avec cette difficulté patente du cercle au moyen de démonstrations subtiles. Ils avaient recours de diverses manières au motif aristotélicien selon lequel ce qui est premier pour la conscience, en l'occurrence le sujet empirique, n'est pas en soi le premier, en postulant comme sa condition ou son origine le sujet transcendantal. Même la polémique husserlienne contre le psychologisme prolonge, avec la distinction entre genèse et validité, ce mode d'argumentation. Elle est apologétique. Ce qui est conditionné doit être justifié comme inconditionné, ce qui est

¹⁴⁶ GA 9, p. 321. Trad. R. Munier, in *Questions III et IV*, p. 77 (légèrement modifiée).

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 330. Trad., p. 87 (légèrement modifiée).

¹⁴⁸ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, in GS 6, Francfort, Suhrkamp, 1996, p. 19-20. Trad. G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renault et D. Trousson, Paris, Payot, 2012, p. 17 (légèrement modifiée).

dérivé comme primaire. Se répète ici un *topos* de toute la tradition occidentale (*der gesamten abendländischen Überlieferung*), celui selon lequel seulement ce qui est premier ou, comme Nietzsche le formula de manière critique, seulement ce qui n'est pas devenu (*das nicht Gewordene*) peut être vrai. »¹⁴⁹

Pour Adorno, le combat philosophique sur ces deux fronts exige une forme appropriée d'écriture, celle qui convient le mieux au contenu de ces deux volets de la critique de la raison : la forme de « l'essai », d'où son texte *Der Essay als Form* (1958). À propos de la teneur antiplatonicienne de l'essai, Adorno observe que l'essai « se révolte surtout contre cette doctrine bien enracinée depuis Platon : le changement, l'éphémère sont indignes de la philosophie ; et contre cette injustice ancienne à l'égard de ce qui est passager. »¹⁵⁰ D'autre part, s'agissant de la tendance anticartésienne de l'essai, il dit : « L'essai défie [...] l'idéal de la *clara et distincta perceptio* et de la certitude indubitable. Dans l'ensemble, il serait à interpréter comme une objection aux quatre règles que le *Discours de la méthode* de Descartes établit aux débuts de la science occidentale moderne et sa théorie. »¹⁵¹

De même que Deleuze et Adorno, Heidegger participe lui aussi à ce mouvement à grande échelle de critique du platonisme et de la philosophie du sujet. Dans le cadre théorique heideggérien, le platonisme et la philosophie du sujet sont envisagés, à partir des années 1930, comme deux moments majeurs de l'histoire de la métaphysique en tant que l'histoire de l'être : « *La métaphysique* doit considérer l'être comme étantité (*Seiendheit*) soit à la légère comme *îδέα* [...] soit par rapport à l'homme en tant que sujet (*Subjektum*). »¹⁵² Heidegger conçoit donc

¹⁴⁹ T. W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft II*, GS 10.2, Francfort, Suhrkamp, 1977, p. 744. (Notre traduction). « In der Erkenntnistheorie wird unter Subjekt meist soviel wie Transzendentalsubjekt verstanden [...] Evident ist, daß der abstrakte Begriff des transzendentalen Subjekts, die Formen von Denken, deren Einheit und die ursprüngliche Produktivität von Bewußtsein, voraussetzt, was er zu stiften verspricht: tatsächliche, lebendige Einzelwesen. Das war in den idealistischen Philosophien gegenwärtig. Kant zwar hat eine grundsätzliche, konstitutions-hierarchische Verschiedenheit des transzendentalen vom empirischen Subjekt im Kapitel von den psychologischen Paralogismen zu entwickeln versucht. Seine Nachfolger indessen, zumal Fichte und Hegel, aber auch Schopenhauer, trachteten, mit der unübersehbaren Schwierigkeit des Zirkels in subtilen Beweisführungen fertig zu werden. Vielfach rekurrten sie auf das Aristotelische Motiv, das fürs Bewußtsein Erste – hier: das empirische Subjekt – sei nicht das an sich Erste und postuliere als seine Bedingung oder seinen Ursprung das transzendente. Noch die Husserlsche Polemik gegen den Psychologismus samt der Distinktion von Genesis und Geltung fällt in die Kontinuität jener Argumentationsweise. Sie ist apologetisch. Bedingtes soll als unbedingt, Abgeleitetes als primär gerechtfertigt werden. Wiederholt wird ein Topos der gesamten abendländischen Überlieferung, demzufolge allein das Erste oder, wie Nietzsche kritisch es formulierte, nur das nicht Gewordene wahr sein könne. »

¹⁵⁰ T. W. Adorno, *Der Essay als Form*, in GS 11, Francfort, Suhrkamp, 1990, p. 17. Trad. S. Muller, Paris, Flammarion, 1984, p. 13 (légèrement modifiée).

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 22. Trad., p. 18 (légèrement modifiée).

¹⁵² GA 66, §121, p. 392. (Notre traduction). « *Die Metaphysik* muß das Sein als Seiendheit nehmen *entweder geradehin* als *îδέα* [...] *oder rückbezogen* auf den Menschen als Subjektum. »

la métaphysique comme une longue histoire qui commence avec Platon et Aristote, et dont la métaphysique du sujet est le pénultième stade avant l'époque de la technique moderne.

*

Le problème de la critique de la raison est la matrice d'un certain nombre de thèmes qui hantent la pensée de la plupart des philosophes aux XIX^e et XX^e siècles : critique du platonisme, critique de la métaphysique, critique de la philosophie du sujet, reconfiguration de la catégorie de sujet, critique de la raison instrumentale, critique de la catégorie de représentation, critique de la catégorie d'identité au nom de la différence, critique du fondement, mort de Dieu, mort du sujet, mort de l'homme, dépassement du schéma sujet-objet, etc. Toutes ces critiques et ces morts ne sont, au fond, que différentes figures et ramifications d'un même problème : l'épuisement de la raison occidentale.

Le diagnostic d'un épuisement de la raison se fait jour à travers trois thèmes récurrents au cours de l'histoire de la philosophie des deux derniers siècles, et qui ne sont, en dernière analyse, que différentes manières de thématiser le même problème : la fin de la philosophie, la mort de la philosophie et le dépassement de la métaphysique. Ces trois thèmes sont présents dans différents courants et traditions de l'histoire de la philosophie dans la modernité, de Hegel et Marx en passant par Nietzsche et Heidegger, d'Adorno et Wittgenstein en passant par Carnap et le positivisme logique du cercle de Vienne. En vérité, il s'agit dans tous les cas du problème de l'épuisement de la raison occidentale, problème qui est toujours dans l'air du temps. Derrida, par exemple, dit la chose suivante à ce sujet : « Que la philosophie soit morte hier, depuis Hegel ou Marx, Nietzsche ou Heidegger [...] qu'elle soit morte *un jour, dans l'histoire* [...] que par delà cette mort ou cette mortalité de la philosophie, peut-être même grâce à elles, la pensée ait un avenir ou même, on le dit aujourd'hui, soit tout entière à venir... »¹⁵³ Dans les années 1980, Habermas explique qu'« au discours de la modernité, que nous poursuivons sans interruption jusqu'à présent, appartient aussi la conscience que la philosophie est arrivée à son terme [...] Marx veut soulever (*aufheben*) la philosophie afin de la réaliser [...] Certes, le dépassement (*Überwindung*) de la métaphysique de Nietzsche et de Heidegger signifie autre chose que le soulèvement (*Aufhebung*) de la métaphysique ; et, chez Wittgenstein ou chez Adorno, le congé de la philosophie [signifie] autre chose que sa réalisation »¹⁵⁴. Vers la fin des années 1980, Badiou fait son diagnostic de l'état général de la philosophie à cette époque au début de *L'Être*

¹⁵³ J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 2006, p. 117-118.

¹⁵⁴ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 65-66. Trad., p. 62 (modifiée).

et *l'Événement* (1988). Il y pose qu'à travers trois énoncés – celui de Heidegger, celui des mathématiques et du cercle de Vienne, et celui des théories postcartésiennes du sujet – s'annonçait la clôture de toute une époque de la pensée : « Qu'y a-t-il de commun à ces trois énoncés ? Certainement qu'ils désignent, chacun à sa façon, la *clôture* d'une époque entière de la pensée et de ses enjeux », d'où il faut conclure que nous vivons dans une époque « dont l'essence est de clore l'âge métaphysique »¹⁵⁵. En bref, on peut dire avec Adorno qu'« il y a plus de cent ans que l'abolition (*Abschaffung*) de la philosophie est visée »¹⁵⁶.

Les thèmes de la mort de la philosophie, de la fin de la philosophie et du dépassement de la métaphysique, relèvent donc du problème de la crise et de l'épuisement de la raison occidentale. Et qui dit « crise » et « épuisement » dit aussi recherche de nouveaux horizons qui nous permettraient d'en sortir, de sorte que ces trois thèmes s'articulent à deux opérations centrales de toute véritable entreprise de critique de la raison. D'une part, mener une critique radicale, de l'autre créer d'autres manières de penser en guise d'alternatives à la pensée métaphysique ou raison occidentale : « On rencontre souvent, chez les auteurs modernes les plus importants, dit Deleuze, une pensée qui a le double aspect d'un constat et d'une prophétie : la métaphysique est et doit être dépassée. La philosophie, dans la mesure où son sort est conçu comme métaphysique, fait place et doit faire place à d'autres formes de pensée, à d'autres façons de penser. »¹⁵⁷ Ces deux opérations solidaires nous montrent que la critique de la raison n'est pas une pure et simple opération négative vouée à l'irrationalisme, puisqu'elle requiert en même temps une opération positive de création et affirmation, c'est-à-dire la proposition d'une alternative à ce qui fait l'objet de la critique.

Voilà la constellation des problèmes à l'intérieur de laquelle se situe le projet heideggérien de déconstruction de la métaphysique.

*

Cette reconstitution du contexte historico-philosophique des problèmes qui mobilisent la pensée d'une série de penseurs aux XIX^e et XX^e siècles, nous permet enfin de poser la question décisive que voici : Quel est le problème le plus général de la philosophie de Heidegger ? Le seul problème qui traverse toute sa philosophie est la question de l'être (*Seinsfrage*).

¹⁵⁵ A. Badiou, *L'Être et l'Événement*, Paris, Seuil, 1988, p. 7-8.

¹⁵⁶ T. W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft II*, p. 469. « Vor mehr als hundert Jahren ward die Abschaffung der Philosophie visiert. »

¹⁵⁷ G. Deleuze, *L'Île déserte*, p. 105.

Néanmoins, dire cela ce n'est encore rien dire, puisque l'on sait depuis longtemps que la question de l'être est la seule question de la philosophie heideggerienne. La question que nous devons donc nous poser est la suivante : Pourquoi est-il nécessaire à Heidegger de répéter la question de l'être ? Nous proposons, pour notre part, une double réponse à cette question : 1) Comme nous le verrons, le concept métaphysique d'être est devenu hégémonique et normatif en Occident, acquérant pour cette raison le statut de présupposé évident, naturalisé et, par conséquent, non problématique. Or, si la réduction phénoménologique est, on le verra, une opération de remise en question des présupposés naturalisés de la pensée, et si le concept métaphysique d'être est le présupposé naturalisé fondamental de toute l'histoire de la métaphysique, alors force sera de le remettre en question à travers une répétition de la question de l'être. 2) La compréhension métaphysique de l'être constitue le fondement de la forme la plus générale de la raison occidentale, de sorte que, en délimitant la façon dont la métaphysique comprend l'être tout au long de son histoire, Heidegger sera à même de mettre au jour le fondement de la forme la plus générale de la raison occidentale. Mais pourquoi est-il nécessaire pour Heidegger de mettre au jour le fondement de la forme la plus générale de la raison occidentale ? D'abord parce qu'elle engendre différentes formes de domination, répression, exclusion, aliénation et régression. Ensuite parce que, une fois délimitées la nature de la raison et les conséquences issues de son *modus operandi*, il faudra la déconstruire, c'est-à-dire en faire une critique radicale afin de combattre toutes ces formes de violence improductive, ce qui amènera Heidegger à la tentative d'ouvrir la voie à une nouvelle façon de penser à venir en guise d'alternative à la pensée métaphysique. D'où les fameux thèmes de la seconde période de sa pensée : « la fin de la philosophie et la tâche de la pensée » et « le premier commencement (*Der erste Anfang*) et l'autre commencement (*Der andere Anfang*) ». En d'autres termes, Heidegger répète la question de l'être afin de mener une critique radicale de la raison occidentale dans ses structures les plus élémentaires et fondamentales, visant par là à ouvrir de nouveaux chemins à la pensée.

Le seul problème qui traverse donc toute la philosophie de Heidegger, et qui préside à la création de tous ses concepts, est le problème de la critique de la raison occidentale (philosophie ou métaphysique), pour autant que la métaphysique s'est épuisée, devant par conséquent faire place à de nouvelles formes de penser à venir.

PREMIÈRE PARTIE

LA RÉDUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE HEIDEGGER

« das freie Denken sei ein solches, welches keine Voraussetzung habe. » Hegel

Trois propositions orientent tout ce que nous ferons dans les pages qui suivent : 1) La déconstruction est l'un des trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique de Heidegger, étant donc indissociable de la réduction et de la construction. 2) Ces trois éléments nous fournissent un accès privilégié à la stratégie la plus générale de constitution de la pensée de Heidegger. 3) La déconstruction de la métaphysique est la version heideggérienne de la critique de la raison.

Pour expliquer la signification de ces trois propositions, il nous faudra accomplir quatre tâches : 1) Délimiter la fonction de chacun des trois éléments de la méthode phénoménologique heideggérienne. 2) Montrer dans quel sens ils sont indissociables les uns des autres, devant être fondés en leur relation d'interdépendance. 3) Montrer de quelle manière ces trois éléments nous fournissent un accès à la stratégie la plus générale de constitution de la pensée de Heidegger. 4) Situer le projet de déconstruction de la métaphysique à l'intérieur du programme philosophique de critique de la raison.

§4 – La différence entre la réduction phénoménologique de Husserl et de Heidegger

Le premier élément fondamental de la méthode phénoménologique de Heidegger est la *réduction phénoménologique (phänomenologische Reduktion)*. En quoi consiste la réduction de Heidegger ? En quoi diffère-t-elle de la réduction de Husserl ? Voici la réponse de Heidegger à la première question :

« L'appréhension de l'être, c'est-à-dire l'investigation ontologique, vise bien d'abord et nécessairement à chaque fois l'étant, mais pour être aussitôt dé-tournée d'une manière déterminée de cet étant et reconduite à son être. L'élément fondamental de la méthode phénoménologique, au sens de la reconduction du regard enquêteur de l'étant naïvement saisi à l'être, nous le désignons par *réduction phénoménologique* (*phänomenologische Reduktion*). »¹⁵⁸

La réduction de Heidegger nous renvoie d'emblée à un dispositif central de sa pensée, à savoir la différence ontologique (*die ontologische Differenz*) entre l'être (*Sein*) et l'étant (*Seiende*). Comme on le verra plus loin¹⁵⁹, la différence ontologique n'a pas qu'une seule fonction dans la philosophie de Heidegger. Dans le contexte du passage cité ci-dessus, elle opère comme critère de distinction entre philosophie et science ou, en terminologie husserlienne, entre ontologie générale et ontologie régionale. Les sciences ont le statut d'ontologie régionale au sens où elles délimitent un domaine spécifique de l'étant comme objet thématique de leurs recherches. En ce sens, la biologie prend la vie pour objet de ses recherches, la sociologie a pour objet la société, et ainsi de suite. La philosophie quant à elle n'a pas pour objet un domaine spécifique de l'étant mais l'être des étants¹⁶⁰. Dans la pensée de Heidegger, cette distinction entre philosophie et science signifie fondamentalement deux choses :

1) Toute ontologie régionale *présuppose* une ontologie générale comme sa condition de possibilité. En d'autres termes, les sciences présupposent toujours déjà une compréhension naturalisée de l'être sans que l'être lui-même soit explicitement thématisé : « Toute science positive entend l'être en même temps que l'étant, mais en un autre sens que la science critique [philosophie]. Elle ne prend pas l'être pour thème, le concept d'être et les structures d'être ne sont pas pour elle un problème, mais seulement l'exploration thématique de l'étant. »¹⁶¹ Cette thèse implique la subordination de la science à la philosophie¹⁶², en ce sens que toute science est tributaire d'une métaphysique silencieuse, d'une compréhension implicite et non thématisée

¹⁵⁸ GA 24, §5, p. 28-29. Trad., p. 39 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

¹⁵⁹ Au §27 – Être et différence.

¹⁶⁰ Ce critère de distinction entre philosophie et science était déjà très tôt présent dans la pensée de Heidegger, tout du moins dès 1919 dans son cours *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* : « La science originaire [la philosophie] ne sera pas la science des domaines d'objet singuliers mais la science de ce qui est commun à chacune ; non pas la science d'un être particulier mais de l'être universel. » (GA 56/57, §5, p. 26. Trad. S.-J. Arrien et S. Camilleri, Paris, Seuil, 2017, p. 47).

¹⁶¹ GA 22, §4, p. 9. Trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2003, p. 21.

¹⁶² Les occurrences de cette thèse traversent toute l'œuvre de Heidegger, comme par exemple dans ce passage de *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30, GA 29/30) : « Il n'y a pas de philosophie parce qu'il y a des sciences. Mais au contraire, il ne peut y avoir des sciences que parce qu'il y a et s'il y a de la philosophie. » (GA 29/30, §7, p. 33. Trad. D. Panis, Paris, Gallimard, 2005, p. 46).

de l'être : « Toute science est fondée sur une ontologie silencieuse (*unausgesprochenen Ontologie*) du domaine de son objet. »¹⁶³

2) Un ensemble de concepts ontologiques est adopté de façon acritique, irréfléchie et inconsciente par les sciences positives, ce qui fait qu'il acquiert le statut de présupposé évident (*selbstverständlich*) et non problématique (*fraglos*), en fournissant aux sciences un standard de rationalité qui les oriente dans toutes leurs théories, pratiques et procédés.

Pour comprendre la différence entre la réduction de Husserl et celle de Heidegger, il nous faut d'abord identifier ce qu'elles ont de commun afin de cerner ensuite leur différence spécifique. L'identité des deux réductions consiste dans le mouvement de passage d'un domaine dérivé et constitué à un domaine originaire et constitutif. Leur différence spécifique réside en ce qui est identifié par chacun des deux philosophes comme étant le propre de chaque domaine. Pour Husserl, le domaine dérivé et constitué est celui du monde naturel (*natürliche Welt*), de l'attitude naturelle (*natürliche Einstellung*) du sens commun et des sciences, alors que le domaine originaire et constitutif est celui de la conscience transcendantale. Pour Heidegger, le domaine dérivé et constitué est celui de l'étant, tandis que le domaine originaire et constitutif est celui de l'être. En déterminant le domaine dérivé et constitué comme celui de l'étant, Heidegger l'élargit par rapport à Husserl, puisqu'il comprend dès lors non seulement l'attitude naturelle du sens commun et des sciences, mais aussi et surtout *l'histoire de la métaphysique comme un tout*. En effet, aux yeux du philosophe de la Forêt Noire, tout se passe comme s'il y avait, tout au long de l'histoire de la métaphysique, un ensemble de présupposés reposant sur une compréhension hégémonique, normative et non interrogée de l'être, compréhension de l'être qui fut donc naturalisée et adoptée de façon acritique et inconsciente par les philosophes eux-mêmes. Le plus frappant c'est que si pour Heidegger le domaine dérivé et constitué est celui de l'étant, qui présuppose toujours déjà une compréhension naturalisée de l'être, alors le domaine constitutif et originaire de Husserl, c'est-à-dire celui de l'immanence des vécus de la conscience transcendantale, se situe encore, à partir d'une perspective heideggérienne, dans le domaine dérivé, étant donné que « le "sujet" (*Subjekt*) est lui aussi un "étant" (*Seiendes*) »¹⁶⁴. Ainsi, la conscience pure absolue ou transcendantale est un étant et présuppose, par conséquent, toujours déjà une certaine compréhension de l'être. Cela dit, voici comment Heidegger formule la différence de sa réduction avec celle de Husserl :

¹⁶³ GA 89, p. 159. Trad. C. Gros, Paris, Gallimard, 2010, p. 185 (légèrement modifiée).

¹⁶⁴ GA 51, §4, p. 28. Trad. P. David, Paris, Gallimard, 1985, p. 46.

« Pour Husserl, la réduction phénoménologique, qu'il a élaborée pour la première fois explicitement dans les *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), est la méthode destinée à reconduire le regard phénoménologique de l'attitude naturelle (*natürlichen Einstellung*) de l'homme vivant dans le monde des choses et des personnes à la vie transcendantale de la conscience et à ses vécus noético-noématisés dans lesquels se constituent les objets en tant que corrélats de la conscience. Pour nous, dit Heidegger, la réduction phénoménologique signifie la reconduction du regard phénoménologique de l'appréhension de l'étant – quelle que soit sa détermination – à la compréhension de l'être (*Verstehen des Seins*) de cet étant »¹⁶⁵.

Dans ce contexte, la compréhension de l'être (*Verstehen des Seins*) constitue le domaine originaire et constitutif pour autant que l'être possède le statut d'*a priori* : « Ce statut de priorité de l'être par rapport à l'étant est désigné terminologiquement par l'expression *a priori, a priorité, l'antérieur (das Früher)*. *L'être en tant qu'a priori est antérieur à l'étant.* »¹⁶⁶ L'être a le statut d'*a priori* au sens où l'on en a en quelque sorte une certaine compréhension, aussi floue et vague soit-elle, avant tout rapport à l'étant : « l'être est antérieur à l'étant particulier (*das einzelne Seiende*) ; car il est ce qui est déjà compris au préalable avant que quelque chose comme l'étant puisse apparaître (*auf tauchen*) quelque part (*irgendwo*) et d'une certaine manière (*irgendwie*). »¹⁶⁷

La radicalité et singularité de Heidegger résident non seulement en ceci que les ontologies régionales (les sciences) et le sens commun ont un savoir implicite du sens de l'être – « implicite » signifiant ici une évidence non problématique –, mais aussi l'histoire de la métaphysique comme un tout a un savoir implicite ! Cela explique pourquoi Heidegger critique, au début de *Sein und Zeit*, le recours à l'évidence (*Selbstverständlichkeit*) en philosophie comme un procédé douteux, notamment à l'égard du concept d'être : « Invoquer l'évidence (*Selbstverständlichkeit*) dans le domaine des concepts philosophiques fondamentaux (*der philosophischen Grundbegriffe*), et même à propos du concept d'"être", est un procédé douteux, s'il est vrai que l'"évident", et lui seulement, que "les jugements secrets de la raison commune" (Kant) doivent devenir et rester le thème exprès de l'analytique (du travail philosophique). »¹⁶⁸ Pour Heidegger, tout se passe comme si tout au long de l'histoire de la métaphysique, il y avait certains concepts philosophiques fondamentaux (*philosophische Grundbegriffe*), notamment celui d'être, jouissant du statut d'évidence (*Selbstverständlichkeit*) non problématique (*fraglos*).

¹⁶⁵ GA 24, §5, p. 29. Trad., p. 39-40 (légèrement modifiée).

¹⁶⁶ *Ibid.*, §5, p. 27. Trad., p. 38 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

¹⁶⁷ GA 26, p. 16. (Notre traduction). « Früher als das einzelne Seiende aber ist das Sein; denn es ist das, was zuvor schon verstanden ist, bevor dergleichen wie Seiendes irgendwo und irgendwie auftauchen kann. »

¹⁶⁸ GA 2, §1, p. 6. Trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 26 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

La réduction de Heidegger est ainsi un mouvement de passage du domaine dérivé et explicite de l'étant vers le domaine originaire, *a priori* et implicite de l'être. Cependant, force est de constater que l'être comme *a priori* n'est point un universel à la manière du temps, de l'espace et des catégories chez Kant, car il a été constitué à un moment donné de l'histoire, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un *a priori* historique. À l'égard de la dimension historique de l'être, Marlène Zarader dit à juste titre que « l'être n'est, pour Heidegger, ni un étant absolu ni un signifié transcendant : ne se déployant que *dans* l'histoire et *comme* cette histoire même, il ne peut être éclairé que par elle. »¹⁶⁹ Au lieu donc de faire une recherche à la Husserl sur les modes par lesquels les objets se constituent dans l'immanence de la conscience pure comme son corrélat, Heidegger mettra en œuvre, on le verra, une généalogie des concepts fondamentaux de la métaphysique, ce qui nous indique une première différence fondamentale entre la phénoménologie de Heidegger et celle de Husserl : « “La phénoménologie” au sens de Husserl s'est développée à partir d'une position philosophique déterminée, celle élaborée par Descartes, Kant et Fichte. L'historialité de la pensée (*Geschichtlichkeit des Denkens*) lui demeurait tout à fait étrangère. »¹⁷⁰

L'orientation historique de la phénoménologie heideggérienne nous permet de comprendre l'une des raisons pour lesquelles Heidegger fait l'économie d'une phénoménologie de la perception¹⁷¹, de l'imagination, de la mémoire, de la volonté, bref de la conscience, ses vécus et ses actes intentionnels : tout se passe comme si pour Heidegger ces facultés du sujet constituant étaient en quelque sorte anhistoriques, à la manière des universaux classiques qui sont valables indépendamment du temps et de l'espace. À la différence de la phénoménologie

¹⁶⁹ M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986, p. 17.

¹⁷⁰ GA 11, p. 148. Trad. J. Lauxerois et C. Roëls, in *Questions III et IV*, p. 344 (légèrement modifiée). Dans *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Heidegger parlait déjà de la « Geschichtslosigkeit der Phänomenologie » (GA 63, p. 75). Dans le *Séminaire du Thor* (1968, GA 15), Heidegger reprend cette idée et dit : « Pour Husserl il y avait une chose qui n'existait pas, c'était le sens profond de l'histoire comme Tradition (comme ce qui nous délivre), au sens où Platon est là, où Aristote est là et nous parle, et nous est présent, et doit nous être présent. » (GA 15, p. 297. *Séminaire du Thor*, in *Questions III et IV*, p. 384. Sur la question de l'histoire chez Husserl, cf. *Husserl et le sens de l'histoire*, in P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 19-64.

¹⁷¹ A. de Waelhens reproche à Heidegger de ne pas s'être occupé comme il faut de la question de la perception dans *Sein und Zeit* : « le lecteur de Heidegger s'aperçoit trop tard que l'acuité minutieuse déployée par l'auteur dans la description du monde que nous projetons a eu pour contrepartie une totale négligence du monde qui pour nous est “toujours-déjà-là”. Et c'est bien dans celui-ci que surgit la paradoxale structure d'une existence consciente, d'une existence qui se fait chose en surplombant la chose. Si pour moi un projet et une interprétation du réel sont possibles, c'est parce que j'ai partie liée avec ce réel en un sens radical. Or, on ne trouve pas dans *Sein und Zeit* trente lignes sur le problème de la perception. » (« Une philosophie de l'ambiguïté », in M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1967, p. V-VI). Au sujet de l'absence de phénoménologie de la perception chez Heidegger, J. Taminioux à son tour dit ceci : « Pendant longtemps, les commentateurs de Heidegger se sont plu à relever, souvent pour la déplorer, l'absence dans *Sein und Zeit*, ouvrage pourtant délibérément phénoménologique, d'une phénoménologie de la perception. » (*Lectures de l'ontologie fondamentale*, p. 91). Bref, comme l'explique R. Barbaras à juste titre, « Heidegger se refuse à faire coïncider l'initiation à l'être avec une perception. » (*La Vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, p. 81).

husserlienne, la phénoménologie de Heidegger se caractérise donc par une démarche historique orientée sur l'histoire de la philosophie et l'étude des philosophes de la tradition : « “L'histoire de la philosophie” – comme on dit – fait partie du concept de philosophie comme science, du concept de recherche phénoménologique. »¹⁷²

La dimension historique de la phénoménologie de Heidegger est ainsi l'une des raisons pour lesquelles certains concepts centraux de la phénoménologie husserlienne, comme par exemple conscience transcendantale, vécu et acte intentionnel, n'orientent point la pensée heideggérienne, ce sur quoi Heidegger lui-même insistait déjà en 1921 dans son cours *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (GA 60) : « Des concepts tels que “âme” (*Seele*), “connexion d'actes” (*Zusammenhang von Akten*), “conscience transcendantale” (*transzendentes Bewußtsein*) ; des problèmes tels que celui du “rapport chair-âme (*Leib und Seele*)” – *tout cela ne joue aucun rôle pour nous (alles dies spielt für uns keine Rolle)*. Dans la vie facticielle (*faktischen Leben*), je ne m'expérimente moi-même ni comme une connexion de vécus (*Erlebniszusammenhang*) ni comme un conglomérat d'actes et de processus, même pas comme un quelconque je-objet (*Ichobjekt*). »¹⁷³

Si d'un côté le caractère anhistorique de la phénoménologie de Husserl est l'une des raisons pour lesquelles de tels concepts sont mis hors circuit par Heidegger, d'un autre côté la raison majeure d'une telle opération relève de la critique heideggérienne à la métaphysique du sujet. D'après Heidegger, le trait fondamental de celle-ci consiste en ceci que « l'être-conscient (*Bewußt-sein*) est maintenant [depuis Descartes] l'essence de l'être de tout étant. Tout être est objectité (*Gegenständlichkeit*) de la “conscience”. La métaphysique moderne est ce qu'elle est dans l'élément de la conscience (*Bewußtseins*) »¹⁷⁴. Aux yeux de Heidegger, les concepts fondamentaux de la philosophie husserlienne témoignent de son orientation cartésienne et, par conséquent, de son adhésion à la métaphysique du sujet. Ainsi pour le concept de vécu (*Erlebnis*) : « *Erleben* signifie toujours : relation de retour, à savoir de la vie et de ce qu'on vit à un Je (*Ich*). Le vécu (*Erlebnis*) nomme le renvoi de l'objectif au sujet (*Subjekt*). Même le fameux *Ich-Du-Erlebnis* appartient au domaine métaphysique de la subjectivité. »¹⁷⁵ Or comme Heidegger pense l'homme non pas comme sujet et conscience mais en termes de *Dasein*, il

¹⁷² GA 24, §5, p. 31. Trad., p. 42 (légèrement modifiée). L'orientation historique de la phénoménologie de Heidegger était déjà très tôt présente dans sa philosophie, comme par exemple dans ce passage de 1919/1920 : « La vie réelle et l'histoire sont le fil conducteur ou mieux l'*expérience conductrice* de la recherche phénoménologique ». (GA 58, p. 252). « Das wirkliche Leben und die Geschichte ist der Leitfaden oder besser die *Leiterfahrung* für die phänomenologische Forschung. »

¹⁷³ GA 60, §3, p. 13. Trad. J. Greisch, Paris, Gallimard, 2012, p. 23 (légèrement modifiée).

¹⁷⁴ GA 68, p. 78. Trad., p. 95-96 (légèrement modifiée).

¹⁷⁵ GA 12, p. 122-123. Trad. J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1981, p. 121 (légèrement modifiée).

n'incorpore pas le concept husserlien de vécu à sa philosophie : « Nous ne parlons plus aujourd'hui de vécus (*Erlebnissen*), ni de vécus de la conscience (*Bewußtseinserlebnissen*), ni de conscience (*Bewußtsein*) : nous sommes contraints à un autre langage en raison d'une transformation de l'existence. »¹⁷⁶

Il en va de même pour le concept husserlien d'intentionnalité : « Le terme *conscience* (*Bewußtsein*) est devenu une représentation fondamentale de la philosophie moderne. Même la phénoménologie de Husserl en fait partie. Elle est la description de la conscience. Husserl n'y ajoute qu'une nouveauté, l'*intentionnalité* (*Intentionalität*) [...] Intentionnalité signifie : toute conscience est conscience de quelque chose. »¹⁷⁷ Il va de soi que si l'intentionnalité se définit de la sorte, et si le concept de conscience n'oriente point la pensée de Heidegger, il faut donc conclure qu'il ne reprend pas la catégorie husserlienne d'intentionnalité dans sa philosophie. À ce sujet, ce passage de *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925, GA 20) est fort éclairant : « Dans la mesure où la phénoménologie est [...] déterminée par l'intentionnalité (*Intentionalität*) comme son thème, cela implique bien une décision préalable à l'égard de ce qui, parmi les divers étants, est justement son thème. Pourquoi faut-il que ce soit précisément l'intentionnalité (*Intentionalität*), la justification n'est pas donnée. On se contente de rapporter que, au moment de la percée de la phénoménologie et au cours de son élaboration, l'intentionnalité (*Intentionalität*) est son thème fondamental. Notre recherche critique a conduit justement par-delà ce thème. L'omission de la question de l'être de l'intentionnel (*Intentionalen*) révèle en soi une autre question plus originaire encore – la question de l'être en tant que tel [...] Cette question est à conquérir à même chaque étant ; elle n'a pas besoin de l'intentionnalité (*Intentionalität*). »¹⁷⁸ En 1928, Heidegger attirait l'attention sur l'assimilation indue du concept d'être-au-monde à celui d'intentionnalité : « L'être-au-monde n'est nulle part (*nirgends*) assimilé et identique à l'intentionnalité (*Intentionalität*) ; si l'on fait cela [...] alors on ne prouve par là que l'on est encore bien loin de la compréhension de ce phénomène. »¹⁷⁹

À travers son concept de *Dasein* comme être-au-monde, Heidegger fait donc voler en éclats l'intentionnalité, les vécus et l'immanence de la conscience husserlienne, d'où résulte que la phénoménologie heideggérienne est une drôle de phénoménologie, c'est-à-dire une

¹⁷⁶ GA 29/30, §49, p. 298. Trad., p. 301 (légèrement modifiée).

¹⁷⁷ GA 89, p. 191. Trad., p. 215 (légèrement modifiée).

¹⁷⁸ GA 20, §14, p. 185-186. Trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006, p. 203-204 (modifiée). Plus loin Heidegger dit ceci à l'égard de l'intentionnalité : « [...] die Frage nach dem Sein des Seienden kann grundsätzlich gegenüber jedem Seienden gestellt werden; es braucht gar nicht das spezifische Seiende der Intentionalität. » (§14, p. 192).

¹⁷⁹ GA 26, p. 215. « [...] das In-der-Welt-sein ist nirgends mit der Intentionalität gleichgestellt und identifiziert; wenn man das tut [...] dann beweist man dadurch nur, daß man noch recht weit weg ist vom Verständnis dieses Phänomens. »

phénoménologie tout à fait particulière pour laquelle des catégories centrales de la phénoménologie husserlienne telles que *conscience*, *vécu* et *intentionnalité*, sont périmées, caduques, étant donné que pour Heidegger elles appartiennent essentiellement au domaine de la métaphysique du sujet.

Les principales différences entre la réduction de Husserl et celle de Heidegger sont donc les suivantes : 1) La réduction husserlienne consiste dans le mouvement de passage du domaine dérivé et constitué du monde naturel vers le domaine originaire et constitutif de l'immanence de la conscience pure absolue, tandis que la réduction de Heidegger est un mouvement de passage du domaine dérivé et constitué de l'étant vers le domaine originaire et constitutif de l'être. 2) La réduction de Husserl est une opération visant à accéder au domaine de la conscience pure absolue, ses vécus et ses actes intentionnels, afin d'appréhender comment les objets s'y constituent comme son corrélat, alors que la réduction heideggérienne vise à accéder au domaine de l'histoire de la métaphysique afin d'en faire une généalogie des concepts fondamentaux (être, vérité, pensée, langage, homme), concepts adoptés par toute l'histoire de la métaphysique, les sciences et le sens commun à titre d'évidence non problématique. 3) La réduction de Husserl est, enfin, la première opération d'une démarche épistémologique ayant pour but la fondation d'une nouvelle science rigoureuse, tandis que la réduction de Heidegger est la première opération d'une démarche déconstructrice visant l'émergence de la pensée de l'être.

Ces trois différences nous montrent que la phénoménologie husserlienne se caractérise par une démarche épistémologique, scientifique et universaliste d'une philosophie du sujet et de la conscience, tandis que la phénoménologie heideggérienne se définit, quant à elle, comme une démarche ontologique, poétique et historique d'une pensée de l'être se prétendant post-philosophique, post-métaphysique. Cela dit, la différence capitale entre Husserl et Heidegger est la suivante : les mots d'ordre de la pensée de Husserl sont *sujet* et *conscience*, tandis que le mot d'ordre de la pensée de Heidegger est *être* : « D'où et comment, d'après le principe de la phénoménologie, se détermine ce qui doit être éprouvé comme "la chose même" (*die Sache selbst*) ? Est-ce la conscience et son objectivité (*Gegenständlichkeit*), ou bien est-ce l'être de l'étant dans son dévoilement et dans son voilement ? »¹⁸⁰ Il va sans dire que pour Heidegger, la chose même de la phénoménologie est l'être et non pas la conscience et le sujet. C'est pourquoi « lorsqu'il s'agit de déterminer l'essence de l'homme, dans le traité *Sein und Zeit*, les concepts de "conscience" (*Bewußtsein*) et de "subjectivité" (*Subjektivität*) ne sont nulle part présents à

¹⁸⁰ GA 14, p. 99. Trad. J. Lauxerois et C. Roëls, in *Questions III et IV*, p. 333 (légèrement modifiée).

titre de concepts directeurs (*Leitbegriffe*) et de déterminations fondamentales de l'être-homme (*Menschseins*) »¹⁸¹. En somme, Heidegger était « dès le début jusqu'à la fin à l'extérieur de la position philosophique de Husserl au sens d'une philosophie transcendantale de la conscience »¹⁸². Voilà le véritable point de fracture entre Husserl et Heidegger.

En insistant davantage sur leur rupture et discontinuité que sur leur prolongement et continuité, la lecture que nous faisons du rapport Husserl-Heidegger va à contre-courant de la lecture d'un Patočka par exemple, qui essaie de les concilier : « entre l'analyse phénoménologique de Husserl et celle de Heidegger, il y aurait moins rupture que, plutôt, approfondissement du thème le plus authentiquement phénoménologique. »¹⁸³ Or, qui dit approfondissement dit continuité, ce qui amène le philosophe tchèque à envisager « une possibilité de concilier les oppositions de deux principales doctrines phénoménologiques en mettant à découvert – de manière phénoménologique, dans “les choses mêmes” – ce qui fonde leur différence, si la chose même n'était à même de trancher les points litigieux. À cette fin, il faudra repérer les thèmes qui, chez les deux penseurs, présentent des points communs. Il faudra chercher à faire ressortir, par-delà leur opposition, les éléments unificateurs qui la soustend »¹⁸⁴.

Pour conclure sur le rapport Husserl-Heidegger, nous tenons à citer un passage de *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976, GA 16) qui synthétise la façon dont Heidegger lui-même concevait son rapport à Husserl : « Je n'ai jamais cessé de voir en Husserl, avec reconnaissance et admiration, mon professeur. Cependant, mes travaux philosophiques se sont éloignés à bien des égards de sa position, de sorte que Husserl lui-même m'attaqua publiquement dans son grand discours au Palais des Sports de Berlin en 1931. »¹⁸⁵

¹⁸¹ GA 49, §11, p. 40-41. Trad. P. David, Paris, Gallimard, 2015, p. 57 (modifiée).

¹⁸² GA 16, p. 423. (Notre traduction). « von Anfang an und stets außerhalb der philosophischen Position Husserls im Sinne einer transzendentalen Philosophie des Bewußtseins. »

¹⁸³ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1995, p. 140.

¹⁸⁴ J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, 2002, p. 230.

¹⁸⁵ GA 16, p. 468. « Ich habe nie aufgehört, in Husserl in Dankbarkeit und Verehrung meinen Lehrer zu sehen. Meine philosophischen Arbeiten haben allerdings in vielem von seiner Position sich entfernt, so daß Husserl selbst in seiner großen Rede im Berliner Sportpalast 1931 mich öffentlich angriff. » Dans une lettre à K. Jaspers, Heidegger remarque que déjà ce qu'il faisait en 1926 s'éloignait de la phénoménologie husserlienne, de sorte que Husserl ne considérait plus la pensée de Heidegger comme appartenant à la phénoménologie au sens courant du terme : « Husserl trouve le tout [de ce que Heidegger écrivait à ce moment-là] étrange, “ne le plaçant plus” dans la phénoménologie au sens courant (es in der üblichen Phänomenologie »nicht mehr unterbringt«), je conclus que je suis déjà de facto plus loin que ce que moi-même crois et vois. » (*M. Heidegger/Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963*, lettre du 26 décembre 1926, p. 71). (Notre traduction). D'après Gadamer, dès 1919 on peut retrouver quelques signes de la rupture de Heidegger avec la phénoménologie husserlienne : « déjà en 1919, immédiatement après la guerre, Heidegger combattait implacablement la fondation ultime (*Letztbegründung*) dans l'ego transcendantal que Husserl enseignait. » (*Hermeneutik im Rückblick*, p. 9).

§5 – La réduction phénoménologique comme opération de remise en question des présupposés naturalisés de la pensée

La réduction phénoménologique relève, au fond, d'un problème qui est devenu classique dans la modernité, moment où l'on en aura pris une conscience aigüe : « Seulement dans la modernité, dit Hegel, est née la conscience que trouver un commencement (*Anfang*) en philosophie pose une difficulté. »¹⁸⁶ Dans *Différence et Répétition*, Deleuze formule le même problème dans des termes bien éclairants : « Le problème du commencement en philosophie a toujours été considéré, à juste titre, comme très délicat. Car *commencer signifie éliminer tous les présupposés*. »¹⁸⁷ Ce qui est donc bel et bien en jeu dans la réduction phénoménologique de Heidegger et de Husserl, c'est le problème du commencement en philosophie et l'exigence philosophique de *Voraussetzungslosigkeit* (absence de présupposés). Déjà dans les *Recherches logiques* (1900/01), c'est-à-dire avant même de formuler sa réduction phénoménologique, Husserl y faisait allusion : « Une recherche épistémologico-théorique qui revendique d'une façon sérieuse la scientificité, doit, comme l'on a déjà souvent souligné, satisfaire au *principe de l'absence de présupposés (Voraussetzungslosigkeit)*. »¹⁸⁸ Et plus loin il dit : « Les recherches qui suivent veulent aussi accomplir cette exigence d'absence de présupposés (*Voraussetzungslosigkeit*) métaphysiques, psychologiques et des sciences de la nature. »¹⁸⁹

En quoi consiste cette exigence d'absence de présupposés ? Serait-il possible de penser sans rien présupposer ? Ou bien une telle exigence signifie que tout présupposé ne se vaut pas ? Il nous semble qu'une pensée sans présupposé d'aucune sorte n'est qu'une abstraction vide. En ce sens, Heidegger dit, dans *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24, GA 17), que « l'absence de préjugé (*Vorurteilslosigkeit*) [...] est une utopie (*Utopie*). L'opinion, de ne pas avoir de préjugé, est elle-même le plus grand préjugé (*das größte Vorurteil*) »¹⁹⁰. Dans son cours *Introduction à la dialectique* (1958), Adorno fait une remarque qui va dans le même sens de ce que dit Heidegger des préjugés : « En effet, il n'y a pas en philosophie – et j'ai presque envie de dire : pas du tout – quelque chose comme une connaissance sans présupposés (*voraussetzungslose Erkenntnis*). »¹⁹¹

¹⁸⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, p. 65.

¹⁸⁷ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 169. (Nous soulignons).

¹⁸⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen III/I*, Husserliana 19-1, New York, Springer, 1984, §7, p. 24. Trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1996, p. 20 (légèrement modifiée).

¹⁸⁹ *Ibid.*, §7, p. 28. Trad., p. 24 (modifiée).

¹⁹⁰ GA 17, p. 2. Trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2013, p. 16 (modifiée).

¹⁹¹ T. W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, p. 188. « Es gibt eigentlich in der Philosophie – und ich bin fast versucht zu sagen: überhaupt – so etwas wie voraussetzungslose Erkenntnis nicht. »

Une pensée sans aucun présupposé n'est donc qu'une utopie. Cependant il est possible, semble-t-il, de faire une distinction entre deux types de présupposés. D'une part les présupposés adoptés de façon acritique en vertu de leur statut d'évidence non problématique, d'autre part les présupposés posés de manière critique, quitte à être revus, corrigés ou abandonnés au fur et à mesure qu'ils s'avèrent problématiques. On peut donc dire, à partir de cette distinction, que les présupposés ne deviennent problématiques que dans la mesure où ils sont adoptés et incorporés à la pensée de manière inconsciente, acritique et irréfléchie. Dans *Ideen I* (1913), Husserl utilise le terme *Selbstverständlichkeit* (évidence) pour qualifier cette modalité de présupposé, comme par exemple dans un passage où il parle des « évidences (*Selbstverständlichkeiten*) de l'attitude naturelle »¹⁹². À l'instar de Husserl, Heidegger se sert lui aussi des termes *Selbstverständlichkeit* et *selbstverständlich* pour caractériser les présupposés naturalisés de la pensée. Dans *Platon Sophistes* (1924/25, GA 19) par exemple, il évoque une série de concepts fondamentaux (*Grundbegriffe*) qui ont à ses yeux le statut d'évidence (*Selbstverständlichkeit*) : « Des concepts tels que *être et non-être, vérité et apparence, connaissance et opinion, énoncé et concept, valeur et non-valeur* sont des concepts fondamentaux (*Grundbegriffe*) que l'on comprend pour ainsi dire dès qu'on les entend pour la première fois, de sorte que l'on pense que ce sont des concepts évidents (*selbstverständliche Begriffe*). »¹⁹³ Plus loin Heidegger souligne le lien entre les évidences à première vue non problématiques et le caractère inconscient de tels concepts issus de la philosophie grecque : « Notre philosophie et notre science vivent de ces fondements, c'est-à-dire de la philosophie grecque, et cela d'autant plus que l'on n'en est plus conscient (*nicht mehr bewußt*). Ces fondements sont devenus évidents (*selbstverständlich*). »¹⁹⁴ Lorsque Heidegger se réfère au caractère inconscient des concepts fondamentaux de la métaphysique, il reproduit par là le même geste de Hegel par rapport à l'usage des catégories : « Un tel usage des catégories, qui a été nommé précédemment de logique naturelle, est *inconscient (bewußtlos)* »¹⁹⁵, ou encore ce que Bergson dit dans ce passage de *L'Énergie spirituelle* (1919) : « Il y a, invisible et présente, une certaine métaphysique inconsciente d'elle-même [...] que d'ailleurs cette métaphysique est naturelle, qu'elle tient en tout cas à un pli contracté depuis longtemps par l'esprit humain, qu'ainsi s'expliquent sa persistance et sa popularité. »¹⁹⁶

¹⁹² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana 3-1, Den Haag, Nijhoff, 1976, §78, p. 166. Trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 2013, p. 253 (modifiée). Désormais abrégé en *Ideen I*.

¹⁹³ GA 19, §1, p. 7. Trad. p. 17 (légèrement modifiée).

¹⁹⁴ *Ibid.*, §1, p. 10. Trad., p. 20 (légèrement modifiée).

¹⁹⁵ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, p. 24. (Nous soulignons).

¹⁹⁶ H. Bergson, *L'Énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2009, p. 63.

Cela étant posé, on pourrait définir les présupposés problématiques de la manière suivante : *un présupposé problématique se définit par son statut d'évidence non problématique, passant donc inaperçu dans le domaine de la pensée, ce qui fait que les penseurs l'adoptent de façon acritique, inconsciente et irréfléchie, de telle sorte qu'il devient naturalisé et, par conséquent, exempt de tout questionnement et problématisation thématiques.* Tout se passe ainsi comme si le premier geste philosophique par excellence, le premier geste de toute pensée radicale consistait à rendre problématique et digne de question (*fragwürdig*) ce qui apparaît immédiatement à la pensée comme un présupposé évident (*selbstverständlich*) et *non-problématique* (*fraglos*) :

« [...] s'il appartenait au *caractère essentiel de la philosophie* précisément de rendre incompréhensible ce qui est *évident* (*das Selbstverständliche*), de rendre problématique (*Fragwürdigen*) ce qui n'est pas problématique (*Fraglose*) ! »¹⁹⁷

Quand on lit attentivement les textes de Heidegger, on constate que les termes *Selbstverständlichkeit* et *selbstverständlich* reviennent sans cesse sous sa plume, ce qui nous montre qu'ils jouent un rôle fort important dans la pensée de Heidegger, nous permettant de comprendre la réduction phénoménologique en tant que la première stratégie la plus générale de constitution de sa philosophie. En allemand *Selbstverständlichkeit* ne signifie pas seulement « évidence », mais aussi ce qui est ordinaire et banal, constituant pour cela même un présupposé naturalisé. En outre, *selbstverständlich* signifie littéralement ce qui se comprend (*verständlich*) de soi-même (*selbst*), au sens où l'on comprend quelque chose immédiatement sans avoir besoin de nulle explication supplémentaire, ce qui s'exprime en français par les expressions *il va de soi, cela va de soi*. Dans *Die Frage nach dem Ding* (1935/36, GA 41), Heidegger explique que ce qui est *selbstverständlich*, c'est-à-dire qui se comprend de soi, qui va de soi, caractérise tout ce qui possède pour nous le statut de naturel : « Nous appelons “naturel” (*natürlich*) ce qui se comprend (*sich versteht*) “de soi”, sans plus, dans le cadre de la compréhension quotidienne. »¹⁹⁸ Un peu plus loin Heidegger souligne, cependant, que ce qui passe de prime abord et le plus souvent pour naturel, n'est pas du tout naturel mais historial (*geschichtlich*) : « Ce qui est “naturel” (*natürlich*) n'est absolument *pas* “naturel”, c'est-à-dire ici évident (*selbstverständlich*) pour tout homme existant, quel qu'il soit. Le “naturel” (*Natürliche*) est toujours historial (*geschichtlich*). »¹⁹⁹

¹⁹⁷ GA 26, p. 6. « [...] wenn es zum Wesenscharakter der Philosophie gehörte, gerade das Selbstverständliche zum Unverständlichen und das Fraglose zum Fragwürdigen zu machen! »

¹⁹⁸ GA 41, §10, p. 37. Trad. J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1979, p. 49 (légèrement modifiée).

¹⁹⁹ *Ibid.*, §10, p. 38. Trad., p. 49 (légèrement modifiée).

Dans le contexte de *Die Frage nach dem Ding*, ce qui paraît être naturel, évident et non problématique, c'est la détermination de l'essence de la chose (*das Ding*) comme un support (*Träger* ou ὑποκείμενον) de qualités (*Eigenschaften*). Cette conception de la chose, formulée par Platon et Aristote et devenue par la suite hégémonique et normative en Occident, paraît être tout à fait naturelle et évidente, comme si elle n'avait pas été créée à un moment donné de l'histoire, comme si l'on comprenait depuis toujours l'essence de la chose ainsi, ce qui nous fait oublier qu'elle a été créée à un moment donné de l'histoire, n'étant donc en aucune façon naturelle mais historique : « Et si cette détermination de l'essence de la chose, qui nous paraît si naturelle, n'était nullement évidente (*selbstverständlich*), si elle n'était nullement "naturelle" (*natürlich*) ? Il faudrait alors y avoir eu une époque où l'essence de la chose n'était pas encore déterminée de cette manière. Par conséquent, il faudrait en outre y avoir eu une époque où cette détermination de l'essence de la chose fut élaborée pour la première fois. La mise en place de cette détermination de l'essence de la chose ne serait absolument pas tombée du ciel n'importe quand, mais elle se fonda elle-même sur des présupposés (*Voraussetzungen*) tout à fait déterminés. »²⁰⁰ De ces réflexions Heidegger conclura que « la "vision naturelle du monde" (*natürliche Weltansicht*) dont nous nous réclamons constamment n'est pas évidente (*selbstverständlich*). Elle reste problématique (*fragwürdig*). Ce "naturel" [...] est en un sens éminent quelque chose d'historial (*etwas Geschichtliches*) »²⁰¹. Pour Heidegger les présupposés de la pensée ne sont donc nullement naturels, évidents et non problématiques. Bien au contraire, ils ont été créés à un moment donné de l'histoire.

La notion de *Selbstverständlichkeit* s'articule à deux notions fort importantes de la pensée de Heidegger : *Fraglosigkeit/fraglos* et *Fragwürdigkeit/fragwürdig*. Le mot *fraglos* est composé de deux termes, *frag* qui renvoie à l'idée de « question » (*Frage*) et *los* qui signifie « sans », « être dépourvu de ». *Fraglos* signifie ainsi tout ce qui n'est pas problématique, tout ce qui est incontestable, indubitable, tout ce sur quoi il serait vain de s'interroger. Le terme *fragwürdig* à son tour est composé des mots *frag* et *würdig*, ce dernier terme signifiant « digne ». *Fragwürdig* désigne donc tout ce qui est digne d'être remis en question, tout ce qui mérite d'être interrogé. Aux yeux de Heidegger, tout ce qui possède le statut de *Selbstverständlichkeit* demeure *fraglos* : « Le non-problématique (*das Fraglose*) a alors cette forme presque inattaquable de ce qui est tout à fait évident (*des durchaus Selbstverständlichen*). »²⁰² Or ce sont justement les évidences à première vue non-

²⁰⁰ *Ibid.* Trad., p. 49 (modifiée).

²⁰¹ *Ibid.*, §10, p. 39. Trad., p. 50 (modifiée).

²⁰² GA 68, p. 39. Trad., p. 58 (modifiée).

problématiques qui doivent faire l'objet du questionnement philosophique, la première tâche par excellence de la pensée étant alors de les problématiser, de les rendre dignes d'être remises en question (*fragwürdig*). C'est en ce sens que Heidegger parle d'une « *Selbstverständlichkeit* irréfléchie (*gedankenlosen*) qui est passée dans la *Fragwürdigkeit* »²⁰³, et que « l'apparente évidence (*Das scheinbar Selbstverständliche*) est devenue incompréhensible (*unverständlich*), – c'est-à-dire [...] *problématique (frag-würdig)* »²⁰⁴.

L'articulation entre ces trois notions – *Selbstverständlichkeit*, *Fraglosigkeit* et *Fragwürdigkeit* – nous montre bien que la première stratégie la plus générale de constitution de la pensée de Heidegger est l'opération consistant à rendre problématique et digne d'être remis en question (*fragwürdig*) tout ce qui apparaît à la pensée comme une évidence (*Selbstverständlichkeit*) non problématique (*fraglos*), notamment le concept métaphysique d'être : « L'évidence (*Selbstverständlichkeit*) de l'être est [...] systématiquement répandue dans le règne de l'historialité (*Geschichtlichkeit*) de l'esprit. »²⁰⁵ En d'autres termes, la première stratégie la plus générale de la pensée de Heidegger consiste à remettre en question les concepts fondamentaux de la métaphysique. Aussi Heidegger dit-il que « le questionnement de la philosophie ne commence qu'au moment où il remet en question ce qui est évident (*Selbstverständlichen*), ce qui rassure constamment l'entendement quotidien »²⁰⁶. En ce sens, J. Beaufret explique à bon droit que « toute la pensée de Heidegger est, en philosophie, la mise

²⁰³ GA 65, §148, p. 269. Trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013, p. 308 (modifiée).

²⁰⁴ GA 34, p. 6. Trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2001, p. 23 (modifiée).

²⁰⁵ GA 65, §104, p. 203-204. Trad., p. 235 (modifiée).

²⁰⁶ GA 16, p. 326. « [...] beim Selbstverständlichen, wobei der alltägliche Verstand sich fortgesetzt beruhigt, da fängt das Fragen der Philosophie erst an. » Dans *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Heidegger écrit : « le questionnement phénoménologique peut commencer précisément par ce qu'il y a de plus évident (*Selbstverständlichsten*) » (GA 20, §14, p. 188. Trad., p. 206 [modifiée]).

en question du bien connu²⁰⁷, et c'est pourquoi il pose une question là où au contraire d'autres seront plutôt tentés de s'en remettre à l'évidence »²⁰⁸.

La réduction phénoménologique de Heidegger en tant qu'exigence philosophique de *Voraussetzungslosigkeit*, c'est-à-dire comme opération de remise en question des présupposés évidents (*selbstverständlich*) et non problématiques (*fraglos*) de la pensée, nous permet enfin de comprendre plus clairement la nécessité d'une répétition (*Wiederholung*) de la question de l'être. Car si la réduction consiste dans l'exigence radicale d'absence de présupposés, et si le concept d'être est le présupposé naturalisé fondamental de toute l'histoire de la métaphysique, en ce sens que « partout, à tout moment, "l'être" est dans notre entendement comme ce qui est le plus évident (*das Selbstverständlichste*) »²⁰⁹, alors force est de le remettre en question à travers une répétition de la question de l'être. Voici donc la première stratégie la plus générale de constitution de la pensée de Heidegger : l'opération de réduction phénoménologique en tant qu'exigence de remise en question des présupposés naturalisés de la pensée.

²⁰⁷ L'expression « bien connu » renvoie à l'usage hégélien du terme *bekannt*. Hegel utilise ce terme pour désigner le principal attribut des présupposés naturalisés de la pensée : « ce qui est bien-connu (*Das Bekannte*) en général, dit Hegel, justement parce qu'il est *bien-connu* (*bekannt*), n'est pas *connu* (*erkannt*). C'est la façon la plus commune de se tromper et de tromper les autres que de *présupposer* (*voraussetzen*) dans la connaissance quelque chose comme étant bien-connu (*bekannt*) » (*Phänomenologie des Geistes, Werke*, Band 3, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 35. Trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939, p. 28 [légèrement modifiée]. [Nous soulignons]). Dans *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Hegel applique la notion de *bekannt* au concept de développement afin de montrer que le propre de la philosophie est justement d'examiner ce qui a le statut de *bekannt* : « Développement (*Entwicklung*) est une représentation bien-connue (*bekannte Vorstellung*). Le propre de la philosophie est cependant d'examiner ce que l'on tient habituellement pour bien-connu (*bekannt*). » (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke*, Band 18, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 39). Dans une lettre à K. Jaspers, Heidegger lui relate qu'il a trouvé l'expression la plus claire de l'évidence non problématique dans la *Phénoménologie de l'esprit* : « Ce que je vise à l'égard des concepts "les plus évidents" (*selbstverständlichsten*) ; je l'ai trouvé ce jour chez Hegel exprimé de la façon la plus claire (Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, p. 25 : "C'est la façon la plus commune de se tromper..." » (*Martin Heidegger/Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963*, lettre du 21 juillet 1926, p. 70).

²⁰⁸ J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie moderne*, Paris, Minuit, 1973, p. 148.

²⁰⁹ GA 51, §11, p. 61. Trad., p. 84 (modifiée).

DEUXIÈME PARTIE

LA CONSTRUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE HEIDEGGER

« Die griechische Ontologie und ihre Geschichte [...] *noch heute* die Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt. »
Heidegger

« ... aujourd'hui encore nous philosopherons à la manière des Grecs, nous retrouverons, sans avoir besoin de les connaître, telles et telles de leurs conclusions générales. »
Bergson

« La transformation de la parousie en présence à *soi* et de l'étant suprême en sujet se pensant et se rassemblant auprès de soi dans le savoir *n'interrompt pas* la tradition fondamentale de l'aristotélisme. » Derrida

« ... so reden wir alle unser ganzes Leben lang Aristoteles und 'haben es nicht einmal gewußt'. » Adorno

« ... il y a une image de la pensée, plus ou moins implicite, tacite et présupposée, qui détermine nos buts et nos moyens quand nous nous efforçons de penser. » Deleuze

§6 – La construction phénoménologique en tant que généalogie des concepts fondamentaux de la métaphysique

D'après Heidegger, la « réduction phénoménologique en tant que reconduction du regard de l'étant à l'être n'est pas le seul, ni même l'élément fondamental central (*das zentrale Grundstück*) de la méthode phénoménologique »²¹⁰. La réduction n'en est pas le seul élément, car elle n'acquiert toute sa signification que dans sa relation d'interdépendance avec la construction et la déconstruction. C'est pourquoi il nous faut délimiter maintenant la fonction

²¹⁰ GA 24, §5, p. 29. Trad., p. 40 (légèrement modifiée).

de la construction phénoménologique pour comprendre en quoi consiste cette opération et de quelle manière elle s'articule à la réduction. En quoi la construction phénoménologique consiste-t-elle ? Voici la réponse de Heidegger :

« L'être n'est pas accessible comme l'étant, nous ne le trouvons pas simplement là-devant, mais, comme nous aurons le montrer, il doit toujours être porté au regard dans un libre projet. Le projet de l'étant pré-donné, eu égard à son être et à ses structures ontologiques, nous le nommons *construction phénoménologique (phänomenologische Konstruktion)*. »²¹¹

Comme l'être n'est pas accessible de la même manière que l'étant, Heidegger doit y construire une voie d'accès appropriée. En quoi une telle construction consiste-t-elle ? Or c'est justement là où intervient la dimension historique (*geschichtlich*) de la phénoménologie heideggérienne, au sens où l'histoire de la philosophie est la voie d'accès à la compréhension hégémonique et normative de l'être en Occident : « Un coup d'œil sur l'histoire de la philosophie montre que très tôt furent découverts de multiples domaines de l'étant : nature, espace, âme, sans que pour autant ceux-ci aient pu être saisis conceptuellement (*begriffen*) dans leur être spécifique. Déjà dans l'Antiquité un concept-moyen d'être se fait jour, étant appliqué à l'interprétation de tout étant des différents domaines de l'être et de son mode d'être (*Seinsweisen*), sans que l'être lui-même, dans sa spécificité, ait jamais pu être explicitement délimité et problématisé dans sa structure (*in seiner Struktur*). »²¹²

Étant donc donné que la compréhension métaphysique de l'être s'est constituée à l'intérieur de l'histoire de la philosophie, la construction phénoménologique ne sera rien d'autre qu'une *généalogie de la provenance historique des concepts fondamentaux de la métaphysique (être, vérité, pensée, langage, homme)*, concepts qui sont devenus hégémoniques et normatifs pour toute l'histoire de la métaphysique, configurant au préalable le champ et la forme générale de tout discours métaphysique, scientifique et du sens commun.

Cela étant posé, la relation d'interdépendance entre la réduction et la construction est la suivante : si la réduction est une opération de remise en question des présupposés naturalisés de la pensée, alors la construction sera, quant à elle, une généalogie des présupposés fondamentaux de toute l'histoire de la métaphysique. Dans un passage de *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931/32, GA 34), nous pouvons voir en acte le mouvement de passage du domaine des présupposés naturalisés (réduction phénoménologique) vers la reconstitution généalogique de leur provenance historique

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.* Trad., p. 40-41 (légèrement modifiée).

(construction phénoménologique), en l'occurrence du concept de vérité comme adéquation : « Ainsi, la première chose devra être de prendre nos distances vis-à-vis de tout ce qui est évident (*all diesem Selbstverständlichen*), de rétrocéder devant lui [...] Mais *vers* où devons-nous rétrocéder, à *partir d'où* (de quelle distance) faut-il voir ce qui est évident (*das Selbstverständliche*) ? Eh bien, à partir de tout ce qui a été *dit* antérieurement là-dessus, en faisant retour à la manière dont *antérieurement* la vérité a été conçue : par conséquent jeter un œil sur *l'histoire* du concept de vérité. »²¹³

La construction phénoménologique est ainsi une généalogie de ce que Heidegger appelle tantôt *ontologische Grundbegriffe* (concepts ontologiques fondamentaux), tantôt *philosophische Grundbegriffe* (concepts philosophiques fondamentaux), tantôt *Grundbegriffe der Metaphysik* (concepts fondamentaux de la métaphysique), tantôt *Grundbegriffe der Philosophie* (concepts fondamentaux de la philosophie). Ces quatre expressions disent au fond la même chose dans la mesure où philosophie, métaphysique et ontologie ne se distinguent pas dans la pensée de Heidegger. Cela dit, de tels concepts constituent la forme la plus générale et élémentaire de la raison occidentale, c'est-à-dire la métaphysique elle-même en tant qu'histoire de l'être, en tant que l'histoire de l'Occident : « *Concepts fondamentaux de la métaphysique (Grundbegriffe der Metaphysik)* – non pas ces concepts que la métaphysique en tant que doctrine *enseigne* et traite (catégories), mais au contraire comprendre ce qui constitue l'essence de la métaphysique (*Wesen der Metaphysik*) et sa provenance à partir de l'histoire de l'être (*ihre Herkunft aus der Geschichte des Seyns*). »²¹⁴ Dans *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Heidegger explique que « les concepts fondamentaux de la philosophie (*Grundbegriffe der Philosophie*), tels qu'ils circulent dans le développement historique, ne sont pas un bien ni une propriété de la philosophie qui peut être fixée rigide et qui est à l'extérieure de son développement. Ils sont bien plutôt devenus notre propre fatalité (*Verhängnis*) dans la mesure où la considération et l'interprétation de toute l'existence (*des ganzen Daseins*) sont imposées par de tels concepts »²¹⁵. En d'autres termes, les concepts fondamentaux de la métaphysique structurent et déterminent toute l'histoire de la métaphysique, définissant l'essence même de la métaphysique comme histoire de l'Occident :

« Si la métaphysique est ainsi le fondement de l'essence (*Wesensgrund*) de l'histoire occidentale (*abendländischen Geschichte*), alors il faut que la méditation sur les "concepts fondamentaux

²¹³ GA 34, p. 7. Trad., p. 23 (modifiée).

²¹⁴ GA 76, p. 47. (Notre traduction). « *Grundbegriffe der Metaphysik* — nicht jene Begriffe, die die Metaphysik als Lehre *lehrt* und abhandelt (Kategorien), sondern Jenes begreifen, was das Wesen der Metaphysik ausmacht und ihre Herkunft aus der Geschichte des Seyns. »

²¹⁵ GA 17, §1, p. 10-11. Trad., p. 26-27 (modifiée).

de la métaphysique” (*Grundbegriffe der Metaphysik*) porte en elle une nécessité [...] Mais si nous posons la question *si, comment et pourquoi* la métaphysique est le fondement de l’essence de l’histoire occidentale, alors il nous faut assumer ceci : *le travail d’une méditation sur les concepts fondamentaux de la métaphysique (Grundbegriffe der Metaphysik)*, car à travers eux se décide *ce qu’est la métaphysique et comme elle est* [...] la métaphysique n’est ce qu’elle est que dans ses concepts en tant que concepts fondamentaux (*Grundbegriffen*). »²¹⁶

Si la métaphysique se définit par ses concepts fondamentaux, quels sont alors les *Grundbegriffe der Metaphysik* qui structurent toute l’histoire de la métaphysique ? Pour répondre à cette question, force est de constater tout d’abord que dans les textes de Heidegger, l’expression *Grundbegriffe der Metaphysik* ne désigne pas toujours le même ensemble de concepts²¹⁷, ce qui revient à dire que sa signification est fluctuante dans les textes de Heidegger. Cela dit, il nous semble que la manière la plus intéressante et féconde de l’interpréter, c’est de partir de l’idée qu’il s’agit, en dernière instance, du nouage systématique entre cinq concepts fondamentaux de toute l’histoire de la métaphysique : 1) Le concept d’être comme présence (οὐσία, *existential/essentia, Anwesenheit*). 2) Le concept de vérité comme adéquation (ὁμοίωσις, *adæquatio, Übereinstimmung*). 3) Le concept de pensée comme discours-propositionnel-représentatif (λόγος ἀποφαντικός, énoncé [*Aussage*], jugement [*Urteil*]) régi par les quatre principes fondamentaux de la logique. 4) Le concept de langage comme système de signes (σημεῖα, *Zeichen*). 5) Le concept d’homme conçu à partir de la compréhension de l’être comme présence. Voilà l’interprétation que nous proposons des expressions *Grundbegriffe der Metaphysik, philosophische Grundbegriffe, ontologische Grundbegriffe* et *Grundbegriffe der Philosophie*. Afin d’éviter toute sorte de confusion terminologique, nous utiliserons désormais tantôt l’expression *concepts fondamentaux de la métaphysique*, tantôt l’expression *présupposés fondamentaux de la métaphysique*, pour désigner l’ensemble des concepts qui traversent toute l’histoire de la métaphysique à titre de présupposés évidents et non problématiques.

Si d’une part les concepts fondamentaux de la métaphysique définissent l’essence de la métaphysique, d’autre part ils n’épuisent pas pour autant le concept heideggérien de métaphysique, ce qui ne devient compréhensible que si l’on prend en considération que

²¹⁶ GA 76, p. 57, 74. « Wenn die Metaphysik dergestalt der Wesensgrund der abendländischen Geschichte ist, dann muß die Besinnung auf die ›Grundbegriffe‹ der Metaphysik eine Notwendigkeit bei sich tragen [...] Fragen wir aber, *ob und wie und warum* die Metaphysik der Wesensgrund der abendländischen Geschichte sei, dann müssen wir *das Eine* auf uns nehmen, und das ist: *die Arbeit einer Besinnung auf die Grundbegriffe der Metaphysik*, denn durch sie fügt sich, *was die Metaphysik ist und wie sie ist* [...] die Metaphysik nur in ihren Begriffen als Grundbegriffen ist, was sie ist. »

²¹⁷ Dans *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30, GA 29-30), les concepts fondamentaux de la métaphysique désignent les concepts de monde (*Welt*), de finitude (*Endlichkeit*) et de solitude (*Einsamkeit*). Dans *Platon Sophistes*, ils renvoient à l’ensemble suivant de concepts : « Des concepts tels que *être et non-être, vérité et apparence, connaissance et opinion, énoncé et concept, valeur et non-valeur* sont des concepts fondamentaux (*Grundbegriffe*) » (GA 19, §1, p. 7. Trad. p. 17).

l'histoire de la métaphysique a un noyau invariable et un noyau variable, c'est-à-dire qu'il y a à la fois continuité et discontinuité dans l'histoire de la métaphysique. Le noyau invariable concerne non seulement les concepts fondamentaux de la métaphysique, mais aussi son essence onto-théologique, celle-ci se définissant par deux questions fondamentales et invariables tout au long de son histoire : « Qu'est-ce que l'étant ? » et « Pourquoi l'étant est-il ce qu'il est ? ». Le noyau variable relève, quant à lui, des différentes réponses à ces deux questions, réponses qui saisissent le noyau ontologique des différentes époques de l'histoire de la métaphysique comme l'histoire de l'être. Nous y reviendrons plus loin lorsque nous rentrerons dans le vif du sujet. Pour le moment il nous suffit de dire que les concepts fondamentaux de la métaphysique forment un ensemble de présupposés tacites et implicites, qui constituent la rationalité et la normativité de toute l'histoire de la métaphysique. En terminologie deleuzienne, les concepts fondamentaux de la métaphysique constituent l'image métaphysique de la pensée tout au long de son histoire : « Il y a une image de la pensée, dit Deleuze, plus ou moins implicite, tacite et présupposée, qui détermine nos buts et nos moyens quand nous nous efforçons de penser. »²¹⁸

La construction phénoménologique joue un rôle fondamental dans la pensée de Heidegger, dans la mesure où elle nous permet de comprendre trois aspects essentiels de son projet philosophique. 1) La seconde stratégie la plus générale de constitution de sa pensée : si la réduction phénoménologique est une opération de remise en question des présupposés naturalisés de la métaphysique, la construction phénoménologique est, pour sa part, une généalogie de leur provenance historique. En ce sens, la construction possède deux fonctions majeures : d'une part délimiter la nature et la provenance de tels présupposés, de l'autre les dénaturer, c'est-à-dire montrer qu'ils n'existent pas de tout temps, mais ont été constitués à l'intérieur de l'histoire de la philosophie, de sorte qu'il est possible de les penser autrement que toute l'histoire de la métaphysique, ce qui nous montre que l'ouverture d'autres possibles requiert la dénaturalisation de ce qui a pour nous le statut et la validité d'une évidence non problématique, devenant pour cela même quelque chose de naturel, nécessaire, interchangeable et inéluctable. 2) Le concept heideggérien de métaphysique : si la cible de la déconstruction est la métaphysique, force est de bien comprendre ce que Heidegger entend par ce terme, faute de quoi on ne saurait pas très bien ce qu'il vise à déconstruire. Comme nous venons de le voir, la métaphysique se définit d'une part par ses concepts fondamentaux, de l'autre par la notion d'onto-théologie. 3) La relation entre métaphysique et raison : chez Heidegger, les concepts fondamentaux de la métaphysique constituent la forme la plus générale et élémentaire de la

²¹⁸ G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, p. 282.

raison occidentale, alors que la métaphysique comme onto-théologie donnera naissance aux différentes époques de l'histoire de l'être, époques qui constituent la rationalité la plus générale des différentes périodes de l'histoire de l'Occident. Cela dit, voici l'enjeu de la construction phénoménologique : reconstituer généalogiquement la provenance historique des concepts fondamentaux de la métaphysique et, ce faisant, délimiter l'essence de la métaphysique comme la forme la plus générale de la raison occidentale.

a) Deux thèses de Heidegger sur l'histoire (*Geschichte*)

Pour comprendre la signification et la portée de la construction phénoménologique à l'intérieur du projet philosophique de Heidegger, il nous faut expliciter deux thèses heideggériennes sur l'histoire. La première concerne la distinction entre deux conceptions de l'histoire : la *Geschichte* et l'*Historie*. La seconde relève du processus de transmission du legs historique.

1) D'après Foucault, le texte de Kant *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) inaugure une nouvelle exigence en philosophie : « La question qui me semble apparaître pour la première fois dans ce texte de Kant, c'est la question du présent, la question de l'actualité : qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ? Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Et qu'est-ce que c'est que ce "maintenant" à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres ; et qui définit le moment où j'écris ? »²¹⁹ En d'autres termes, ce que ce texte de Kant inaugure aux yeux de Foucault, c'est l'exigence philosophique de constitution d'une ontologie du présent, exigence qui traverse la pensée d'une série de philosophes depuis Kant.

Heidegger n'y fait pas exception car il adhère à sa façon à cette exigence de constitution d'une ontologie du présent. Toutefois, il est pour lui deux manières fort distinctes de comprendre les catégories de « présent » et de « maintenant » : selon le concept vulgaire ou le concept originaire du temps. D'après le premier concept, le temps est une série infinie de maintenant se succédant linéairement les uns aux autres, de sorte que seul le présent est à titre de ce qui est là maintenant, tandis que le passé et le futur ne sont pas, le premier en tant qu'un maintenant passé qui n'est plus, qui a cessé d'être, le second en tant qu'un maintenant futur qui n'est pas encore mais qui pourra être. D'après le second concept, le temps est l'unité de l'avenir, du passé et du présent, ce qui revient à dire que ces trois dimensions du temps ne se succèdent pas mais coexistent, de sorte que l'on ne comprend le présent que si l'on est à même de saisir

²¹⁹ M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1498.

le passé comme toujours là conditionnant le présent, ainsi que l'avenir comme déjà là conditionnant le même présent, ce qui fait que le passé cesse d'être un maintenant qui n'est plus, de même que l'avenir, cesse lui d'être conçu comme un maintenant qui n'est pas encore. D'après le concept originaire du temps, comprendre notre présent consiste donc à comprendre le passé qui est toujours là le conditionnant, ainsi que l'avenir qui est déjà le conditionnant.

Ces deux conceptions du temps sont à l'origine de la distinction entre deux modalités d'histoire chez Heidegger : l'histoire conçue à partir du concept vulgaire du temps (*Historie*) et l'histoire conçue à partir du concept originaire du temps (*Geschichte*). Cette distinction pose d'emblée un problème de traduction, puisque d'après Heidegger lui-même « le pays qui compte R. Descartes parmi ses grands penseurs [...] n'a pas de mot dans sa langue pour *Geschichte* afin de la distinguer de l'*Historie* »²²⁰. Au vu de cette difficulté, nous avons opté pour les rendre tous deux par *histoire*, en ajoutant entre parenthèses le terme allemand correspondant afin de spécifier la différence entre ces deux conceptions de l'histoire.

La distinction entre *Historie* et *Geschichte* nous permet de comprendre pourquoi la tradition n'intéresse aucunement Heidegger comme quelque chose qui appartient exclusivement au passé, mais bien plutôt comme ce qui concerne notre situation présente, ici et maintenant, d'où l'idée que le « *Dasein* est à chaque fois en son être facticiel (*faktischen*), comme et "ce" qu'il était déjà. Expressément ou non, il *est* son passé »²²¹. Ces affirmations présupposent la distinction entre la conception vulgaire et la conception originaire du temps, entre *Historie* et *Geschichte*. Car dire que le *Dasein* est son passé signifie que le passé n'y est pas conçu comme un présent qui n'est plus, un maintenant qui a cessé d'être, bref un présent-passé au sens de la *Vergangenheit* (le passé selon le concept vulgaire du temps). Pour Heidegger, le passé est, au sens fort du terme, toujours à l'œuvre au présent, c'est-à-dire un maintenant passé qui n'a pas cessé d'être, un passé-présent en tant que *Gewesenheit* (le passé selon le concept originaire du temps)²²². Dans *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Heidegger explique la différence essentielle entre ces deux conceptions du passé ainsi : « Le passé (*das Vergangene*) ne revient jamais. Mais le passé (*das Gewesene*) demeure. Car il est ce

²²⁰ GA 79, p. 102. (Notre traduction). « Das Land, das R. Descartes [...] zu seinen großen Denkern zählt, hat in seiner Sprache kein Wort für Geschichte, um sie gegen die Historie abzugrenzen. »

²²¹ GA 2, §6, p. 27. Trad., p. 37 (légèrement modifiée). Lacan s'approprie à sa façon cette conception heideggérienne de la temporalité originaire : « L'histoire n'est pas le passé. L'histoire est le passé pour autant qu'il est historicisé dans le présent – historicisé dans le présent parce qu'il a été vécu dans le passé. » (*Le Séminaire I*, Paris, Seuil, 1975, leçon du 13 janvier 1957, p. 19). Dans les *Écrits*, Lacan fait explicitement référence à Heidegger et sa conception du temps : « On peut dire dans le langage heideggérien que l'une et l'autre constituent le sujet comme *gewesend*, c'est-à-dire comme étant celui qui a ainsi été. » (« Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 255).

²²² À notre connaissance, l'explication la plus claire de la différence entre *Vergangenheit* et *Gewesenheit* chez Heidegger, se trouve dans GA 38, §20, p. 103-104.

qui se déploie comme essentiel (*das Wesende*), c'est-à-dire ce qui se perpétue (*Fortwährende*). »²²³

Si Heidegger n'est donc pas un historien classique de la philosophie, c'est parce qu'il ne fait jamais de l'histoire de la philosophie conformément au concept d'histoire comme *Historie*. En effet, il s'agit plutôt pour lui d'interroger l'histoire de la philosophie afin de saisir ce qui en reste encore présent, ce qui détermine notre situation présente, ce qui nous concerne ici et maintenant conformément à l'histoire comme *Geschichte* : « Il nous faut savoir que ce qui tient notre histoire spirituelle (*geistige Geschichte*) remonte à deux mille ans en arrière. Cette histoire (*Geschichte*), dans sa force formatrice (*gestaltenden Kraft*), est encore aujourd'hui du présent (*heute noch Gegenwart*), même si la plupart ne s'en doutent même pas. »²²⁴ Cette conception de l'histoire est le présupposé d'une opération constante dans les lectures heideggériennes des philosophes de la tradition, à savoir affirmer que les philosophes qu'il lit ne relèvent pas du passé ou du présent-passé mais du présent ou du passé-présent. Les occurrences de cette opération sont assez nombreuses dans les textes de Heidegger. Prenons trois passages à titre d'illustration : 1) Dans le *Séminaire du Thor*, il dit que pour « Husserl il y avait une chose qui n'existait pas, c'était le sens profond de l'histoire comme Tradition (comme ce qui nous délivre), au sens où Platon est là, où Aristote est là et nous parle, et nous est *présent*, et doit nous être *présent* »²²⁵. 2) Dans *Was heißt Denken?* (1951/52, GA 8), il écrit : « Platon et Aristote sont *aujourd'hui encore* présents dans notre langue. Notre mode de représentation aussi est encore celui dans lequel pensent Parménide et Héraclite. Seule la référence à la conscience historique moderne voudrait nous faire croire que ce sont des personnages qui appartiennent au Musée de l'Histoire de l'Esprit et dont on peut, à l'aide de l'érudition, faire de nouveau, de temps à autre, une exposition [...] On continue toujours à croire que la tradition est vraiment passée (*vergangen*) et qu'elle n'est plus qu'un objet de la conscience historique [...] L'aspect purement historique de la tradition et du cours de l'histoire appartient à ces auto-illusions lourdes de conséquences dans lesquelles il faut que nous demeurions pris aussi longtemps que nous ne pensons pas encore véritablement. Cette auto-illusion sur l'histoire (*Geschichte*) nous empêche d'entendre la langue des penseurs. »²²⁶ 3) Dans *Der Satz vom Grund* (1955/56, GA 10) enfin, Heidegger dit : « La pensée de Leibniz supporte et caractérise

²²³ GA 16, p. 612. « Das Vergangene kehrt nie wieder. Das Gewesene aber bleibt. Denn es ist das Wesende, das heißt das Fortwährende. »

²²⁴ GA 38, §4, p. 9. Trad. F. Bernard, Paris, Gallimard, 2008, p. 19 (modifiée).

²²⁵ GA 15, p. 297. *Séminaire du Thor*, p. 384. (Nous soulignons). Le *Séminaire du Thor* (1966, 1968, 1969) et le *Séminaire de Zähringen* (1973) furent publiés originellement en français sous la forme de protocole et soumis à Heidegger avant leur publication dans *Questions IV*.

²²⁶ GA 8, p. 81-82. Trad., p. 117 (modifiée). (Nous soulignons).

la tendance principale de ce que nous pouvons appeler [...] la métaphysique de l'époque moderne. C'est pourquoi le nom de Leibniz n'apparaît pas dans nos réflexions pour désigner un système philosophique du passé (*ein vergangenes System der Philosophie*). Ce nom désigne le présent (*Gegenwart*) d'une pensée. »²²⁷ Ces trois exemples nous montrent deux choses importantes : 1) Quand Heidegger lit les philosophes du passé, il ne s'agit aucunement pour lui de faire une simple exposition de leur système, mais plutôt de saisir ce qui dans leur pensée est aujourd'hui encore présent ayant des incidences concrètes sur nos formes de vie actuelles. 2) Pour Heidegger, le passé au sens fort du terme est un événement qui fait histoire, de sorte qu'il ne passe jamais, n'est jamais dé-passé, car il persiste et perdure au présent mais de façon voilée et dissimulée.

Ces considérations sur la question de l'histoire chez Heidegger nous permettent de comprendre une dimension essentielle de la construction phénoménologique, car si celle-ci est une généalogie des concepts fondamentaux de la métaphysique, c'est parce que de tels concepts déterminent *jusqu'à présent* l'appareil conceptuel de la philosophie et nos formes de vie :

« L'ontologie grecque et son histoire (*Geschichte*) qui, à travers diverses filiations et déviations, détermine *aujourd'hui encore* (*noch heute*) la conceptualité de la philosophie. »²²⁸

« Penser l'essence de l'histoire (*Geschichte*) signifie penser l'occidental (*das Abendländische*) dans son essence et à partir de son rapport à son premier commencement (*ersten Anfang*), c'est-à-dire à l'hellénisme (*Griechentum*) et à la Grèce. »²²⁹

Derrida explique à cet égard que chez Heidegger, « le tout de l'histoire de la philosophie est pensé à partir de sa source *grecque*. [...] Simplement les concepts fondateurs de la philosophie sont d'abord grecs et il ne serait pas possible de philosopher ou de prononcer la philosophie hors de leur élément »²³⁰. Dans *L'Évolution créatrice* (1907), Bergson consonne avec Heidegger lorsqu'il affirme : « *aujourd'hui encore* nous philosopherons à la manière des Grecs, nous retrouverons, sans avoir besoin de les connaître, telles et telles de leurs conclusions générales »²³¹. Or, c'est justement la relation entre l'ontologie grecque et notre présent qui nous permet de comprendre le rapport de Heidegger à l'histoire de la philosophie comme un passé-présent : il l'étudie pour comprendre ce que du passé de cette histoire est toujours présent, en

²²⁷ GA 10, p. 51. Trad., p. 99-100 (modifiée). (Nous soulignons).

²²⁸ GA 2, §6, p. 29. Trad., p. 38. (Nous soulignons).

²²⁹ GA 52, §26, p. 68. « Das Wesen der Geschichte denken heißt das Abendländische in seinem Wesen denken und damit aus seinem Bezug zu seinem ersten Anfang, d. h. zum Griechentum und zum Griechenland. »

²³⁰ J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, p. 120.

²³¹ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2014, p. 315. (Nous soulignons).

déterminant jusqu'à nos jours nos formes de vie en Occident. Cette conception de l'histoire (*Geschichte*) est fondamentale pour comprendre le projet heideggerien de déconstruction de la métaphysique, étant donné que « la déconstruction (*Destruktion*) est critique (*kritisch*) ; la critique a ceci de positif (*Positives*) qu'elle s'adresse au présent (*Gegenwart*) comme ce en quoi l'exécution de la déconstruction (*Destruktion*) a son existence [...] de sorte que la critique de l'historial (*Kritik des Geschichtlichen*) n'est rien d'autre que la critique du présent (*Kritik der Gegenwart*) »²³². Si Heidegger a donc besoin de faire une généalogie des concepts fondamentaux de la métaphysique, c'est parce qu'ils structurent aujourd'hui encore nos formes de vie en Occident, de sorte que faire une critique du présent revient à faire une critique de l'histoire de la métaphysique, ce qui présuppose le travail préalable de définition de son essence.

Tout se passe ainsi comme si tout événement essentiel ne passait jamais, n'était jamais dépassé, ne restait jamais simplement et purement au passé comme quelque chose qui n'intéresserait qu'un musée. Pour Heidegger, toute pensée essentielle est un événement qui fait histoire (*Geschichte*), déterminant aujourd'hui encore notre façon de penser et de vivre. Et si Heidegger privilégie le terme de *Geschichte* pour désigner l'histoire au sens fort du terme, ce n'est pas en raison d'un germanocentrisme qui caractérise toute une tradition allemande depuis Winckelmann et Goethe, et qui n'est par ailleurs pas absent de la pensée de Heidegger. C'est bien plutôt parce que le mot *Geschichte* dérive de la même racine que *geschehen* et *Geschehnis*, termes qui signifient respectivement *avoir lieu/advenir* et *événement*. La *Geschichte* est en ce sens une histoire événementielle, c'est-à-dire une histoire dans laquelle le passé n'est pas un présent qui n'existe plus, mais un passé-présent qui est encore là, qui répercute encore ici et maintenant.

Cela étant posé, on pourrait expliquer la question de l'histoire et de la Grèce chez Heidegger de la manière suivante : au premier commencement de l'histoire occidentale, Platon et Aristote prirent un certain nombre de décisions fondamentales à l'égard des concepts fondamentaux de la métaphysique, de sorte que leur pensée est un événement qui fait histoire, c'est-à-dire qui inaugure l'histoire de la métaphysique en la déterminant jusqu'à présent, en ce sens que de telles décisions structurent aujourd'hui encore nos formes de vie en Occident. Un exemple frappant de ce que Heidegger vise par là, c'est l'idée que la Logique occidentale et la compréhension platonico-aristotélicienne du *λέγειν* et du *λόγος* conditionnent toute l'histoire de l'Occident :

²³² GA 17, § 20, p. 122. Trad., p. 139 (modifiée).

« [...] la Logique occidentale provient [...] de ces mots singuliers : λέγειν et λόγος. Sans le λέγειν de cette Logique, il faudrait que l'homme d'aujourd'hui se passe de sa motocyclette. Il n'y aurait pas non plus d'avions, de turbines et de Commissions de l'énergie atomique. Sans ce λέγειν et son λόγος, il n'y aurait pas non plus la doctrine de la Trinité dans la foi chrétienne, ni l'interprétation théologique du concept de la deuxième personne dans la Dèité. Sans ce λέγειν et son λόγος, il n'y aurait pas de siècle des Lumières (*Aufklärung*). Sans ce λέγειν, il n'y aurait pas de matérialisme dialectique. Le monde serait autre sans le λόγος de la Logique. »²³³

La pensée de Platon et d'Aristote est donc un événement qui fait histoire, conditionnant toute l'histoire de l'Occident jusqu'à nos jours. C'est pourquoi « l'événement (*Ereignis*) est l'histoire en propre (*eigentliche Geschichte*) »²³⁴. À notre avis, Bergson nous fournit un exemple qui clarifie cette thèse de Heidegger : « Notre grammaire aurait été autre, autres eussent été les articulations de notre pensée, si l'humanité, au cours de son évolution, avait préféré adopter des hypothèses d'un autre genre »²³⁵. Heidegger rejoint Bergson sur ce point au moment où il dit que « par commencement (*Anfang*) nous entendons les décisions originaires (*ursprünglichen Entscheidungen*) qui portent et supportent par avance l'essentiel de l'histoire occidentale (*abendländischen Geschichte*). [...] Le commencement de notre histoire, c'est l'hellénisme (*das Griechentum*) ; nous y voyons quelque chose d'essentiel, qui recèle encore en soi des décisions inaccomplies »²³⁶. Aux yeux de Heidegger, les présocratiques sont justement les penseurs qui nous permettent de penser des décisions autres que celles de Platon et d'Aristote.

Afin de rendre encore plus claire la question de l'histoire (*Geschichte*) chez Heidegger, Gadamer explique de façon éclairante ce que Heidegger vise lorsqu'il parle de retour au commencement : « S'approcher du commencement (*Anfang*) veut toujours dire découvrir d'autres possibilités ouvertes en retraçant le chemin parcouru. Celui qui se trouve au commencement (*Anfang*) doit choisir son chemin et lorsqu'il retourne au commencement, il s'aperçoit que son point de départ lui aurait permis d'emprunter d'autres chemins – par exemple la façon dont la pensée orientale a suivi d'autres chemins. Sans doute cela ne fut-il pas le fait d'un choix libre, pas plus que ne le fut la direction dans laquelle s'engagea la pensée occidentale. Cela tient plutôt au fait que l'absence d'une construction grammaticale du sujet et du prédicat n'ait pas conduit la pensée orientale vers une métaphysique de la substance et de l'accident. Il n'est donc pas surprenant que dans son retour au commencement Heidegger ait

²³³ GA 8, p. 207-208. Trad., p. 255-256 (modifiée).

²³⁴ GA 52, §27, p. 77. « Das Ereignis ist die eigentliche Geschichte. »

²³⁵ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 249. (Nous soulignons).

²³⁶ GA 51, §1, p. 15-16. Trad., p. 30 (modifiée).

aussi ressenti la fascination de la pensée orientale. »²³⁷ Ce commentaire de Gadamer nous montre que contrairement à une idée largement répandue, le retour heideggérien au commencement n'a rien à voir avec une nostalgie romantique et mélancolique d'un passé perdu, étant bien au contraire une ouverture à de nouveaux horizons possibles à venir : « L'*avoir-lieu* (*das Geschehen*) et l'*histoire* (*Geschichte*) ne sont pas le passé (*das Vergangene*) considéré en tant que tel, c'est-à-dire l'*historique* (*das Historische*). Mais l'*avoir-lieu* n'est pas davantage le présent (*das Gegenwärtige*). L'événement et l'*avoir lieu* de l'*histoire* (*Geschichte*) sont d'abord et toujours l'*avenir* (*das Zukünftige*) [...] L'*avenir* (*das Zukünftige*) est le commencement de tout événement. Toute décision se trouve au commencement (*Anfang*) [...] Dans toute histoire (*Geschichte*) au sens propre, qui est plus qu'une suite de faits, l'*avenir* (*Zukünftigkeit*) est décisif [...] Le rapport originaire et authentique au commencement (*Anfang*) est donc le révolutionnaire (*das Revolutionäre*). »²³⁸ Le retour heideggérien au premier commencement ne relève donc nullement d'une nostalgie d'un passé perdu mais d'une ouverture à d'autres possibles à venir, de sorte que l'on pourrait transposer ce que Guattari dit dans *La Révolution moléculaire* au retour heideggérien au premier commencement : « Réécrire le passé sur la trame d'un futur ouvert. »²³⁹

*

Comme nous venons de le voir, on retrouve aussi chez Heidegger une ontologie du présent au sens de Foucault. Toutefois, penser le présent signifie d'abord penser le passé qui conditionne aujourd'hui encore nos formes de vie en Occident, c'est-à-dire penser le passé-présent à travers une généalogie des concepts fondamentaux de la métaphysique qui structurent toute histoire de l'Occident. D'autre part, Heidegger ne pense le présent à partir du passé qui le conditionne qu'en fonction d'un avenir nouveau, car comme nous le rappelle Bergson, « précisément parce que notre esprit est encore imprégné d'hellénisme, nous ne pouvons pas nous dispenser d'étudier la philosophie hellénique. Cela est déjà nécessaire quand on se contente de philosopher à la manière des Grecs. Mais *c'est bien plus nécessaire encore quand*

²³⁷ H. G. Gadamer, « Destruktion und Dekonstruktion », p. 363. Trad., p. 142 (légèrement modifiée).

²³⁸ GA 45, §13, p. 36-37. (Notre traduction). « Das *Geschehen* und die *Geschichte* ist nicht das *Vergangene* und das als solches Betrachtete, d. h. das *Historische*. Das *Geschehen* ist aber ebensowenig das *Gegenwärtige*. Das *Geschehen* und *Geschehendes* der *Geschichte* ist zuerst und immer das *Zukünftige* [...] Das *Zukünftige* ist der *Anfang alles Geschehens*. Im *Anfang* liegt alles beschlossen [...] In aller eigentlichen *Geschichte*, die mehr ist als Abfolge von Begebenheiten, ist entscheidend die *Zukünftigkeit* [...] Der ursprüngliche und echte Bezug zum *Anfang* ist deshalb das *Revolutionäre*. »

²³⁹ F. Guattari, *La Révolution moléculaire*, Paris, Les prairies ordinaires, 2012, p. 118.

on veut philosopher autrement [...] Il faut passer par la philosophie grecque si l'on prétend la dépasser »²⁴⁰. Cela dit, le but majeur de la déconstruction est, nous le verrons, de penser d'autres formes de vie possibles que celles déterminées par la métaphysique, car « plus haut que la réalité se tient la *possibilité* »²⁴¹. En d'autres termes, Heidegger veut penser une forme de vie autre que celle déterminée par l'Occident, c'est-à-dire par l'Europe, d'où son intérêt pour la pensée orientale comme l'autre de l'Occident. À partir de cette perspective, la philosophie heideggérienne peut être envisagée comme une critique de l'eurocentrisme de la métaphysique, eurocentrisme qui se fait jour à présent sous la forme de la technique moderne, c'est-à-dire du capitalisme mondialisé qui est en train de s'emparer de toutes les formes de vie à l'échelle planétaire.

Nous pouvons résumer tout ce que nous venons dire de la manière suivante : l'un des buts majeurs de la conception heideggérienne de l'histoire comme *Geschichte* est de faire une généalogie de la provenance historique des concepts fondateurs de l'histoire de la métaphysique, qui déterminent jusqu'à présent notre pensée et existence, afin de révolutionner la pensée en préparant une tout autre façon de penser à venir qui ne serait plus métaphysique, d'où les fameux thèmes de la fin de la philosophie et la tâche de la pensée, et du premier et de l'autre commencement (*der erste und der andere Anfang*) : « Ce qu'il nous faut faire pour le commencement (*Anfang*) comme l'autre (*anderen*) : savoir tout ce qui est essentiel du premier commencement et de son histoire (*Geschichte*) dès son fondement (*von Grund aus*), et pourtant dépasser (*überwinden*) justement celui-ci. »²⁴²

2) La seconde idée qui nous semble importante pour comprendre le rapport de Heidegger à l'histoire (*Geschichte*) est la suivante : au cours du processus historique, la tradition (*Überlieferung*) n'est pas claire dans la transmission de son legs, ce qui fait que celui-ci possède pour nous le statut d'une évidence (*Selbstverständlichkeit*) : « En accédant ainsi à la suprématie, la tradition, bien loin de rendre accessible ce qu'elle "transmet", le recouvre de prime abord et le plus souvent. Elle livre ce contenu transmis à l'évidence (*Selbstverständlichkeit*) et barre l'accès aux "sources" originaires où les catégories et les concepts traditionnels furent puisés, en partie de manière authentique. La tradition va même jusqu'à plonger complètement dans l'oubli une telle provenance (*Herkunft*). Elle supprime jusqu'au besoin de seulement comprendre un tel retour en sa nécessité propre. »²⁴³

²⁴⁰ H. Bergson, *Écrits philosophiques*, Paris, PUF, 2011, p. 358. (Nous soulignons).

²⁴¹ GA 2, §7, p. 51-52. Trad., p. 49 (légèrement modifiée).

²⁴² GA 94, §210, p. 269. « Was wir für den Anfang als den *anderen* leisten müssen: Alles Wesentliche des ersten Anfangs und seiner Geschichte von Grund aus wissen und dies dennoch und gerade überwinden. »

²⁴³ GA 2, §6, p. 29. Trad., p. 38 (légèrement modifiée).

En d'autres termes, les concepts fondamentaux de la métaphysique nous ont été transmis comme s'ils n'avaient pas été constitués à un moment donné de l'histoire, en acquérant par là le statut d'évidence non problématique, d'où résulte qu'ils n'ont jamais été remis en question tout au long de l'histoire de la métaphysique. Ainsi, comme le dit Heidegger, « la tradition va même jusqu'à plonger complètement dans l'oubli » la provenance historique des concepts fondamentaux de la métaphysique, ce qui fait que ceux-ci sont devenus pour nous des « évidences d'autant plus efficaces, dit Derrida, qu'elles appartiennent à la couche la plus profonde, la plus ancienne et en apparence la plus naturelle, la moins historique de notre conceptualité, celle qui se soustrait le mieux à la critique »²⁴⁴. Or, la construction phénoménologique n'est autre chose qu'un dépassement de cet oubli par une généalogie de leur provenance historique, ce qui défait leur caractère naturel, évident et non problématique.

Compte tenu de ces deux idées qui orientent la façon dont Heidegger conçoit l'histoire (*Geschichte*), la construction phénoménologique ne saurait être une pure et simple reconstitution historique et érudite de quelque chose qui ne concerne que le passé. L'intérêt majeur de cette généalogie consiste en ceci que les concepts fondamentaux de la métaphysique déterminent aujourd'hui encore nos formes de vie. Et si l'ontologie grecque détermine *jusqu'à présent* l'appareil conceptuel de la philosophie, cela signifie, entre autres, que les *Grundbegriffe der Metaphysik* ont été constitués et établis par les Grecs, plus précisément Platon et Aristote. En effet, c'est en ce sens que Heidegger dit, tout au début de *Sein und Zeit*, que la question de l'être « est aujourd'hui tombée dans l'oubli [...] Elle a tenu en haleine la recherche de Platon et d'Aristote, avant de s'éteindre bien entendu après eux – en tant que question thématique d'une investigation réelle. Ce que tous les deux ont acquis s'est maintenu, au prix de diverses déviations et “surcharges”, jusque dans la “Logique” de Hegel. »²⁴⁵

§7 – Le présupposé fondamental de toute l'histoire de la métaphysique : le concept d'être comme présence (οὐσία, *essentia/existentia*, *Anwesenheit*)

L'édition des œuvres complètes de Heidegger – la *Gesamtausgabe* – a un statut problématique en fonction de son ampleur : 102 volumes ! Son premier aspect problématique relève de la difficulté qu'elle impose au lecteur au moment de délimiter, en toute rigueur, l'évolution de la pensée de Heidegger tout au long des 94 volumes déjà parus. En effet,

²⁴⁴ J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 117. (Nous soulignons).

²⁴⁵ GA 2, §1, p. 3. Trad., p. 25 (légèrement modifiée).

l'extension de la *Gesamtausgabe* rend fort difficile la tâche de cerner en détail les différentes façons dont Heidegger développe, articule, abandonne, réarticule, reprend et change le traitement d'une même question, ainsi que de la série de problèmes qui lui sont inhérents. Son second aspect problématique est celui dont parle Kostas Axelos : « Je pense aussi que la *Gesamtausgabe* est un tort ; c'est quelque chose qui fait tort à sa pensée. Dans trente ou quarante ans, un garçon ou une fille de vingt ans, se trouvant devant les cent volumes de la *Gesamtausgabe*, ne sauront pas ce qui est le plus important, ce qui marque les tournants [...] Là aussi, comme toujours, Heidegger était double : il voulait la *Gesamtausgabe*, monumentale, et il voyait aussi le risque de faire de lui un objet d'érudition. »²⁴⁶

Ces deux aspects problématiques de la *Gesamtausgabe* aggravent considérablement un problème méthodologique auquel on se confronte sans cesse lorsque l'on fait une recherche portant sur un concept spécifique de la philosophie d'un auteur. Un tel problème méthodologique consiste en ceci que lorsque l'on s'efforce de comprendre un concept philosophique, il est nécessaire d'expliquer une série d'autres concepts qui lui sont connexes, faute de quoi on ne le comprend pas de manière satisfaisante. Le problème c'est qu'en vertu de la complexité et de la richesse des concepts philosophiques, chacun des concepts connexes au concept qui fait l'objet d'une étude peut faire à lui seul l'objet d'une étude exclusivement consacrée à lui. Cela signifie que quand on étudie un concept précis de la philosophie d'un auteur, on ne peut pas faire, en même temps, un examen exhaustif de tous les autres concepts qui lui sont connexes, de sorte que l'on est contraint à les réduire à quelque chose de plus simple qu'ils ne le sont effectivement. Cela dit, il ne saurait être question ici d'un examen exhaustif de toutes les nuances et subtilités de la généalogie heideggérienne des concepts fondamentaux de la métaphysique. Une telle procédure nous amènerait trop loin, nous égarant de notre but qu'est de proposer une interprétation du concept de déconstruction chez Heidegger. Il s'agira donc plutôt d'aller droit à ce qu'il y a de plus important et décisif dans la généalogie heideggérienne, car comme le disait Lacan, « [q]uelquefois, *trop de détails empêchent de voir des caractéristiques formelles fondamentales* »²⁴⁷. En outre, quand bien même l'érudition pourrait être admirable dans certaines situations, Hegel nous met cependant en garde devant le fait que, du point de vue philosophique, « l'érudition (*Gelehrsamkeit*) consiste avant tout à savoir

²⁴⁶ K. Axelos, in D. Janicaud, *Heidegger en France. Entretiens*, p. 17.

²⁴⁷ J. Lacan, *Le Séminaire III*, Paris, Seuil, 1981, leçon du 11 janvier 1956, p. 88. (Nous soulignons).

quantité de choses inutiles (*unnützer Sachen*), c'est-à-dire de choses qui en elles-mêmes n'ont pas d'autre contenu et d'autre intérêt que d'avoir leur connaissance pour elle-même. »²⁴⁸

Cela dit, nous nous bornerons aux caractéristiques formelles essentielles de la généalogie heideggérienne des concepts fondamentaux de la métaphysique, ce qui nous suffira pour comprendre la fonction de la construction à l'intérieur de la méthode phénoménologique heideggérienne, c'est-à-dire sa relation d'interdépendance avec la réduction et la déconstruction.

²⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke*, Band 18, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 29. Trad. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2004, p. 33. Nietzsche, Heidegger et Deleuze font eux aussi, chacun à sa façon, une critique de l'érudition en philosophie. La position de Nietzsche à ce sujet apparaît de manière saisissante dans ce passage de *Schopenhauer als Erzieher* (1874) : « Et si d'aventure un jour il [professeur de philosophie] avait ce sentiment : "aujourd'hui je ne peux rien penser, rien d'intelligent ne me vient à l'esprit" – et malgré cela il lui faudrait se mettre debout et faire semblant de penser ! Mais, objectera-t-on, il ne doit absolument pas être un penseur (*gar nicht Denker sein*), car il a tout au plus à réfléchir sur la pensée d'un autre ou à la ressasser, et avant tout il doit être un connaisseur érudit (*gelehrter Kenner*) de tous les penseurs précédents [...] – Telle est justement la troisième et fort dangereuse concession de la philosophie à l'État, lorsqu'elle s'oblige d'abord et principalement à se faire jour comme érudition (*Gelehrsamkeit*). Avant tout comme connaissance de l'histoire de la philosophie [...] L'histoire érudite du passé (*gelehrte Historie des Vergangnen*) ne fut jamais l'affaire d'un véritable philosophe, ni en Inde, ni en Grèce ; et un professeur de philosophie, s'il s'occupe d'un tel travail, doit se satisfaire que l'on dise de lui dans le meilleur des cas : il est un bon philologue, spécialiste des anciens, linguiste, historien – mais jamais : il est un philosophe. » (*Schopenhauer als Erzieher*, in KGW III/1, Berlin/New York, de Gruyter, 1972, §8, p. 412-413. Trad. H.-A. Baatsch, Paris, Gallimard, 1988, p. 86-87 [modifiée]). Heidegger quant à lui dit la chose suivante sur l'érudition en philosophie : « Quelqu'un *est* philosophe [...] ou il ne l'est pas. Mais même quand il *l'est*, il peut précisément tout mal interpréter, rendre tout vide à travers l'érudition "philosophique" (*Philosophie Gelehrsamkeit*) » (GA 94, p. 172 [notre traduction] : « *Einer ist Philosoph [...]* oder er ist es nicht. Aber selbst wenn er es *ist*, kann er etwa u. a. gerade durch »Philosophie«-Gelehrsamkeit sich alles mißdeuten und leermachen »). À la différence de Nietzsche, pour qui il y a une différence de nature entre pensée et érudition, Heidegger fait une distinction entre érudition, philosophie comme métaphysique et pensée : « quelqu'un est un érudit en philosophie (*Philosophiegelehrter*) ou un philosophe (métaphysicien) ou un penseur (un poète ou frère du chanteur) » (GA 97, p. 57 [notre traduction] : « *Einer ein Philosophiegelehrter oder ein Philosoph (Metaphysiker) oder ein Denker (ein Dichter oder Bruder des Sängers ist)* »). En dépit de cette différence, pour Nietzsche comme pour Heidegger, l'érudition est d'une tout autre nature que la philosophie elle-même. Pire encore, non seulement l'érudition n'a rien à faire avec la philosophie, mais elle est en outre un péril et une menace à la pensée : « Que l'on montre un intérêt pour la philosophie, écrit Heidegger, ne témoigne pas encore d'une disposition à la pensée. Certes, on s'occupe en tout lieu sérieusement de la philosophie et de ses questions. Il y a un déploiement d'érudition (*Gelehrsamkeit*) digne d'éloge dans la recherche de son histoire [...] Mais le fait même que, pendant des années, nous nous occupons acharnement des traités et des écrits des grands penseurs, ne garantit pas encore que nous pensions nous-mêmes, ni même que nous soyons prêts à apprendre à penser. Au contraire : s'occuper de la philosophie peut même nous donner l'apparence tenace que nous pensons parce que nous "philosophons" sans cesse. » (GA 8, p. 7. Trad., p. 23-24 [modifiée]). S'agissant donc de la différence entre pensée et érudition, Heidegger conclut que la « plupart des gens n'apprennent jamais à penser à travers la philosophie et ce qui est présenté sous ce titre ; car on peut connaître avec précision la philosophie de philosophes renommés sans jamais avoir pensé. Toutefois, à des fins de formation et d'érudition de telles connaissances peuvent être utiles. » (GA 97, p. 256 [notre traduction] : « *Durch die Philosophie und das, was unter diesem Titel herumgezeigt wird, lernen die meisten niemals denken; denn man kann die Philosophie eines der anerkannten Philosophen genau kennen, ohne je gedacht zu haben. Doch zu gelehrten und Bildungszwecken können solche Kenntnisse nützlich sein* »). En bref, l'histoire de la philosophie et l'érudition sont une menace à la pensée dans la mesure où elles l'inhibent et l'intimident, ce sur quoi Deleuze attire l'attention : « L'histoire de la philosophie a toujours été l'agent de pouvoir dans la philosophie, et même dans la pensée. Elle a joué le rôle de répressur : comment voulez-vous penser sans avoir lu Platon, Descartes, Kant et Heidegger, et le livre de tel ou tel auteur sur eux ? Une formidable école d'intimidation qui fabrique des spécialistes de la pensée » (*Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 19-20).

a) Le concept d'être comme concept fondamental de toute l'histoire de la métaphysique

Avant d'examiner la définition du concept métaphysique d'être au §6 de *Sein und Zeit*, il nous faut rappeler brièvement quatre thèses de Heidegger sur ce concept, faute de quoi on ne le comprendra pas de manière satisfaisante.

1) Première thèse : *le concept d'être formulé par Platon et Aristote est devenu hégémonique et normatif pour toute l'histoire de la métaphysique :*

« [...] pour Platon comme pour Aristote et tous ceux qui viennent après eux jusqu'à Hegel, et a fortiori pour la postérité hégélienne, toutes les recherches ontologiques se meuvent dans un concept-moyen d'être en général (*Durchschnittsbegriff von Sein überhaupt*). »²⁴⁹

Ce passage synthétise de manière assez claire la thèse selon laquelle depuis Platon et Aristote jusqu'à nos jours, toute l'histoire de la métaphysique s'est orientée sur ce que Heidegger appelle *Durchschnittsbegriff von Sein* (*concept-moyen d'être*)²⁵⁰.

2) Seconde thèse : *ce concept-moyen d'être est le concept d'être comme οὐσία²⁵¹, que Heidegger interprète à partir d'une double signification, à savoir la πρώτη οὐσία comme existence et la δευτέρα οὐσία comme essence :*

« Le mot pour l'être de l'étant, qui est cependant souvent utilisé également pour l'étant lui-même, est terminologiquement οὐσία : étant-ité (*Seiend-heit*). Elle est ce qui constitue l'étant en tant qu'étant, le ὄν ἢ ὄν, l'être. L'οὐσία elle-même a en l'occurrence une double signification qui n'est pas accidentelle et qui n'apparaît que chez Aristote de manière aigüe, mais qui peut déjà être constatée partout chez Platon : Οὐσία est l'être au sens du *modus existendi*, de l'existence (*Vorhandenseins*) [...] Οὐσία est l'être au sens du *modus essendi* : quiddité (*Was-sein*) [...] l'essence (*Wesen*), ce qui fait quelque chose être ce qu'il est – qu'il "existe" ou non. La traduction latine *essentia* (depuis Boèce) ne coïncide donc pas avec l'οὐσία grecque ; celle-ci est plus riche, elle signifie *existentia* aussi. Aristote veut fournir les deux significations pour autant qu'il distingue : la πρώτη οὐσία, cet étant tel qu'il existe, l'existence (*Daß-sein*), et la δευτέρα οὐσία, la quiddité, l'essence (*Wesen*). »²⁵²

²⁴⁹ GA 24, §5, p. 30-31. Trad., p. 41 (légèrement modifiée).

²⁵⁰ Cette thèse était déjà présente dans la pensée de Heidegger dès 1922, dans une lettre à Jaspers : « Il est nécessaire une critique de l'ontologie, telle qu'elle a existé jusqu'à présent, à partir de sa racine dans la philosophie grecque, notamment celle d'Aristote, dont l'ontologie (déjà ce concept ne convient pas) est également vivante avec force chez Kant, voire chez Hegel, que chez un scolastique médiéval. » (*Martin Heidegger/Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963*, lettre du 27 juin 1922, p. 27).

²⁵¹ Nous employons le terme grec οὐσία et non pas le terme français *substance*, car Heidegger ne traduit pas οὐσία par *Substanz* (substance) mais par *Anwesenheit* (présence) : « [...] le terme d'οὐσία, que l'on colporte ainsi de manière tout à fait absurde comme substance (*Substanz*) dans l'histoire de la philosophie, ne signifie rien d'autre que présence (*Anwesenheit*). » (GA 21, §14, p. 193 : « [...] der Terminus οὐσία, den man so gänzlich sinnlos in der Philosophiegeschichte kolportiert als Substanz, heißt nichts anderes als Anwesenheit. »)

²⁵² GA 26, §10, p. 182-183. « Der terminologische Titel für das Sein des Seienden, der freilich ebenso oft für das Seiende selbst gebraucht wird, ist: οὐσία: Seiend-heit. Sie ist das, was das Seiende als Seiendes, das ὄν ἢ ὄν, das Sein ausmacht. Und zwar hat οὐσία selbst eine doppelte Bedeutung, die nicht zufällig ist, und die bei Aristoteles erst scharf heraustritt, aber bei Plato überall schon festgestellt werden kann: Οὐσία ist Sein im Sinne des modus

D'après cette interprétation de Heidegger, l'être a été compris tout au long de l'histoire de la métaphysique à partir de la πρώτη οὐσία comme *existence* et de la δευτέρα οὐσία comme *essence*, de sorte que l'οὐσία comporte à ses yeux ce double sens, à la différence de l'interprétation de Boèce, qui a traduit οὐσία exclusivement par *essentia*. Et même si ce double sens de l'οὐσία peut déjà être constaté chez Platon, ce n'est qu'avec Aristote que le terme recevra une détermination plus aigüe, ce qui amène le philosophe allemand à voir dans Aristote la provenance généalogique de cette détermination de l'οὐσία : « L'existence (*Existenz*) se détermine au sens de la distinction métaphysique courante d'*essentia* et d'*existentia* [...] La provenance de la distinction – *via* une réinterprétation d'Aristote. »²⁵³

La compréhension de l'être comme οὐσία (existence et essence) se constituera ainsi comme le sens hégémonique et normatif de l'être pour toute l'histoire de la métaphysique : « en tout cas, dans le domaine traditionnel de la métaphysique, "être" (*Sein*) signifie aussi bien *essentia* que *existentia* »²⁵⁴. Comme on le sait, parmi les dix catégories de l'être établies par Aristote, l'οὐσία est la catégorie par excellence au sens où elle prime sur les autres neuf catégories. Elle est en effet la catégorie sur laquelle reposent toutes les autres catégories à titre de συμβεβηκός (accident), c'est-à-dire comme des propriétés (qualités/attributs/prédicats) accidentelles de l'οὐσία : « Il est donc évident, dit Aristote, que c'est par le moyen de cette catégorie [οὐσία] que chacune des autres catégories existent. Par conséquent, l'Être au sens fondamental, non pas tel mode de l'Être, mais l'Être absolument parlant, ne saurait être que la substance (οὐσία) [...] aucune des autres catégories n'existe à l'état séparé, mais seulement la substance. »²⁵⁵ En d'autres termes, « rien d'autre n'est séparable que la substance (οὐσίαν), car tout a pour sujet (ὑποκειμένου) d'attribution la substance (οὐσίας) »²⁵⁶.

Le primat ontologique de la catégorie d'οὐσία consiste en ceci que lorsque l'on voit un étant quelconque, on constate par là qu'il existe, c'est-à-dire son être comme existence. Ensuite on peut se demander : Qu'est-ce que c'est cet étant ?, et on y répond : c'est un ordinateur. Cet exemple trivial nous montre que du point de vue ontologique, cet étant est compris au premier

existendi, des Vorhandenseins [...] Οὐσία ist Sein im Sinne des modus essendi : Was-sein [...] Wesen, das, was etwas zu dem macht, was es ist – mag es ›existieren‹ oder nicht. Die lateinische Übersetzung *essentia* (seit Boëthius) trifft daher nicht das griechische οὐσία; dieses ist reicher, es bedeutet auch *existentia*. Aristoteles will beide Bedeutungen geben, indem er unterscheidet: die πρώτη οὐσία, dieses Seiende, so wie es existiert, das Daß-sein, und die δευτέρα οὐσία, das Was-sein, das Wesen. »

²⁵³ GA 49, §8, p. 17. Trad., p. 33 (légèrement modifiée).

²⁵⁴ GA 82, p. 275. (Notre traduction). « [...] im überlieferten Bezirk der Metaphysik »Sein« jedenfalls sowohl *essentia* als auch *existentia* bedeutet ».

²⁵⁵ Aristote, *Metaphysica*, in *Aristoteles graece II*, éd. I. Bekker, Berlin, Reimer, 1831, VII, 1, 1028 a 29-34. Trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1953, p. 348.

²⁵⁶ Aristote, *Physica*, in *Aristoteles graece I*, éd. I. Bekker, Berlin, Reimer, 1831, I, 2, 185 a 31-32. Trad. H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 31.

chef comme quelque chose qui existe (*existence*) et qui a une *essence* (ordinateur), de sorte que tous les autres modes d'être de cet étant, c'est-à-dire ses attributs accidentels tels que le poids, la couleur, l'odeur, la texture, la taille, la position dans l'espace, les relations, etc., reposent sur l'οὐσία conçue dans cette double acception. De là résulte que les attributs accidentels sont des modes d'être mineurs et inférieurs par rapport à l'être comme οὐσία. Voilà, somme toute, en quoi consiste le primat ontologique de la catégorie d'οὐσία.

3) Troisième thèse : *après Platon et Aristote, le concept d'être comme οὐσία a toujours été pris pour une évidence (Selbstverständlichkeit) non problématique, n'ayant plus jamais été remis en cause :*

« [...] l'apparence même de l'évidence (Selbstverständlichkeit), sur laquelle se fonde, pour toute la métaphysique, la distinction de *essentia* et de *existentia* [...] La provenance de la distinction de l'*essentia* et de l'*existentia*, la provenance de l'être ainsi distingué, demeurent tout à fait voilées, au sens grec : oubliées. »²⁵⁷

Le statut d'évidence non problématique du concept d'être comme οὐσία nous permet de comprendre trois choses fondamentales. D'abord, pourquoi ce concept est hégémonique et normatif pour toute l'histoire de la métaphysique. Ensuite, l'une des raisons pour lesquelles Heidegger répète la question de l'être. Enfin, la relation d'interdépendance entre la réduction et la construction phénoménologiques. Car si la réduction consiste en une remise en cause des présupposés naturalisés de la pensée, et si le concept d'être est le présupposé naturalisé majeur de toute l'histoire de la métaphysique, force sera de répéter la question de l'être afin de problématiser un tel présupposé.

4) Quatrième thèse : *le concept d'être comme οὐσία est hégémonique et normatif non seulement pour la métaphysique mais aussi pour le sens commun et la science. Dans Einführung in die Metaphysik, Heidegger présente cette thèse de la manière suivante :*

« Dans ce séminaire nous revenons sans cesse à la conception de l'être (*Seinsauffassung*) des Grecs, parce que celle-ci [...] est aujourd'hui encore dominante en Occident, et non seulement dans les théories philosophiques, mais aussi dans la vie quotidienne la plus banale. »²⁵⁸

De là ressort la thèse heideggérienne selon laquelle l'histoire de la métaphysique/philosophie est l'histoire de l'Occident : « La "philosophie" est dans son essence tellement occidentale qu'elle porte (*trägt*) le fondement de l'histoire de l'Occident (*den Grund*

²⁵⁷ GA 6.2, p. 401-402. Trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1980, p. 323 (modifiée).

²⁵⁸ GA 40, §20, p. 64. Trad., p. 70 (modifiée).

der Geschichte des Abendlandes). »²⁵⁹ Dans le cours sur *Hegel* (1938/39, GA 68), Heidegger reprend cette thèse et la formule de la sorte : « La philosophie, c'est la philosophie *occidentale* (*abendländische Philosophie*) – Il n'y a pas d'autre philosophie que la philosophie occidentale dans la mesure où l'essence de ce qu'est l'Occident (*Abendland*) et l'histoire occidentale (*abendländische Geschichte*) est déterminée par ce qui s'appelle en général philosophie. »²⁶⁰ Comme on le verra, cette thèse rend plus faible et souple la distinction stricte entre métaphysique, science et sens commun, pour autant que ceux-ci partagent les mêmes présupposés fondamentaux qui constituent le fondement de toute l'histoire de l'Occident, ce qui fait que « le début de la métaphysique coïncide avec le début de la pensée occidentale (*des abendländischen Denkens*). »²⁶¹

Comme nous venons de le voir, depuis Platon et Aristote la compréhension de l'être comme οὐσία (existence et essence) est devenue la compréhension hégémonique et normative de l'être tout au long de l'histoire de l'Occident :

« *La distinction, voilée (verborgene) dans la provenance de son essence, entre essentialité (essentialité) et existentia (réalité) domine le destin (Geschick) de l'histoire occidentale et de toute l'histoire telle que l'Europe l'a déterminée.* »²⁶²

b) Être et temps : la compréhension de l'être comme présence

Bien que ces quatre thèses possèdent déjà un caractère original, la plus grande originalité de la philosophie de Heidegger consiste, cependant, en une cinquième thèse qui n'est rien de plus et rien de moins que la thèse centrale de *Sein und Zeit*, à savoir que *le concept aristotélicien de temps (χρόνος) joue un rôle fondamental dans la détermination du concept d'être comme οὐσία (présence, existentia/essentia)* : « être signifie en effet présence permanente (*ständige Anwesenheit*), οὐσία. Pourquoi est-ce justement le temps [...] qui constitue le domaine originaire pour le concept suprême, pour la saisie conceptuelle de l'être ? Depuis le commencement jusqu'à présent est à l'œuvre dans la philosophie une secrète connexion interne entre la puissance du temps et une respective compréhension de l'être, une respective domination d'un concept d'être. C'est parce qu'une telle connexion existe qu'il y a le discours

²⁵⁹ GA 55, p. 3. « Die ›Philosophie‹ ist in ihrem Wesen so ursprünglich abendländisch, daß sie den Grund der Geschichte des Abendlandes trägt. »

²⁶⁰ GA 68, p. 9. Trad., p. 27.

²⁶¹ GA 5, p. 176. Trad. W. Brockmeier, Paris, Gallimard, 1997, p. 215 (légèrement modifiée).

²⁶² GA 9, p. 329. Trad., p. 86 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

de *Sein und Zeit*. »²⁶³ Dans *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21, 1925/26), Heidegger explique que les « Grecs, Platon et Aristote, déterminent l'être comme οὐσία mais ils étaient bien loin de comprendre la signification proprement dite de la détermination de l'être comme présence (*Anwesenheit*) et présent (*Gegenwart*). Le présent (*Gegenwart*) est une propriété du temps. Comprendre l'être comme présence (*Anwesenheit*) à partir du présent (*Gegenwart*) signifie comprendre l'être à partir du temps. »²⁶⁴ L'apport le plus original de Heidegger à l'histoire de la philosophie est donc la mise en évidence de l'articulation entre être et temps, c'est-à-dire la découverte de la fonction ontologique du concept aristotélicien de temps.

Or c'est justement l'articulation entre être et temps qui permettra à Heidegger de formuler, au §6 de *Sein und Zeit*, son interprétation décisive de l'être comme présence (*Anwesenheit*). En effet, le philosophe allemand y présente sa thèse majeure sur le concept métaphysique d'être, c'est-à-dire

« la détermination du sens de l'être comme παρουσία ou οὐσία, ce qui signifie ontologico-temporellement "présence" (*Anwesenheit*). L'étant est saisi en son être comme "présence" (*Anwesenheit*), c'est-à-dire qu'il est compris par rapport à un mode temporel déterminé, le "présent" (*Gegenwart*) ». ²⁶⁵

Ce que Heidegger veut dire dans ce passage décisif du §6 de *Sein und Zeit*, c'est que la compréhension de l'être comme οὐσία relève de l'existence et de l'essence conçues à partir des notions temporelles de présent et de présence, à la différence du devenir, qui se définit, lui, par les notions temporelles de passé et de futur, ceux-ci étant conçus comme des modalités de l'absence. Heidegger en est venu à cette interprétation temporelle de la notion aristotélicienne d'οὐσία, en repérant le lien entre ce terme et celui de παρουσία, qui signifie justement *présence* et *être présent*²⁶⁶. Cela étant posé, nous utiliserons désormais l'expression *être comme double*

²⁶³ GA 38, §25, p. 131-132. Trad., p. 157 (modifiée). Dans *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Heidegger écrit ceci sur l'articulation entre être et temps : « Le concept de temps est le fil conducteur de la question de l'être. Par conséquent, la question de l'être d'un étant est liée, si elle veut s'entendre radicalement elle-même, à une élucidation du phénomène du temps. » (GA 20, §3, p. 10. Trad., p. 28 [modifiée]).

²⁶⁴ GA 21, §14, p. 193. (Notre traduction). « [...] die Griechen, Plato und Aristoteles, das Sein als οὐσία bestimmen, daß sie aber weit entfernt waren zu verstehen, was das nun eigentlich heißt, wenn sie das Sein als Anwesenheit und Gegenwart bestimmen. Gegenwart ist ein Charakter der Zeit. Sein verstehen als Anwesenheit aus der Gegenwart heißt Sein verstehen aus der Zeit. »

Dans *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, Heidegger reprend la thèse selon laquelle les Grecs eux-mêmes ne savaient pas qu'ils comprenaient l'être à partir du temps : « Depuis lors [*Sein und Zeit*] il est lentement et approximativement devenu bien connu qu'οὐσία signifie "en propre" présence (*Anwesenheit*) ; on le répète à l'envi et soudain on fait comme si cela avait été bien connu de tout temps, comme l'évidence même. Ce que l'on ne voit pas, cependant, c'est que déjà les Grecs eux-mêmes ne sont jamais parvenus au savoir qu'ils comprenaient l'être (*Sein*) exclusivement à partir du temps (*Zeit*). » (GA 49, §11, p. 47. Trad., p. 64 [modifiée]).

²⁶⁵ GA 2, §6, p. 34. Trad., p. 40 (légèrement modifiée).

²⁶⁶ Voici l'entrée παρουσία dans le *Bailly* : « παρουσία, ας (ή) I présence, ESCHL. *Pers.169* ; SOPH. *El.948* ; EUR. *Alc.606* ; παρουσίαν ἔχειν, SOPH. *Aj. 540*, être présent ; au plur. EUR. *fr. Thes.9* ; p. suite : I état présent d'une chose,

présence – le terme *double* faisant référence ici aux notions d’existence et d’essence – pour désigner la définition heideggerienne du concept métaphysique d’être au §6 de *Sein und Zeit*. En ce qui concerne la dimension temporelle des catégories d’existence et d’essence, voici ce que dit Heidegger :

« Les deux significations fondamentales sont orientées sur le temps. *Existencia* : ce qui “existe” en propre, l’être *qua existentia* se manifeste dans ce qui est $\alpha\epsilon\iota\ \delta\upsilon\nu$, ce qui est toujours et jamais, dans aucun maintenant, n’est pas, ce qui est “là tout le temps”. *Essentia* signifie le quoi (*das Was*), l’ $\iota\delta\epsilon\alpha$, ce qui détermine par avance tout étant en tant qu’étant, en tant qu’ $\delta\upsilon\nu\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$, et qui est donc à plus forte raison $\alpha\epsilon\iota\ \delta\upsilon\nu$. »²⁶⁷

« La présence (*Anwesenheit*) au sens premier, c’est l’être énoncé dans le $\delta\upsilon\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$: l’existence (*Daß-Sein*), l’*existentia*. La présence (*Anwesenheit*) dans le sens secondaire est l’être interrogé dans une autre question : le $\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$, l’essence (*das Was-sein*), l’*essentia*. »²⁶⁸

Heidegger utilise en général quatre expressions pour désigner le concept d’être comme double présence : $\nu\omicron\sigma\iota\alpha$, *ständige Anwesenheit* (*présence permanente*), *Seiendheit* (*étantité*) et *Vorhandenheit*. Dans l’histoire de la réception de Heidegger en France, il n’y a pas de consensus quant à la traduction du terme *Vorhandenheit*²⁶⁹. Toute la difficulté de la traduction repose en effet sur deux choses : d’une part Heidegger explore les différentes significations sous-jacentes

EUR. *Hec.227* ; PLAT. *Phaed.100 d, etc.* || 2 occasion qui se présente, *particul.* occasion favorable, SOPH. *El.1251* || 3 ressources présentes, biens, fortune, DÉM. (HARP.) || II action de se présenter, arrivée, SOPH. *El.1104*, EUR. *Alc.207* ; THC. *1, 128* ; DH. *1, 45* ($\pi\alpha\rho\acute{\omega}\nu$, *part. de \pi\acute{\alpha\rho\rho\epsilon\iota\mu\iota* 1). Le verbe correspondant à la $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$: « $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ [$\tilde{\alpha}$] être présent, ARST. *Plant.2, 3, 11* ($\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$). Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 1950, p. 1494).

²⁶⁷ GA 26, §10, p. 183. « Beide Grundbedeutungen sind auf Zeit orientiert. *Existencia*: dasjenige \exists existiert eigentlich, Sein qua *existentia* bekundet sich in dem, was $\alpha\epsilon\iota\ \delta\upsilon\nu$, was immer ist und niemals, in keinem Jetzt, nicht ist, was ν jederzeit da ϵ ist. *Essentia* bedeutet das Was, die $\iota\delta\epsilon\alpha$, dasjenige, das jedes Seiende im vorhinein als Seiendes bestimmt und daher, als $\delta\upsilon\nu\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$, erst recht $\alpha\epsilon\iota\ \delta\upsilon\nu$ ist. »

²⁶⁸ GA 6.2, p. 406-407. Trad., p. 327 (légèrement modifiée). Chez Heidegger, le terme *Was-sein* est synonyme d’essence, et le terme *Daß-sein* d’existence : « Dies ist die Unterscheidung von Wesen und Existenz, Was-sein und Daß-sein. » (GA 9, p. 417). « Telle est la distinction de l’essence et de l’existence, le *Was-sein* (ce que c’est) et le *Daß-sein* (que cela est). » (Trad., p. 241 [modifiée]). Heidegger joue là sur le pronom interrogatif *was* (que, quoi) qui renvoie à la question de l’essence « qu’est-ce que ? », et sur la conjonction de subordination *daß* (que), qui renvoie, elle, à la notion d’existence « que cela est ». Or *Was-sein*, c’est littéralement l’être du *was* (que, quoi), c’est-à-dire l’essence, alors que *Daß-sein*, c’est à la lettre l’être du *daß* (que), c’est-à-dire l’existence. Voilà pourquoi nous avons traduit *Was-sein* par *essence* et *Daß-sein* par *existence*. Néanmoins, lorsque Heidegger emploie les termes *Was-sein* et *Wesen* dans un même contexte, nous rendons *Was-sein* par *quiddité* et *Wesen* par *essence*, ce qui nous permet d’éviter la répétition du même mot dans la même phrase.

²⁶⁹ J.-F. Courtine : *Vorhandenheit* = *présent* et *présent subsistant*, *Zuhandenheit* = *sous-la-main*, *à-portée-de-la-main*, *disponible*. E. Martineau : *Vorhandenheit* = *être-sous-la-main*, *Zuhandenheit* = *être-à-portée-de-la-main*. F. Vezin : *Vorhandenheit* = *être-là-devant*, *Zuhandenheit* = *utilisabilité*.

Traductions portugaises (portugais du Brésil) : M. Sá Cavalcante Schuback : *Vorhandenheit* : *ser simplesmente dado*, *Zuhandenheit* = *manualidade*. F. Castilho : *Vorhandenheit* = *subsistência*, *Zuhandenheit* = *utilizabilidade*. Traductions anglaises : Macquarrie et Robinson : *Vorhandenheit* = *presence-at-hand*, *Zuhandenheit* = *ready-to-hand*, *readiness-to-hand*. Stambaugh : *Vorhandenheit* = *objective presence*, *Zuhandenheit* = *handiness*. Traduction italienne : Chiodi : *Vorhandenheit* = *semplice presenza*, *Zuhandenheit* = *utilizzabilità*. Traduction espagnole : Rivera : *Vorhandenheit* = *estar-ahi*, *Zuhandenheit* = *estar a la mano*.

à ce terme, ce qui fait que certaines significations disparaissent lors de la traduction, d'autre part Heidegger en fait aussi un usage très particulier, c'est-à-dire qui se distingue de l'usage courant de ce terme dans la tradition de la philosophie allemande. En ce qui concerne l'usage courant du mot *Vorhandenheit*, Heidegger explique que ce « que Kant nomme *Dasein* ou *Existenz* et que la scolastique nommait *existentia*, nous le désignerons terminologiquement par l'expression *Vorhandensein* ou *Vorhandenheit*. »²⁷⁰ Cet usage du terme *Vorhandenheit* relève donc de la signification traditionnelle de la catégorie d'existence. Pour comprendre l'usage particulier qu'en fait Heidegger, il nous faut avoir à l'esprit les différentes significations sous-jacentes au terme *Vorhandenheit*.

En premier lieu, l'adjectif *vorhanden* signifie tantôt *présent*, tantôt *disponible*, selon le contexte où il se trouve, de sorte que *vorhanden* renvoie à la notion de *présent*, qui joue, comme nous venons de le voir, un rôle décisif dans la détermination du concept métaphysique d'être. En second lieu, le mot *Vorhandenheit* est construit à partir de deux termes, le préfixe *vor* – qui a dans ce contexte le sens spatial de *devant* – et le mot *hand*, qui signifie *main*. Dans la philosophie de Heidegger, l'idée de quelque chose qui est présent *devant la main* (*vor-handen*) et disponible au regard contemplatif, est une idée fondamentale pour autant qu'elle se distingue de la *Zuhandenheit*, c'est-à-dire ce qui est *à la main* ou *dans la main* comme *Zeug*, soit instrument, outil ou ustensile dont on se sert afin d'accomplir une tâche quotidienne. Comme on le sait, la distinction entre *Vorhandenheit* et *Zuhandenheit* est cruciale dans la pensée de Heidegger, puisqu'elle relève de la distinction ontologique entre d'une part l'être de l'objet, celui-ci entendu comme une substance qui a une essence et des propriétés analysables par le regard contemplatif, d'autre part l'être de la chose comme instrument qui est à la main étant utilisé pour accomplir une tâche du monde des préoccupations quotidiennes. La plus grande difficulté dans la traduction du terme *Vorhandenheit* consiste donc en ceci qu'il est fort difficile de trouver un seul mot ou expression en français pour traduire ce terme sans faire disparaître, en même temps, les différentes significations auxquelles il renvoie : *l'être substantiel de l'étant présent comme objet devant la main et disponible au regard épistémologico-contemplatif*, à la différence de la *Zuhandenheit*, qui signifie, lui, *l'être pragmatique de l'étant présent comme chose à la main utilisée pour accomplir une tâche quotidienne*. Comme de telles définitions sont trop longues et, par conséquent impraticables, c'est-à-dire qu'il est impossible de les employer à chaque fois qu'on s'y réfère, il ne nous reste qu'une alternative : soit on conserve les termes allemands en gardant à l'esprit de telles définitions, soit on les raccourcit et les traduit

²⁷⁰ GA 24, §7, p. 36. Trad., p. 48.

de la sorte : *Vorhandenheit* = l'être substantiel de l'objet et *Zuhandenheit* = l'être pragmatique de la chose. Nous proposons la traduction raccourcie *être pragmatique de la chose*, car au §15 de *Sein und Zeit*, Heidegger fait remarquer que les « Grecs avaient un terme approprié pour les “choses” (*Dinge*) : πράγματα, ce à quoi l'on a affaire dans la praxis (πρᾶξις) de la préoccupation »²⁷¹. Et dans *Einführung in die phänomenologische Forschung*, il explique la différence essentielle entre l'objet et la chose d'une façon éclairante : « la catégorie d'“objet” (*Gegenstand*) était étrangère aux Grecs. À sa place se trouve πρᾶγμα, ce à quoi l'on a affaire dans le commerce, ce qui est présent (*anwesend*) pour la préoccupation quotidienne avec les choses (*Dingen*). Objet (*Gegenstand*) signifie au contraire ce qui se tient en vis-à-vis du simple observateur (*Betrachter*) sous la forme de la simple contemplation (*Nurhinsehens*), l'appréhension thématique et comme telle de ce qui est présent (*Anwesende*). »²⁷²

Pour ce qui est de la traduction et de l'usage du terme *Vorhandenheit* chez Heidegger, il faut donc conclure trois choses : 1) Heidegger ne s'en sert pas exclusivement pour désigner l'être substantiel de l'étant présent devant la main et disponible au regard épistémologico-contemplatif. 2) Dans certains contextes, *Vorhandenheit* et *Vorhandensein* renvoient à la signification traditionnelle d'existence (*existentia*). 3) La traduction du terme *Vorhandenheit* doit être flexible et souple en fonction du contexte. Cela revient à dire qu'il faudrait le traduire tantôt par *être substantiel de l'objet*, tantôt par *étant simplement présent*, tantôt par *présent*, tantôt par *existence* au sens traditionnel de l'*existentia* latine.

Cela dit, les quatre expressions que Heidegger utilise pour désigner le concept d'être comme double présence – οὐσία, *ständige Anwesenheit* (*présence permanente*), *Seiendheit* (*étantité*) et *Vorhandenheit* – sont en vérité des synonymes. Dans *Einführung in die Metaphysik* par exemple, Heidegger se sert expressément du terme de *Vorhandenheit* comme synonyme du terme grec οὐσία entendu comme présence permanente (*ständige Anwesenheit*) : « Permanence (*Bleiben*), identité (*Immergleichheit*), *Vorhandenheit*, être présent (*Vorliegen*) – tous ces mots disent au fond la même chose : *présence permanente* (*ständige Anwesenheit*), ὄν comme οὐσία. »²⁷³ Dans *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (1928, GA 26), Heidegger équivaut le terme d'οὐσία à celui de *Seiendheit* (*étantité*) : « Le mot pour l'être de l'étant, qui est toutefois souvent utilisé également pour l'étant lui-même, est terminologiquement : οὐσία : étant-ité (*Seiend-heit*). »²⁷⁴ Et dans un cours sur Héraclite, Heidegger explique, enfin, l'usage qu'il fait

²⁷¹ GA 2, §15, p. 92. Trad., p. 73 (légèrement modifiée).

²⁷² GA 17, §2, p. 14. Trad., p. 30 (modifiée).

²⁷³ GA 40, §58, p. 211. Trad., p. 205 (modifiée).

²⁷⁴ GA 26, §10, p. 182. « Der terminologische Titel für das Sein des Seienden, der freilich ebenso oft für das Seiende selbst gebraucht wird, ist: οὐσία: Seiend-heit. »

du terme de *Seiendheit* : « Les suffixes [allemands] *heit* et *keit* (justice (*Gerechtigkeit*), liberté (*Freiheit*), rapidité (*Geschwindigkeit*), signifient ce qui appartient, comme on dit, à tout ce qui est juste, à tout ce qui est libre en tant que tel, à tout ce qui est rapide en tant que tel. Par exemple, ce qui appartient à tous les arbres en tant qu'arbres, c'est l'arboréité (*Baumhafte*) [...] L'οὐσία, l'étantité (*Seiendheit*), est τὸ γένος, la provenance, ce d'où provient tout étant en tant qu'étant. »²⁷⁵ Le terme *étantité* (*Seiendheit*) signifie donc ce qui est commun à tous les étants en tant que tels, de même que l'arboréité est ce qui est commun à tous les arbres. Or, à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, ce qui est commun à tous les étants, c'est le mode d'être de l'οὐσία comme existence et essence, de sorte que l'*étantité* n'est rien d'autre que l'οὐσία. En bref, dans l'économie interne de la pensée de Heidegger, les termes οὐσία, *Seiendheit*, *Vorhandenheit* et *ständige Anwesenheit* sont des synonymes désignant le concept métaphysique d'être comme double présence²⁷⁶.

Maintenant que nous avons fait le point sur cette question terminologique, voyons de plus près en quoi consiste la détermination de l'être à partir de la conception aristotélicienne du temps. Dans *La Physique* (IV, 11, 219 b 1), Aristote définit le χρόνος (temps) de la manière suivante : « γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. »²⁷⁷ Dans cette définition, le πρότερον (antérieur) désigne le passé (avant), l'ὕστερον (postérieur) le futur (après), le temps étant initialement conçu à partir de ces deux dimensions temporelles qui constituent le devenir. Or le passé et le futur y sont compris à l'aune du présent et du maintenant, le passé étant un présent ou un maintenant qui n'est plus, le futur un présent ou un maintenant qui n'est pas encore, d'où la conception du temps comme une suite linéaire de maintenant(s) qui se succède(nt) les uns aux autres à l'infini.

Pour Heidegger, la conception aristotélicienne du temps est corrélative de la compréhension de l'être comme οὐσία, dans la mesure où celle-ci se définit par sa persistance dans un maintenant (présent) permanent et fixe qui se soustrait au passé et au futur, ces derniers relevant du changement temporel des attributs accidentels de l'οὐσία. Les notions temporelles de présent, de maintenant, et de présence permanente sont ainsi au cœur de la détermination de l'être comme οὐσία : « *Constant* (*Beständig*) signifie *toujours* ; *présence* (*Anwesenheit*)

²⁷⁵ GA 55, §3, p. 73. « Die Wortendungen -heit und -keit (Gerechtigkeit, Freiheit, Geschwindigkeit) bedeuten das, was, wie man sagt, allem Gerechten, allem Freien, als solchem, allem Geschwinden als solchem zukommt. Was z. B. allen Bäumen als Bäumen zukommt, ist das Baumhafte [...] Die οὐσία, die Seiendheit, ist τὸ γένος, die Herkunft, das, woraus jedes Seiende als Seiendes abstammt. »

²⁷⁶ Nous verrons plus loin que Heidegger fait un autre usage du terme *Anwesenheit* dans le cadre de l'histoire de l'être.

²⁷⁷ Aristote, *Physica*, IV, 11, 219 b 1. « En effet, le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur ». Trad., p. 149 (légèrement modifiée).

signifie *présent* (*Gegenwart*). *Toujours* et *présent* (*Gegenwart*) sont des propriétés déterminées du temps. Cette compréhension de l'être à partir du temps a lieu dans l'Antiquité, pour ainsi dire, spontanément, comme quelque chose d'évident (*Selbstverständliches*), et elle devient dès lors de plus en plus évidente (*selbstverständlich*). »²⁷⁸ Voilà pourquoi Heidegger ne traduit pas οὐσία par *Substanz* mais par *Anwesenheit* : « L'être de l'étant [...] est l'οὐσία ; nous avons l'habitude de "traduire" ce terme par *substance* (*Substanz*) sans que nous ne parvenions par là le moins du monde au sens authentique de cette réponse. Nous devons dire : l'être de l'étant est l'οὐσία, c'est-à-dire la *présence constante* (*beständige Anwesenheit*) de quelque chose. »²⁷⁹

En ce qui concerne l'οὐσία conçue comme présence et présent, Derrida fait un commentaire fort éclairant : « [L]e maintenant est déterminé comme noyau intemporel du temps, noyau non modifiable de la modification temporelle, forme inaltérable de la temporalisation [...] pour être, pour être un étant, il faut ne pas être affecté par le temps, il faut ne pas devenir (passé ou futur). Participer à l'étantité, à l'*ousia*, c'est donc participer à l'étant-présent, à la présence du présent, si l'on veut à la présentité. »²⁸⁰ L'οὐσία est ainsi ce qui est toujours présent, alors que le devenir est ce qui n'est jamais présent mais toujours déjà passé ou encore à venir. Comme le disait Nietzsche, pour la métaphysique « ce qui est ne *devient* pas ; ce qui devient n'*est* pas »²⁸¹. La compréhension de l'être à partir de la notion temporelle de présent, de même que la compréhension du devenir à partir des notions temporelles de passé et de futur, nous montre que le concept aristotélicien de temps n'est pas seulement corrélatif du concept métaphysique d'être comme présence permanente, mais aussi du concept métaphysique de devenir comme passage incessant de l'être au néant (le passé) et du néant à l'être (le futur).

La fonction ontologique du temps est justement ce qui permet à Heidegger de mettre en avant que le concept d'être comme οὐσία traverse toute l'histoire de la métaphysique en guise d'évidence non problématique. Car si la compréhension de l'être comme οὐσία est solidaire de la conception aristotélicienne du temps, si « le traité aristotélicien sur le temps est la première interprétation en détail de ce phénomène qui nous a été transmise, [et si] elle a déterminé essentiellement toute conception ultérieure du temps, celle de Bergson y comprise »²⁸², alors il

²⁷⁸ GA 80.1, p. 300. (Notre traduction). « Beständig ist das »Immer«; Anwesenheit ist Gegenwart. Immer und Gegenwart sind bestimmte Charaktere der Zeit. Dieses Verstehen des Seins aus der Zeit erfolgt in der Antike gleichsam spontan, als etwas Selbstverständliches, und es wird fortan mehr und mehr selbstverständlich. »

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 299. « Das Sein des Seienden [...] ist οὐσία; wir pflegen zu »übersetzen«: Substanz, ohne damit den echten Sinn dieser Antwort im geringsten zu treffen. Wir müssen sagen: Sein des Seienden ist οὐσία, d. h. die *beständige Anwesenheit* von etwas. »

²⁸⁰ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 2013, p. 44.

²⁸¹ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, §1, p. 68. Trad., p. 75.

²⁸² GA 2, §6, p. 35. Trad., p. 41 (légèrement modifiée).

faut conclure que le concept d'être comme οὐσία traverse toute l'histoire de la métaphysique à titre d'une évidence qui n'a jamais été remise en question au cours de l'histoire de la métaphysique. D'où l'idée que la « transformation de la parousie en présence à *soi* et de l'étant suprême en sujet se pensant et se rassemblant auprès de soi dans le savoir *n'interrompt pas* la tradition fondamentale de l'aristotélisme »²⁸³, écrit Derrida. Pour Heidegger et Derrida, le concept d'être comme οὐσία (présence) est donc hégémonique et normatif tout au long de l'histoire de la philosophie.

Les deux conséquences les plus importantes du concept métaphysique d'être sont les suivantes : d'une part l'être au sens fort du terme est ce qui n'est pas affecté par le temps, d'autre part tout changement est conçu comme un changement accidentel d'une substance qui elle-même ne change pas. La position de Kant est fort emblématique à cet égard dans la mesure où il définit le concept de substance ainsi : « principe de la permanence de la substance (*Beharrlichkeit der Substanz*) : *Dans tout changement des phénomènes, la substance persiste (beharret die Substanz) [...] le permanent (das Beharrliche), par rapport auquel tous les rapports de temps des phénomènes peuvent seulement être déterminés, est la substance dans le phénomène, c'est-à-dire le réel du phénomène, qui demeure toujours le même (immer dasselbe bleibt)* comme substrat de tout changement. »²⁸⁴ À notre sens, l'un des philosophes qui a le mieux compris que, dans le cadre de la métaphysique, le changement et le mouvement sont toujours pensés comme un changement accidentel d'une substance inchangeable, c'est Bergson. En effet, dans un passage de *La Pensée et le Mouvant* que nous tenons à reproduire ici, le philosophe français explique cette question d'une façon fort éclairante et instructive :

« [...] toutes les manières de parler, de penser, de percevoir impliquent en effet que l'immobilité et l'immutabilité sont de droit, que le mouvement et le changement viennent se surajouter, comme des accidents, à des choses qui par elles-mêmes ne se meuvent pas, et en elles-mêmes ne changent pas. La représentation du changement est celle de qualités ou d'états qui se succéderaient dans une substance. Chacune des qualités, chacun des états serait du stable, le changement étant fait de leur succession : quant à la substance, dont le rôle est de supporter les états et les qualités qui se succèdent, elle serait la stabilité même. Telle est la logique immanente à nos langues, et formulée une fois pour toutes par Aristote : l'intelligence a pour essence de juger, et le jugement s'opère par l'attribution d'un prédicat à un sujet. Le sujet, par cela seul qu'on le nomme, est défini comme invariable ; la variation résidera dans la diversité des états qu'on affirmera de lui tour à tour [...] la nature nous a prédestinés à voir dans le changement et le mouvement des accidents, à ériger l'immutabilité et l'immobilité en essences ou substances, en supports. »²⁸⁵

²⁸³ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 59. (Nous soulignons).

²⁸⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 182, B 224-225, p. 280-281. Trad., p. 224-225. (Nous soulignons).

²⁸⁵ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 73-74. (Nous soulignons).

La métaphysique a donc toujours manqué le caractère temporel de l'être, celui-ci étant déterminé comme une substance qui reste toujours l'une et la même à travers tous les changements temporels, c'est-à-dire comme une présence permanente, comme un maintenant éternel (ἀεὶ νῦν, *nunc stans*) : « Selon les propositions de Schelling, qui ne font qu'énoncer la représentation directrice de toute métaphysique, "l'indépendance à l'égard du temps et l'éternité" sont des prédicats primordiaux (*Urpredikate*) de l'être. »²⁸⁶ Pour la métaphysique, l'être comme οὐσία consiste ainsi en une identité à soi (présence) qui perdure et résiste à tous les changements temporels, ce qui fait que tout ce qui est affecté par le temps (passé et futur) est considéré comme un non-être, non pas au sens d'un pur néant absolu, d'un non-être complet tel l'οὐκ ὄν grec, mais au sens d'un être faible et mineur auquel manque la présence, tel le μὴ ὄν grec : « Ce qui est futur et ce qui est passé sont alors, d'après Aristote, un μὴ ὄν τι, et ne sont donc pas un οὐκ ὄν, ne sont donc en aucun cas un non-être complet ; cependant ils sont bien tels qu'ils manquent de présent (*Anwesen*). »²⁸⁷ La métaphysique se définit ainsi comme une pensée pour laquelle le temps sera transi par des déterminations négatives, ce que Bergson explique en disant que la « durée devient [...] une dégradation de l'être, le temps une privation d'éternité. »²⁸⁸

L'œuvre majeure de Heidegger s'intitule *Être et Temps* parce qu'elle va justement à l'encontre de toute l'histoire de la métaphysique qui a toujours conçu l'être comme quelque chose d'intemporel, qui a toujours pensé le changement comme changement d'une substance interchangeable. En ce sens, Heidegger explique, dans *Kant und das Problem der Metaphysik*, que « dans ce titre [*Être et Temps*] la conjonction "et" renferme en elle le problème central »²⁸⁹. En outre, Heidegger précise, dans *Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«* (1949, GA 9), que cette conjonction n'exprime pas une opposition comme dans une série d'oppositions philosophiques traditionnelles : « ce titre [*Être et Temps*] toutefois ne saurait davantage être pensé en correspondance aux autres titres courants : être et devenir, être et apparence (*Schein*), être et penser, être et devoir [...] *Être* dans *Être et Temps* n'est pas autre chose que le temps. »²⁹⁰ F. Dastur observe ainsi que « la "nouveau" de *Être et temps* consiste précisément [...] à avoir fait de ces deux problèmes traditionnels une *unique* question, celle de la Temporalité de l'être »²⁹¹. Dans le titre *Être et Temps* on pourrait donc être tenté de penser que le mot « temps » est un

²⁸⁶ GA 7, p. 115. Trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 2008, p. 135 (modifiée).

²⁸⁷ GA 8, p. 105. Trad., p. 76 (légèrement modifiée).

²⁸⁸ H. Bergson, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, p. 259.

²⁸⁹ GA 3, §44, p. 242. Trad., p. 298 (modifiée).

²⁹⁰ GA 9, p. 376. Trad., p. 36 (légèrement modifiée).

²⁹¹ F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 2011, p. 28.

synonyme de « devenir » et qu'à l'instar de Hegel, Nietzsche et Bergson, Heidegger opère un renversement du platonisme en ce sens que la philosophie de ces trois philosophes est une philosophie du devenir. Mais il n'en est rien, car si les concepts d'être et de devenir sont tous deux corrélatifs du concept aristotélicien de temps, alors quand bien même on ferait une philosophie se réclamant du devenir, on ne remettrait pas le moins du monde en question le concept aristotélicien de temps. Il en résulte que pour Heidegger, la véritable restitution de la dignité ontologique du temps ne passe pas par une philosophie du devenir, mais bien plutôt par une reconfiguration de la catégorie de temps, ce qui lui permettra de penser le temps par-delà l'opposition métaphysique être-devenir. En effet, Heidegger insiste sans cesse sur le fait que toute opération de renversement et d'opposition n'est jamais assez radicale, puisqu'elle partage avec son adversaire le même présupposé sans le remettre en question, de sorte que tout renversement opère encore, aux yeux de Heidegger, à l'intérieur des limites imposées par la métaphysique : « Toute rigidification de la pensée s'appuyant sur le devenir (*Werden*) contre l'être (au sens d'une opposition supposée) ne sait pas ce qu'elle pense, elle est le signe d'un non-dépassement (*Unbewältigung*) de la métaphysique. »²⁹² Et plus loin Heidegger ajoute : « L'être (*Das Seyn*) ne peut absolument pas être déterminé à partir de l'opposition à "quelque chose". »²⁹³ Nous reviendrons plus loin sur la façon dont Heidegger reconfigure la catégorie de temps afin de dépasser l'opposition métaphysique être-devenir²⁹⁴.

Pour conclure sur la question du concept métaphysique d'être comme double présence, nous reproduisons un passage de *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* qui en résume fort bien l'enjeu dans la pensée de Heidegger :

« D'une méditation historique (*geschichtlichen*) guidée par la problématique de *Sein und Zeit* et qui porte sur la manière dont l'être de l'étant est donc compris au sein de la compréhension de l'être, il ressort ceci : l'être est déterminé univoquement depuis Platon et Aristote comme οὐσία, comme étantité (*Seiendheit*) ; et οὐσία signifie : présence (*Anwesenheit*), ce qui est présent. Οὐσία est plus précisément le mot qui porte l'opposition entre παρουσία et ἀπουσία, entre présence et absence (*An- und Abwesenheit*). »²⁹⁵

²⁹² GA 66, §10, p. 27. « Jede Versteifung des Denkens auf das Werden gegen das (in vermeintlicher Gegnerschaft zum) Sein weiß nicht, was sie denkt, und ist das Zeichen einer Unbewältigung der Metaphysik. »

²⁹³ *Ibid.*, §48, p. 127. « Das Seyn kann überhaupt nicht aus dem Gegensatz zu »etwas« bestimmt werden. » Nous reviendrons plus loin à la distinction faite par Heidegger entre *Sein* et *Seyn*.

²⁹⁴ Au §19 du présent travail.

²⁹⁵ GA 49, §11, p. 45. Trad., p. 62 (légèrement modifiée).

c) Les questions de l'essence (τί ἐστίν) et de l'existence (ὅτι ἔστιν)

Le concept d'être comme double présence implique une forme bien déterminée de question qui nous oriente dans la pensée. Aussi Heidegger dit-il que « tout étant en tant que tel peut être interrogé selon cette double question de savoir *ce qu'il est*, et *si il est*. *La question de l'essence et de l'existence vaut pour tout étant*. Pourquoi il en est ainsi, nous ne le savons pas d'emblée. Dans la tradition philosophique, la chose est considérée comme évidente (*selbstverständlich*) »²⁹⁶. Les deux questions fondamentales sur l'être de chaque étant présupposent donc le concept d'être comme double présence, car la première question relève de l'existence de l'étant : « Cet étant existe-t-il ? » ; tandis que la seconde question concerne l'essence de l'étant : « Qu'est-ce que ? ». La compréhension métaphysique de l'être est ainsi au socle des deux questions fondamentales, non seulement de la métaphysique mais aussi de la pensée scientifique et du sens commun, ce qui nous montre par ailleurs que, en leur structure la plus profonde et élémentaire, la métaphysique, les sciences et le sens commun partagent un même présupposé fondamental, ce qui rend plus faible et souple la distinction stricte entre métaphysique, science et sens commun, d'où la thèse heideggérienne de l'histoire de la métaphysique comme l'histoire de l'Occident.

À l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, la question de l'existence porte notamment sur Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté, ce à quoi Kant fait référence lorsqu'il dit que les « *problèmes inévitables de la raison pure elle-même sont Dieu, la liberté et l'immortalité* »²⁹⁷. D'après Hegel, la question de l'existence de l'âme ou de Dieu ne se restreint pas au domaine de la philosophie, elle est aussi présente dans le cadre de la psychologie et de la théologie : « Même à l'intérieur des disciplines non philosophiques peuvent déjà surgir des doutes sur l'être (*Zweifel über das Sein*) de leurs objets, comme par exemple en psychologie, la théorie de l'esprit, le doute s'il y a bien une âme, un esprit, c'est-à-dire quelque chose de subjectif qui soit différent du matériel et pour soi autonome ; ou en théologie qu'un *Dieu* est. »²⁹⁸ Quand Hegel parle de *Zweifel über das Sein* (doute sur l'être), l'être y est compris au sens de la présence comme existence, car se demander s'il y a (*es gibt*) une âme, un esprit ou bien si un Dieu est, ce n'est rien d'autre que de se demander s'ils existent.

²⁹⁶ GA 24, §10, p. 123. Trad., p. 115 (modifiée). (Nous soulignons).

²⁹⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 3, B 7, p. 51. Trad., p. 68.

²⁹⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke*, Band 13, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 41. Trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Paris, Aubier, 1995, p. 34 (modifiée).

La question de l'essence à son tour est la question centrale de la métaphysique dès son début dans la pensée de Socrate, Platon et Aristote :

« Nous posons la question : qu'est-ce que ... ? Cela s'exprime en grec : τί ἐστίν. La question sur ce qu'est quelque chose demeure toutefois ambiguë (*mehrdeutig*). Nous pouvons poser la question : qu'est-ce que cela qui est là-bas au loin ? Nous recevons la réponse : un arbre. La réponse consiste en ceci que nous nommons une chose que nous ne connaissons pas de manière précise. Nous pouvons cependant aller plus loin et demander : Qu'est-ce que cela que nous nommons "arbre" ? Avec la question ainsi posée, nous nous rapprochons du τί ἐστίν grec. Il s'agit de la forme de la question que Socrate, Platon et Aristote ont déployée. Ils demandent par exemple : qu'est-ce que le beau ? Qu'est-ce que la connaissance ? Qu'est-ce que la nature ? Qu'est-ce que le mouvement. »²⁹⁹

Comme on le sait, la question de l'essence (τί ἐστίν) préside, tantôt explicitement, tantôt implicitement³⁰⁰, à la plupart des dialogues de Platon. En ce sens, il pose par exemple la question « τί ἐστὶ τὸ καλόν » (qu'est-ce que le beau ?) dans *Hippias majeur* (286 d 1-2), ou bien « τί ἐστίν ἀνδρεία » (qu'est-ce que le courage ?) dans *Lachès* (190 e 3), ou encore « τί ἐστίν ἀρετή » (qu'est-ce que la vertu ?) dans le *Ménon* (79 c 4). Dans les dialogues de Platon, cette question est ambiguë dans la mesure où elle peut être comprise de deux manières distinctes : soit on y répond en donnant des exemples particuliers de ce qui est en question, soit en définissant ce qui est commun et identique à tous les exemples particuliers de ce qui est en question. Le personnage Socrate reproche à ses interlocuteurs, souvent de manière ironique, lorsque ceux-ci répondent à la question de l'essence en donnant des exemples particuliers. Dans l'*Euthyphron* par exemple – le dialogue sur la piété (ἔσιος) – lorsque Socrate demande à Euthyphron de définir ce qu'est à son avis la piété, Euthyphron lui répond en en donnant plusieurs exemples particuliers, ce à quoi Socrate répond : « je ne t'ai pas invité à me faire connaître une ou deux de ces nombreuses choses qui sont pieuses, je t'ai demandé quelle est précisément la forme en soi (αὐτὸ τὸ εἶδος) qui fait que toutes les choses pieuses sont pieuses. Car tu as déclaré, je crois, qu'il existe bien une Idée (ἰδέα), par laquelle toute chose impie est

²⁹⁹ GA 11, p. 11. Trad., p. 323 (modifiée).

³⁰⁰ On dit « tantôt explicitement, tantôt implicitement », parce que la question τί ἐστίν(n) n'est pas toujours expressément posée dans les dialogues de Platon. Néanmoins, elle est implicitement posée lorsque les personnages des dialogues, le plus souvent Socrate, demandent à leurs interlocuteurs de définir l'essence de quelque chose. Or, comme le dit Aristote dans les *Topiques*, « ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων. » (*Topica*, in *Aristoteles graece I*, éd. I. Bekker, Berlin, Reimer, 1831, I, 5, 101 b 39). « La définition (ὄρος) est une proposition (λόγος) qui signifie l'essence (τὸ τί ἦν εἶναι). » (Notre traduction).

impie et toute chose pieuse est pieuse. Ne t'en souviens-tu pas ? Euthyphron – Oui, effectivement. »³⁰¹

Pour ce qui est de ces deux manières distinctes de comprendre la question τί ἐστίν, l'exemple le plus récurrent dans les dialogues de Platon est la question du beau, question à laquelle les interlocuteurs de Socrate répondent en donnant des exemples particuliers de choses belles. À de telles réponses Socrate réagit à chaque fois ainsi : « Je t'interrogeais [dit Socrate à Hippias] sur le beau en soi (τὸ καλὸν αὐτὸ), sur cette beauté qui, s'ajoutant à un objet quelconque, fait qu'il est beau, qu'il s'agisse de pierre ou de bois, d'un homme ou d'un dieu, d'une action ou d'une science. »³⁰² Dans la terminologie de Platon, quand on répond à la question de l'essence en définissant ce qui est commun et identique à plusieurs exemplaires de ce qui est en question, on fournit par là ce que le philosophe grec appelle tantôt ἰδέα, tantôt εἶδος, tantôt le nom de la chose avec l'expression grecque τὸ αὐτὸ, par exemple τὸ καλὸν αὐτὸ (le beau en soi), τὸ αὐτὸ ἀγαθόν (le bien en soi), αὐτὸ τὸ ἴσον (l'égal en soi), etc.³⁰³ Or, répondre à la question de l'essence en définissant ce qui est commun et identique à plusieurs exemplaires de la chose en question, c'est poser le primat ontologique de l'identité sur la différence. C'est pourquoi dans *Lachès* – le dialogue sur le courage (ἀνδρεία) – lorsque Lachès répond à la question de l'essence du courage en répertoriant des exemples particuliers d'actions courageuses, Socrate lui dit : « Ma question portait sur l'être (ὄν) du courage et de la lâcheté. Essaie maintenant de me dire, à propos du courage d'abord, ce qui est identique (ταυτόν) dans toutes ses formes. »³⁰⁴ Ce que Platon vise donc en posant la question de l'essence, c'est ce qui est identique et commun à une multiplicité de choses particulières. Prenons à ce sujet la question du beau. Dans le livre IV de *La République* Socrate dit que ce qu'il vise en posant la question « qu'est-ce que le beau ? », c'est « Idée du beau en soi absolu toujours identique à elle-même »³⁰⁵, c'est-à-dire « une beauté dont l'être (ὄν) est tout d'abord éternel (ἀεὶ), qui ne connaît ni la naissance ni la mort, ni la croissance ni le déclin, qui ensuite n'est pas belle par un côté et

³⁰¹ Platon, *Euthyphro*, in *Platonis opera I*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 6 d 9 - e 2. Trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 190 (modifiée). À ce sujet, voir aussi *Théétète* (146 c 7 - 147 c 1) et *Ménon* (71 e - 73 c).

³⁰² Platon, *Hippias maior*, in *Platonis opera III*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 292 c 9 – d 3. Trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 24.

³⁰³ Selon Diogène Laërce, Platon emploie différents termes pour désigner la notion d'Idée : « Il appelle l'Idée (ἰδέαν) "forme" (εἶδος), "genre" (γένος), "modèle" (παράδειγμα), "principe" (ἀρχήν) et "cause" (αἴτιον). » (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, LGF, 1999, III, 64, p. 436. Trad. sous la direction de M.-O. Gouzet-Cazé (légèrement modifiée). « ἰδέαν καὶ εἶδος ὀνομάζει καὶ γένος καὶ παράδειγμα καὶ ἀρχήν καὶ αἴτιον. » (*Vitae Philosophorum I*, Berlin, de Gruyter, 2008, III, 64, p. 230).

³⁰⁴ Platon, *Laches*, in *Platonis opera III*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 191 e 9-11. Trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 108 (légèrement modifiée).

³⁰⁵ Platon, *Politeia*, in *Platonis opera IV*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, IV, 479 a 1-3. Trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1933, p. 97 (légèrement modifiée).

laide par un autre, qui n'est ni belle en ce temps-ci et laide en ce temps-là, ni belle sous tel rapport et laide sous un tel autre, ni belle ici et laide ailleurs, en tant que belle pour certains et laide pour d'autres »³⁰⁶, de sorte que « toutes les autres choses qui sont belles participent de cette beauté de telle manière que la naissance ou la destruction des autres réalités ne l'accroît ni ne la diminue, elle, en rien, et ne produit aucun effet sur elle »³⁰⁷.

Chaque fois que l'on pose donc la question « qu'est-ce que ? », non seulement au sens de nommer ou de donner un exemple de la chose en question, mais avant tout au sens où l'on est à la recherche de l'essence universelle d'une diversité d'étants, on se meut toujours déjà à l'intérieur de la compréhension de l'être comme double présence, ce que l'on oublie de prime abord et le plus souvent, ou bien ce dont on n'a pas la moindre conscience. En effet, on pose la question « qu'est-ce que ? » comme si elle allait de soi, comme si elle était naturelle et évidente, comme si elle n'avait pas été constituée à un moment donné de l'histoire, ce sur quoi Deleuze attire l'attention : « la métaphysique formule la question de l'essence sous la forme : Qu'est-ce que... ? *Peut-être avons-nous pris l'habitude de considérer que cette question va de soi ; en fait, nous en sommes redevables à Socrate et à Platon.* »³⁰⁸

Comme nous venons de le voir, le concept métaphysique d'être est à l'origine des deux tâches centrales de la métaphysique : d'une part déterminer quels sont les étants fondamentaux existant dans le monde, d'autre part définir ce que sont ces étants, d'où les deux questions fondamentales de la métaphysique comme forme la plus générale et élémentaire de la raison occidentale : « l'*essentia* répond à la question τί ἐστιν : Qu'est-ce (qu'un étant) ? L'*existentia* dit d'un étant ὅτι ἔστιν : qu'il est. »³⁰⁹ Comme nous l'avons vu, ces deux questions ne sont pas seulement fondamentales à l'intérieur de toute l'histoire de la philosophie, mais aussi dans le domaine de la science : « En ce qui concerne l'objet de toute science, dit Hegel, deux choses sont d'abord prises en considération : premièrement, si un tel objet *est* [existence], et, deuxièmement, *ce* qu'il est [essence]. »³¹⁰

³⁰⁶ Platon, *Symposium*, in *Platonis opera II*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 210 e 6 – 211 a 5. Trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 69 (légèrement modifiée).

³⁰⁷ *Ibid.*, 211 b 2-5. Trad., p. 69-70.

³⁰⁸ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1994, p. 86. (Nous soulignons).

³⁰⁹ GA 6.2, p. 403. Trad., p. 324 (légèrement modifiée).

³¹⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, p. 40-41. Trad., p. 34 (modifiée).

§8 – Le système métaphysique d’oppositions binaires

Le concept d’être comme double présence est le premier concept fondamental de la métaphysique, c’est-à-dire le premier présupposé naturalisé qui traverse toute l’histoire de la métaphysique à titre d’évidence non problématique, d’où l’oubli de la question de l’être et la nécessité d’une répétition de telle question. Comme nous l’avons vu plus haut, la métaphysique se définit par ce que Heidegger appelle « concepts fondamentaux de la métaphysique », ce qui revient à dire qu’elle ne consiste pas seulement en une compréhension hégémonique et normative de l’être, mais aussi des concepts de vérité, de pensée, de langage et d’homme, soit le concept métaphysique d’être fait système avec tous ces concepts. En ce sens, le but de la construction phénoménologique de Heidegger est de « penser la généalogie structurée de ses concepts de la manière la plus fidèle, la plus intérieure »³¹¹. Avant de reconstituer la généalogie heideggérienne des concepts métaphysiques de vérité, de pensée, de langage et d’homme, il nous faut tirer une conséquence du concept métaphysique d’être comme double présence.

D’après une idée largement répandue, Platon est le père de la métaphysique, celle-ci reposant sur l’opposition entre l’αἰσθητόν (sensible) et le νοητόν (intelligible). Derrida par exemple parle de l’« opposition, fondatrice de la philosophie, entre le sensible et l’intelligible »³¹². Horkheimer à son tour dit que « la philosophie insistait sur la différence de principe entre le *mundus sensibilis* et le *mundus intelligibilis* »³¹³. De même que Derrida, Horkheimer et tant d’autres, Heidegger pose, lui aussi, que l’opposition entre le sensible et l’intelligible est un trait fondamental de la métaphysique :

« L’établissement de cette séparation entre le sensible et l’intelligible, entre le physique et le non-physique est un trait fondamental de ce qui s’appelle métaphysique et qui détermine de manière hégémonique et normative la pensée occidentale. »³¹⁴

Or cette opposition repose sur le concept d’être comme double présence, le sensible correspondant à l’être comme existence et l’intelligible à l’être comme essence. Selon Heidegger, cette opposition domine toute l’histoire de l’Occident depuis Platon jusqu’à nos jours : « La permanence (*das Bleibende*) dans les objets sensibles est ce qui est saisissable par la raison (*Vernunft*), par le νοῦς, c’est-à-dire les Idées ou l’Idée est le νοητόν, tandis que le réel

³¹¹ J. Derrida, *Positions*, p. 15.

³¹² J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 5.

³¹³ M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 64. Trad., p. 54 (légèrement modifiée).

³¹⁴ GA 10, p. 72. Trad., p. 126 (modifiée).

(*Reale*) changeant et multiple est accessible dans la sensibilité, c'est-à-dire dans l'αἴσθησις, par conséquent le réel s'appelle l'αἰσθητόν [...] Et cette distinction à son tour s'est conservée jusqu'à présent et joue avant tout un grand rôle dans la philosophie kantienne. Ainsi par exemple un écrit de Kant, ladite dissertation de l'année 1770, s'intitule *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [...] L'*intelligibile* correspond au νοητόν, le *sensible* à l'αἰσθητόν. Kant parle d'un monde intelligible et sensible, et on parle ainsi à présent d'un être sensible et non-sensible, entendant par là la différence entre le réel (*Realen*) et l'idéal (*Idealen*). Cette différence est aujourd'hui encore tout à fait dominante et régit toutes les problématiques, non seulement épistémologiques mais aussi ontologiques. »³¹⁵

De l'opposition entre le sensible et l'intelligible dérivent toutes les oppositions binaires qui structurent toute l'histoire de la métaphysique : corps et âme, matière et forme, singulier et universel, multiple et un, devenir et être, apparence et essence, sensibilité et entendement, empirisme et rationalisme, matérialisme et idéalisme, réalisme et idéalisme, réalité et possibilité, contingence et nécessité, déterminisme et liberté, culture et nature, signifiant et signifié, pratique et théorie, empirique et transcendantal, athée et croyant, etc. En ce sens, Adorno dit à bon droit que « *prima philosophia* et dualisme vont de pair [...] La pensée philosophique rencontre nécessairement le dualisme et il est aussi inévitable »³¹⁶.

Dans le texte *Pragmatism* (1907), W. James conçoit l'histoire de la philosophie comme un éternel conflit entre ces deux pôles d'oppositions métaphysiques. Son apport à une telle question consiste cependant dans la thèse suivante : l'adoption et la défense de l'un des deux pôles d'une opposition tiennent moins à une question rationnelle et argumentative qu'à une question de tempérament : « Ce sont les tempéraments (*temperaments*), avec leurs aspirations et leurs répugnances, qui déterminent les hommes à choisir telle et telle philosophie, et il en sera toujours ainsi. »³¹⁷ En d'autres termes, ce qui vaut pour tout philosophe c'est que « son tempérament l'influence davantage que toutes ses prémisses plus rigoureusement

³¹⁵ GA 21, §8, p. 57-58. « [...] das Bleibende an den sinnlichen Gegenständen ist dasjenige, was durch die Vernunft, durch den νοῦς erfassbar wird, d. h. die Ideen oder die Idee ist das νοητόν, während das wechselnde und mannigfaltige Reale in der Sinnlichkeit zugänglich wird, d. h. in der αἴσθησις, demnach heißt das Reale das αἰσθητόν [...] Und diese Unterscheidung wiederum hat sich durchgehalten bis heute und sie spielt vor allem in der Kantischen Philosophie eine große Rolle. So heißt z. B. eine Schrift von Kant, seine sogen. Dissertation vom Jahre 1770 [...] »*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*«. Dem νοητόν entspricht das *intelligibile*, dem αἰσθητόν das *sensible*. Kant spricht von einer intelligiblen und sensiblen Welt, und so spricht man heute von einem sinnlichen und unsinnlichen Sein und meint dabei diesen Unterschied des Realen und Idealen. Dieser Unterschied ist auch heute noch voll-ständig in der Herrschaft und regelt alle Fragestellungen, nicht nur die erkenntnistheoretischen, sondern auch die ontologischen. »

³¹⁶ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 142-143. Trad., p. 171-172.

³¹⁷ W. James, *Pragmatism*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 24. Trad. N. Ferron, Paris, Flammarion, 2007, p. 107 (modifiée).

objectives »³¹⁸, d'où résulte que « l'histoire de la philosophie est, dit James, dans une large mesure celle d'un conflit entre des tempéraments humains »³¹⁹. Lorsque James pose qu'en philosophie il s'agit plutôt du tempérament des philosophes que de leurs prémisses objectives, il est très proche de Nietzsche, pour qui « on doit encore considérer la majeure partie de la pensée consciente comme une activité instinctive (*Instinkt-Thätigkeiten*), même dans le cas de la pensée philosophique [...] la plupart de la pensée consciente d'un philosophe est secrètement guidée par ses instincts (*Instinkte*) et contrainte à emprunter des chemins déterminés »³²⁰, d'où l'idée que « la décision quant à la répercussion de la connaissance est donnée par le tempérament (*Temperament*) d'un homme »³²¹.

Selon James, l'opposition binaire sensible-intelligible, ou sa terminologie empirisme-rationalisme, recoupe deux types de tempérament dont il esquisse les traits fondamentaux dans un tableau divisé en deux catégories qu'il appelle *The Tender-Minded* et *The Tough-Minded* :

<p>L'esprit délicat (<i>The Tender-Minded</i>) Rationaliste (qui s'appuie sur des principes) (<i>Rationalistic (going by 'principles')</i>), Intellectualiste (<i>Intellectualistic</i>), Idéaliste (<i>Idealistic</i>), Optimiste (<i>Optimistic</i>), Religieux (<i>Religious</i>), Partisan du libre-arbitre (<i>Free-willist</i>), Moniste (<i>Monistic</i>), Dogmatique (<i>Dogmatical</i>).</p>	<p>L'esprit endurci (<i>The Tough-Minded</i>) Empiriste (qui s'appuie sur des "faits") (<i>Empiricist (going by 'facts')</i>), Sensationnaliste (<i>Sensationalistic</i>), Matérialiste (<i>Materialistic</i>), Pessimiste (<i>Pessimistic</i>), Irréligieux (<i>Irreligious</i>), Fataliste (<i>Fatalistic</i>), Pluraliste (<i>Pluralistic</i>), Sceptique (<i>Skeptical</i>).³²²</p>
---	--

Les oppositions binaires de la métaphysique sont en rapport étroit avec la question du langage, ce sur quoi Derrida insiste souvent dans ses textes. À partir d'une conception saussurienne du langage comme système de différences, Derrida a bien repéré que le système métaphysique d'oppositions binaires structure tout notre langage, ce en fonction du système de relations nécessaires que les termes de chaque opposition entretiennent les uns avec les autres :

« On pourrait ainsi reprendre tous les couples d'opposition sur lesquels est construite la philosophie et dont vit notre discours pour y voir non pas s'effacer l'opposition mais s'annoncer une nécessité telle que l'un des termes y apparaisse comme la différence de l'autre, comme l'autre différé dans l'économie du même (l'intelligible comme différant du sensible, comme

³¹⁸ *Ibid.*, p. 11. Trad., p. 86 (légèrement modifiée).

³¹⁹ *Ibid.* Trad., p. 86.

³²⁰ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, §3, p. 11. Trad., p. 23 (modifiée).

³²¹ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, I, §34, p. 50. Trad., p. 49 (modifiée).

³²² W. James, *Pragmatism*, p. 13. Trad., p. 90.

sensible différé ; le concept comme intuition différée – différante ; la culture comme nature différée – différante. »³²³

Dans *Dialogues* (1977), Deleuze reconnaît, tout comme Derrida, que les dualismes et les dichotomies traversent tout notre langage, instaurant par là une série d'oppositions binaires qui commandent notre manière de penser et d'agir : « le langage est profondément travaillé par les dualismes, les dichotomies, les divisions par 2, les calculs binaires : masculin-féminin, singulier-pluriel, syntagme nominal-syntagme verbal [...] Il faut parler comme tout le monde, il faut passer par les dualismes [...] Le langage est premier, il a inventé le dualisme. Mais le culte du langage, l'érection du langage, la linguistique elle-même est pire que la vieille ontologie, dont elle a pris le relais. Nous devons passer par les dualismes parce qu'ils sont dans le langage, pas question de s'en passer. »³²⁴ De même que Deleuze et Derrida, Lacan pensait lui aussi que tout notre langage est structuré par les oppositions binaires : « Les mots sont justement faits pour distinguer les choses. Là où il existe des mots, *ils sont forcément faits par couples d'oppositions.* »³²⁵

En somme, pour ce qui est de la question du système métaphysique d'oppositions binaires, Derrida dit à bon droit que « [n]otre discours appartient *irréductiblement* au système des oppositions métaphysiques »³²⁶, ce qui nous rappelle l'enseignement de Nietzsche selon lequel « la croyance fondamentale (*Grundglaube*) des métaphysiciens c'est *la croyance dans les oppositions (Gegensätze) des valeurs* »³²⁷.

§9 – Le concept métaphysique de vérité comme adéquation (ὁμοίωσις, *adaequatio*, *Übereinstimmung*)

Le premier concept fondamental de la métaphysique est le concept d'être comme double présence. Comme nous venons de le voir, de ce concept dérive le système métaphysique d'oppositions binaires, système qui configure l'horizon aux limites desquelles toute l'histoire de la philosophie s'est toujours mue. Outre le concept d'être, un concept bien déterminé de vérité traverse, aux yeux de Heidegger, toute l'histoire de la métaphysique à titre d'évidence non problématique. Voyons en quoi consiste un tel concept.

³²³ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 18.

³²⁴ G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 42-43.

³²⁵ J. Lacan, *Le Séminaire III*, leçon du 25 janvier 1956, p. 124. (Nous soulignons).

³²⁶ J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, p. 34. (Nous soulignons).

³²⁷ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, §2, p. 10. Trad., p. 22 (légèrement modifiée).

a) Le concept métaphysique de vérité

Les textes les plus importants de Heidegger sur la question de la vérité sont les suivants : 1) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21, 1925/26). 2) Le §44 de *Sein und Zeit*. 3) *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 9, 1930). 4) *Platons Lehre von der Wahrheit* (GA 9, 1931/32, 1940). 5) *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (GA 34, 1931/32). 6) *Sein und Wahrheit* (GA 36-37, 1933/34). Au §44 de *Sein und Zeit*, Heidegger présente les trois thèses constitutives du concept métaphysique de vérité de la manière suivante :

« Trois thèses caractérisent la conception traditionnelle de l'essence de la vérité et l'opinion qu'on se fait de sa définition première : 1) Le "lieu" (*Ort*) de la vérité est l'énoncé (*Aussage*) (le jugement) [*Urteil*]. 2) L'essence de la vérité réside dans l'"adéquation" (*Übereinstimmung*) du jugement avec son objet. 3) *Aristote*, le père de la logique, a assigné le jugement en tant que son lieu originaire, et il a aussi mis en circulation la définition de la vérité comme "adéquation" (*Übereinstimmung*). »³²⁸

D'après la première thèse, toute vérité est vérité d'un énoncé (*Aussage*), d'un jugement (*Urteil*) ou encore d'une proposition (*Satz*), ces trois termes étant employés par Heidegger comme synonymes pour traduire ce qu'Aristote appelle λόγος ἀποφαντικός. Dans *De Interpretatione*, le philosophe grec explique que « ce n'est pas toute proposition (λόγος) qui est *apophantique* (ἀποφαντικός), mais celle dans laquelle on peut dire qu'il y a vérité (ἀληθεύειν) ou fausseté (ψεύδεσθαι) »³²⁹. Selon cette définition, toute vérité est donc vérité d'un jugement, d'un énoncé ou d'une proposition qui peut être vraie ou fausse, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de vérité en dehors d'un λόγος ἀποφαντικός³³⁰.

D'après la seconde thèse, une proposition est vraie si elle est conforme à la réalité, s'il existe une adéquation entre nos propositions et les objets du monde auxquels elles se réfèrent. Si l'on dit, par exemple, « cet ordinateur est blanc », cette proposition est vraie dans la mesure

³²⁸ GA 2, §44, p. 284. Trad., p. 174 (modifiée). En 1925-1926, Heidegger présentait déjà ces trois thèses comme étant inhérentes au concept métaphysique de vérité : « nous avons donc trois thèses : 1. Le lieu de la vérité est la proposition. 2. La vérité est l'adéquation de la pensée avec l'étant. 3. Aristote est l'auteur de ces deux énoncés » (GA 21, §11, p. 128 : « haben wir dann die drei Thesen: 1. Der Ort der Wahrheit ist der Satz. 2. Wahrheit ist Übereinstimmung des Denkens mit dem Seienden. 3. Diese beiden Aussagen haben Aristoteles zum Urheber. »).

³²⁹ Aristote, *De Interpretatione*, in *Aristoteles graece I*, éd. I. Bekker, Berlin, Reimer, 1831, 17 a 2-4. Trad. C. Dalimier, Paris, Flammarion, 2007, p. 268.

³³⁰ Déjà dans *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913, GA 1), Heidegger soulignait le caractère normatif de la théorie aristotélicienne du λόγος ἀποφαντικός, ce qui s'y atteste dans deux passages au moins. Le premier où il dit que jusqu'à présent « on n'échappe pas à la définition aristotélicienne selon laquelle le jugement (*Urteil*) est un énoncé (*Aussage*) qui peut être vrai ou faux » (GA 1, p. 67) ; le second où il dit que « le sens (Sinn), le jugement qui le constitue en propre, réside aussi à présent dans la disjonction – être vrai ou faux –, un moment que depuis Aristote est considéré comme ce qui caractérise le jugement (*Urteil*) » (GA 1, p. 175).

où l'ordinateur en question est vraiment blanc, alors qu'elle est fausse s'il n'est pas blanc. Le discours du sens commun, de la science, et de la philosophie se meut, de manière hégémonique et normative, à l'intérieur d'une telle compréhension de la vérité comme adéquation. Le terme que les philosophes allemands utilisent pour désigner l'adéquation entre la proposition et l'état de choses du monde est *Übereinstimmung*, traduction allemande du terme grec ὁμοίωσις et dont la traduction latine est *adaequatio*³³¹. Heidegger emploie, quant à lui, ces trois termes comme synonymes pour désigner le concept de vérité comme adéquation : « Mais cette adéquation (*Übereinstimmung*) est depuis longtemps ce qui caractérise la vérité, elle est déterminée comme ὁμοίωσις, *adaequatio*. »³³²

D'après la troisième thèse, Aristote aurait été le responsable de l'établissement des deux premières thèses du concept de vérité comme adéquation.

*

³³¹ Heidegger utilise le plus souvent le terme *Übereinstimmung* pour désigner le concept métaphysique de vérité comme adéquation. Néanmoins, dans divers passages de son œuvre, il se sert aussi du terme *Richtigkeit*, celui-ci étant une traduction non pas de ὁμοίωσις mais d'ὀρθότης, terme dont la traduction latine est *rectitudo*. Dans *Parmenides* (1942/43, GA 54), Heidegger équivaut le terme d'ὁμοίωσις à celui d'ὀρθότης : « Ὅμοίωσις est ὀρθότης. » (GA 54, §5, p. 120). Dans le contexte de la philosophie de Heidegger, *Richtigkeit* est un synonyme de *Übereinstimmung*, ces deux termes étant employés pour désigner le concept de vérité comme adéquation : « Cette détermination de la vérité n'est pas non plus révolutionnaire, elle présuppose en effet le vieux concept de vérité depuis deux mille ans : vérité comme *Richtigkeit*, conformation (*Angleichung*), *adequatio*, ὁμοίωσις. » (GA 88, p. 168). Encore dans le même texte, Heidegger dit : « Vérité comme *adaequatio* est *Richtigkeit*. » (p. 193). Et dans *Nietzsche I*, Heidegger de dire : « *Richtigkeit* est alors comprise comme traduction de *adaequatio* et de ὁμοίωσις. » (GA 6.1, p. 461. Trad., p. 399 [modifiée]). Pour ce qui est de l'usage du terme *Richtigkeit* pour désigner la vérité comme adéquation, il nous semble que Heidegger en exploite certains sens sous-jacents qui se conforment fort bien au concept de vérité comme adéquation. Dans l'usage ordinaire de la langue allemande, quand on dit « *das ist richtig* » par exemple, cela renvoie au français « *c'est vrai* », donc *richtig* renvoie à l'idée de vrai, de vérité. En outre, le terme *richtig* signifie aussi *juste*, *correct*, notamment dans le contexte pédagogique où il s'agit d'une réponse correcte et juste, de la bonne réponse à une question. Or la vérité comme adéquation comporte l'idée de quelque chose de correct et juste, au sens où l'on décrit et représente correctement, justement l'état de choses du monde à travers les propositions. Le verbe allemand *sich richten nach etwas* signifie, entre autres, *se conformer à quelque chose*. Or, la vérité comme adéquation consiste justement dans la conformation des propositions à l'état de choses du monde. Voilà, à notre sens, pourquoi Heidegger se sert du terme *Richtigkeit* pour désigner la vérité comme adéquation. Dans *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 36/37), Heidegger articule le concept de vérité aux notions de *Übereinstimmung/übereinstimmen* et de *Richtigkeit/sich richten nach* : « La proposition est justement vraie parce qu'elle dit *ce qui est* [...] En d'autres termes : la proposition concorde (*stimmt überein*) avec la manière dont la chose se comporte (*sich verhält*), avec l'état de choses du monde (*Sachverhalt*). Et cet *Übereinstimmen* est justement son être vrai (*Wahrsein*), le vrai (*das Wahre*) dans la proposition. La proposition concorde (*stimmt überein*) avec la réalité dans la mesure où elle s'y conforme (*sich richtet nach ihr*) dans son dire. *L'être vrai des propositions consiste dans sa Richtigkeit* [...] Vérité signifie *Richtigkeit*. » (GA 36/37, §4, p. 98). (Notre traduction). Étant donc donné que Heidegger se sert tantôt du terme *Übereinstimmung*, tantôt du terme *Richtigkeit*, pour se référer à l'ὁμοίωσις grec et à l'*adaequatio* latine, nous traduirons ces deux termes exclusivement par *adéquation*, ce afin d'éviter toute sorte de confusion terminologique qui pourrait se produire, si l'on pensait qu'il s'agit là de deux conceptions distinctes de la vérité. Il n'en est rien car, comme le dit Heidegger, « *Richtigkeit = Übereinstimmung*. » (GA 36/37, §8, p. 121).

³³² GA 26, §9, p. 154. « Diese Übereinstimmung aber ist von alters her der Charakter der Wahrheit, sie wird als ὁμοίωσις, *adaequatio* bestimmt. »

Le concept de vérité comme adéquation possède différentes formulations au cours de l'histoire de la métaphysique. Dans le *Cratyle* (385 b 2-8) par exemple, Platon le formule de la manière suivante : « Socrate : Y-a-t-il une chose que tu appelles dire vrai et dire faux ? Hermogène : Oui. Socrate : Il y aurait donc un discours vrai et un faux (λόγος ἀληθής, ὁ δὲ ψευδής) ? Hermogène : Parfaitement. Socrate : *Celui qui dit des étants (τὰ ὄντα) qu'ils sont comme ils sont est vrai, et celui qui les dit comme ils ne sont pas est faux* ? Hermogène : Oui. »³³³ Aristote reprend cette formulation platonicienne d'une façon plus élaborée et complète dans *La Métaphysique* (IV, 7, 1011 b 26-28) : « dire de l'étant (τὸ ὄν) qu'il n'est pas, ou du non-étant (τὸ μὴ ὄν) qu'il est, c'est le faux (ψεῦδος) ; dire de l'étant (τὸ ὄν) qu'il est, et du non-étant (τὸ μὴ ὄν) qu'il n'est pas, c'est le vrai (ἀληθές) ; de sorte que celui qui dit d'un étant qu'il est ou qu'il n'est pas, dira ce qui est vrai ou ce qui est faux. »³³⁴ Thomas d'Aquin formule, quant à lui, le concept de vérité en termes d'adéquation (*adaequatio*) entre la chose (*rei*) et l'intelligence (*intellectûs*) : « la vérité est l'adéquation entre la chose et l'intelligence (*veritas est adaequatio rei et intellectûs*). »³³⁵ Dans la philosophie moderne, Kant définit le concept de vérité comme une adéquation (*Übereinstimmung*) entre la connaissance (*Erkenntnis*) et son objet (*Gegenstand*) : « *Qu'est-ce que la vérité ? [...] la vérité consiste dans l'adéquation (Übereinstimmung) d'une connaissance (Erkenntnis) avec son objet (Gegenstand).* »³³⁶ Dans la petite *Science de la logique* de l'*Encyclopédie*, Hegel reconnaît, bien qu'il le problématise, que le concept classique de vérité consiste dans l'adéquation (*Übereinstimmung*) de l'objet (*Gegenstand*) avec nos représentations (*Vorstellungen*) : « Normalement nous appelons vérité l'adéquation (*Übereinstimmung*) d'un objet (*Gegenstande*) avec notre représentation

³³³ Platon, *Cratylus*, in *Platonis opera I*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 385 b 2-9. Trad. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 51 (légèrement modifiée). Dans *Le Sophiste*, Platon définit la fausseté de la manière suivante : « L'étranger : Le discours (λόγος), à ce compte, sera, lui aussi, j'imagine, réputé faux (ψευδής) pour la même raison, à savoir pour dire, des étants (τὰ ὄντα), qu'ils ne sont pas (μὴ εἶναι), ou, des non-étants (τὰ μὴ ὄντα), qu'ils sont (εἶναι) ? Théétète : Pour quelle autre raison pourrait-il être faux ? L'étranger : Je n'en vois guère d'autre. » (*Sophista*, in *Platonis opera I*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 240 e 10 - 241 a 1. Trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 343 [légèrement modifiée]). De cette définition on peut déduire qu'un discours est vrai dans la mesure où il affirme que ce qui est est et que ce qui n'est pas n'est pas. Aussi Platon dit-il dans *Euthydème* : « dire ce qui est et les choses qui sont, c'est dire la vérité. » (*Euthydemus*, in *Platonis opera III*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 284 a 5-6. Trad. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 162).

³³⁴ Aristote, *Metaphysica*, IV, 7, 1011 b 26-28. Trad., p. 235. J. Tricot traduit le terme grec de τὸ ὄν par *être*, tandis que Heidegger le traduit par *Seiendes (étant)*, ce qui nous a amenés à modifier la traduction de Tricot. Dans *La Métaphysique*, Aristote formule le concept de vérité comme adéquation de différentes manières, la formulation citée étant, à notre avis, la plus claire et complète. Pour les autres formulations, voir VI, 4, 1027 b 20-23 ; IX, 10, 1051 b 2-5.

³³⁵ T. d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1999, I, Q. 16, a. 1, p. 275. Edition latine : *Summa theologica*, Paris, Bloud et Barral, 1880, p. 143.

³³⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 58, B 82-83, p. 136. Trad., p. 123-124 (légèrement modifiée).

(*Vorstellung*). »³³⁷ De même que Hegel, Bergson reconnaît, dans *La Pensée et le Mouvant*, que le concept hégémonique et normatif de vérité en Occident est celui de l'adéquation, c'est-à-dire la concordance de nos jugements avec la réalité : « Qu'est-ce qu'un jugement vrai ? Nous appelons vraie l'affirmation qui concorde avec la réalité. Mais en quoi peut consister cette concordance ? Nous aimons à y voir quelque chose comme la ressemblance du portrait au modèle : l'affirmation vraie serait celle qui *copierait* la réalité [...] Cette conception de la vérité est naturelle à notre esprit et naturelle aussi à la philosophie. »³³⁸ Wittgenstein, l'un des philosophes les plus influents du XX^e siècle, adopte lui aussi, ne serait-ce que dans le *Tractatus* (1921), le concept métaphysique de vérité comme adéquation (*Übereinstimmung*) en le formulant en termes d'adéquation entre la proposition en tant que sens (*Sinn*) et la réalité (*Wirklichkeit*) : « La vérité ou la fausseté consistent dans l'adéquation (*Übereinstimmung*) ou l'inadéquation de son sens avec la réalité (*Wirklichkeit*). »³³⁹

³³⁷ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §24, p. 86. (Nous soulignons). Quoique Hegel n'abandonne pas tout à fait le concept de vérité comme adéquation, il est, à notre connaissance, le premier philosophe à en opérer une innovation fondamentale, pour autant qu'il ne s'agit plus pour lui d'une adéquation entre deux éléments distincts (proposition et état de choses), mais d'un contenu avec soi-même. Tel serait le concept philosophique de vérité pour Hegel : « Au sens philosophique, la vérité signifie [...] l'adéquation (*Übereinstimmung*) d'un contenu (*Inhalts*) avec soi-même (*mit sich selbst*). Il s'agit alors d'une tout autre signification de la vérité par rapport à celle mentionnée auparavant [adéquation entre l'objet et nos représentations]. » (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §24, p. 86). Sur la différence entre les deux concepts d'adéquation (*Übereinstimmung*), voir l'*Enzyklopädie* (cf. p. 86, 268, 323). En outre, Hegel pense que le lieu de la vérité n'est pas la proposition : « Le *dogmatisme* de la pensée dans le domaine du savoir et dans l'étude de la philosophie n'est pas autre chose que l'opinion selon laquelle le vrai (*das Wahre*) consiste en un proposition (*in einem Satze*) qui est un résultat fixe ou encore en une proposition qui est immédiatement sue. » (*Phänomenologie des Geistes*, p. 41. Trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939, p. 35 [légèrement modifiée]). Dans l'*Enzyklopädie*, Hegel reprend cette thèse : « De toute façon, la forme de la proposition, ou, de manière plus déterminée, du jugement (*Urteils*), est inappropriée (*ungeschickt*) pour exprimer le concret – et le vrai est concret – et le spéculatif ; le jugement (*Urteil*) est, par sa forme, unilatéral et, dans cette mesure, faux. » (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §31, p. 98. Trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2012, p. 119). Au sujet de la question de la vérité chez Hegel, G. Lebrun remarque à juste titre qu'« avec Hegel, la philosophie cesse de viser une “vérité-de-jugement” [...] “Représentation”, “copie conforme” : Hegel entend justement délivrer de ces termes le pathos de la vérité. » (*La Patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, p. 14).

³³⁸ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 244, 246. Bien que Bergson reconnaisse que le concept de vérité comme adéquation est dominant et naturel dans la pensée occidentale, il montre que W. James le problématise à partir d'une conception performative du langage. Si le concept de vérité comme adéquation présuppose un concept de pensée comme énonciation de jugements ou de propositions qui décrivent, représentent la réalité à travers le langage, d'après le concept performatif de langage, la vérité d'un jugement ou d'une proposition réside moins dans la description ou représentation correcte de la réalité que dans la production, création ou encore déclenchement d'une certaine façon d'agir. À cet égard, James dit ceci dans le *Pragmatism* : « La méthode pragmatique vise à interpréter chaque notion en traçant ses respectives conséquences pratiques (*its respective practical consequences*) [...] Après avoir montré que nos croyances sont en effet des règles pour l'action, M. Pierce disait que pour faire apparaître la signification (*meaning*) d'une pensée, nous n'avons qu'à déterminer quelle conduite elle est apte à produire : une telle conduite est pour nous sa seule signification (*significance*). » (*Pragmatism*, p. 28-29. Trad., p. 113 [modifiée]). En ce sens, Bergson explique que « le vrai, selon W. James, ne copie pas quelque chose qui a été ou qui est : il annonce ce qui sera, ou plutôt il prépare notre action sur ce qui va être. » (*La Pensée et le Mouvant*, p. 246-247).

³³⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, édition bilingue allemand-anglais, London, Routledge et Kegan Paul, 1960, prop. 2.222, p. 42. Trad. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1993, p. 40 (modifiée). (Nous soulignons).

Les principales formulations du concept de vérité comme adéquation sont donc les suivantes : adéquation entre être et penser, adéquation entre la chose (*rei*) et l'intelligence (*intellectûs*), adéquation entre l'objet (*Gegenstand*) et notre connaissance (*Erkenntnis*), adéquation entre l'objet (*Gegenstand*) et nos représentations (*Vorstellungen*), adéquation entre l'état de choses (*Sachverhalt*) du monde et nos jugements (*Urteile*), adéquation entre la réalité et nos énoncés, bref entre les mots et les choses. Malgré ces différentes formulations, la thèse selon laquelle le lieu de la vérité est la proposition, ainsi que la thèse d'après laquelle la vérité consiste en une adéquation, demeurent toutes deux hégémoniques et normatives tout au long de l'histoire de la métaphysique. Dans *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931/32, 1940, GA 9), Heidegger est très clair à ce sujet :

« [...] depuis longtemps, pour la pensée occidentale, “vérité” signifie l'adéquation de la pensée représentative avec la chose (*Sache*) : *adaequatio intellectus et rei* [...] L'énoncé issu du jugement de l'entendement est le lieu de la vérité, de la fausseté et de leur différence. L'énoncé est dit vrai pour autant qu'il se conforme à l'état de choses (*Sachverhalt*), donc il est *ὁμοίωσις* [...] la caractérisation de l'essence de la vérité comme l'adéquation (*Richtigkeit*) de la représentation de l'énoncé devient *hégémonique et normative (maßgebend) pour toute la pensée occidentale.* »³⁴⁰

Quand Heidegger dit « depuis longtemps, pour la pensée occidentale » (*für das abendländische Denken seit langer Zeit*), et « hégémonique et normative pour toute la pensée occidentale » (*maßgebend für das gesamte abendländische Denken*), il veut dire par là que le concept de vérité comme adéquation n'a jamais été remis en question au fil de l'histoire de la métaphysique. En terminologie heideggérienne, la vérité comme adéquation possède depuis fort longtemps le statut de *Selbstverständlichkeit* : « C'est parce que cette conception de la vérité résulte manifestement et entièrement de la pensée “naturelle” en lui correspondant, qu'elle s'est aussi conservée au fil des siècles et s'est consolidée pendant longtemps comme une *évidence (Selbstverständlichkeit).* »³⁴¹

On pourrait nous objecter cependant que chez Heidegger, le concept de vérité comme adéquation ne traverse pas toute l'histoire de la métaphysique, puisqu'il affirme, dans certains passages de son œuvre, que la vérité comme adéquation se transforme chez Descartes en vérité comme *Gewißheit des Vorstellens* (certitude de la représentation) : « la vérité s'est transformée en certitude de la représentation (*Gewißheit des Vorstellens*). Dans la métaphysique de

³⁴⁰ GA 9, p. 218, 232. Trad., p. 443, 462 (modifiée).

³⁴¹ GA 45, §6, p. 16. (Notre traduction). « Weil diese Auffassung der Wahrheit offenbar ganz dem »natürlichen« Denken entspringt und entspricht, hat sie sich auch durch die Jahrhunderte hindurch erhalten und längst zu einer Selbstverständlichkeit verfestigt. »

Descartes, l'étant est déterminé pour la première fois comme objectité (*Gegenständlichkeit*) de la représentation et la vérité comme certitude de la représentation. »³⁴² Néanmoins, au lieu d'abolir le concept de vérité comme adéquation, le concept de vérité comme certitude de la représentation le présuppose : « La certitude d'une connaissance consiste en ceci, que je suis assuré de la vérité d'un énoncé. *La certitude présuppose donc toujours la vérité.* »³⁴³ Dans *Überwindung der Metaphysik* (1936-1946, GA 7), Heidegger reprend cette thèse et affirme : « ce devenir [la transformation de l'*idea* en *perceptio*] sous-tend la transformation de la vérité comme adéquation (*Wahrheit als Übereinstimmung*) en vérité comme certitude (*Wahrheit als Gewißheit*), transformation où l'*adaequatio* demeure conservée (*die adaequatio erhalten bleibt*). »³⁴⁴ Si d'une part Heidegger parle donc, dans quelques passages de son œuvre, d'une transformation de l'essence de la vérité, d'autre part il affirme que le concept de vérité comme certitude de la représentation présuppose et conserve le concept de vérité comme adéquation, comme si la certitude n'était qu'un critère nouveau de validité et de légitimité de la vérité comme adéquation. En somme, pour Heidegger « les concepts critiques de la vérité, qui, depuis Descartes, partent de la vérité comme certitude (*Gewißheit*), ne sont que des variantes (*Abwandlungen*) de la détermination de la vérité comme adéquation (*Richtigkeit*). »³⁴⁵

Aux yeux de Heidegger, le concept de vérité comme adéquation est devenu hégémonique et normatif non seulement à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, mais aussi dans le cadre du sens commun et des sciences : « Partout on envisage la conception de la vérité comme adéquation de la représentation comme évidente (*selbstverständlich*), aussi bien dans la philosophie que dans l'opinion extérieure à la philosophie. »³⁴⁶ En d'autres termes, le concept de vérité comme adéquation est devenu le concept dominant de vérité pour toute l'histoire de l'Occident : « la détermination de l'essence de la vérité, qui depuis Platon et Aristote domine et pénètre non seulement toute la pensée occidentale, mais d'une manière générale l'histoire de l'homme occidental, jusque dans son activité quotidienne (*das alltägliche Tun*), ses opinions et ses représentations ordinaires, cette détermination s'énonce brièvement ainsi : la vérité est l'adéquation (*Richtigkeit*) de la représentation. »³⁴⁷ En ce sens, la psychanalyse freudienne par

³⁴² GA 5, p. 87. Trad., p. 114 (légèrement modifiée)

³⁴³ GA 26, §8, p. 148. (Nous soulignons). « Gewißheit einer Erkenntnis besteht darin, daß ich der Wahrheit einer Aussage versichert bin. Gewißheit setzt demnach immer Wahrheit voraus! »

³⁴⁴ GA 7, p. 83. Trad., p. 98 (modifiée). (Nous soulignons). Dans *Zu Ernst Jünger*, Heidegger réaffirme que la vérité comme certitude conserve la vérité comme adéquation : « Le *verum* comme *certum*, et là réside la vérité comme adéquation (*Wahrheit als Richtigkeit*). » (GA 90, p. 67).

³⁴⁵ GA 5, p. 38. Trad., p. 56 (légèrement modifiée).

³⁴⁶ GA 45, §7, p. 18. « Man hält überall die Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens für selbstverständlich, sowohl in der Philosophie als auch im außerphilosophischen Meinen. »

³⁴⁷ GA 6.1, p. 460. Trad., p. 398 (légèrement modifiée).

exemple, l'une des expériences intellectuelles les plus importantes du XX^e siècle, a renouvelé de façon radicale la manière dont on entend certaines catégories décisives de la pensée contemporaine telles que sujet, rêve, désir et sexualité. Toutefois, elle reste fort traditionnelle en ce qui concerne la catégorie de vérité, puisqu'elle adopte le concept de vérité comme adéquation comme quelque chose d'évident et non problématique : « Cette adéquation (*Übereinstimmung*) avec le monde extérieur réel, nous l'appelons *vérité* (*Wahrheit*). Elle reste *le but du travail scientifique* »³⁴⁸, écrit Freud. Le concept de vérité comme adéquation est donc hégémonique et normatif en Occident, c'est-à-dire non seulement à l'intérieur de l'histoire de la philosophie, mais aussi dans le domaine de la science et du sens commun, d'où la thèse heideggerienne de l'histoire de la métaphysique comme l'histoire de l'Occident.

Le concept métaphysique de vérité implique, enfin, une dernière question : le problème classique autour de la vérité absolue, de la vérité relative et de la non-existence de la vérité. Il s'agit en effet des positions universaliste, relativiste et sceptique vis-à-vis de la question de la vérité. Pour Heidegger, ces trois positions présupposent de manière souterraine le concept métaphysique de vérité comme adéquation, la position universaliste soutenant la thèse selon laquelle il y a des propositions vraies dont la validité est universelle et intemporelle, la position relativiste défendant la thèse qu'il n'y a que des propositions vraies dont la validité est historique et temporelle, et la position sceptique affirmant, enfin, qu'il n'y a pas de propositions vraies du tout. Ce que ces trois thèses possèdent en commun, ce que toutes les trois présupposent malgré la différence de leur contenu, c'est le concept métaphysique de vérité comme adéquation. En ce sens, Heidegger dit la chose suivante au sujet de la vérité absolue et de la vérité relative : « même là où l'on croit comprendre quelque chose à l'essence historique de la vérité, n'en ressort qu'un "historicisme" (*Historismus*) superficiel : on pense que la vérité ne vaut pas pour toute éternité, mais seulement pour "un certain temps". Or cette opinion n'est qu'une limitation "quantitative" de la validité universelle ; pour devenir ce qu'elle est, elle a besoin, comme présupposé, que la vérité soit adéquation (*Richtigkeit*) et validité. »³⁴⁹ S'agissant du scepticisme, Heidegger explique que « l'argumentation du scepticisme (*Skeptizismus*) et sa réfutation se meuvent autour de la validité (*Gültigkeit*) et de la non-validité (*Nichtgültigkeit*) des propositions (*Sätzen*), c'est-à-dire qu'elle discute de la possibilité de l'être de la vérité au

³⁴⁸ S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in GW 15, Francfort, S. Fischer, 1990, p. 184. Trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy et R.-M. Zeitlin, in *Œuvres complètes* 19, Paris, PUF, 1995, p. 255 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

³⁴⁹ GA 65, §217, p. 343. Trad., p. 392 (légèrement modifiée).

sens de la vérité comme validité des propositions (*Geltung von Sätzen*) »³⁵⁰. Aux yeux de Heidegger, ces trois positions présupposent donc acritiquement le concept de vérité comme adéquation, donc elles le prennent pour une évidence naturelle et non problématique.

En outre, Heidegger montre que les positions relativiste et sceptique se contredisent elles-mêmes, car les relativistes présupposent tout au moins une vérité absolue, celle qui s'exprime par la proposition « toute vérité est relative à un point du temps et de l'espace », alors que les sceptiques présupposent tout au moins une vérité, celle de la proposition « il n'y a pas de vérité ». En ce qui concerne le scepticisme, Heidegger affirme que la question de la vérité « est même déjà décidée au sens affirmatif là où il est nié qu'il y ait vérité ; car cette négation se revendique comme énoncé vrai (*als wahre Aussage*) sur le non-être de la vérité. La négation de l'existence de la vérité affirme son propre être-vrai (*Wahrsein*) et par là son existence. La position d'une telle négation, qu'on a l'habitude de qualifier de scepticisme, se contredit elle-même, elle est donc impossible. »³⁵¹ Et quant à la position relativiste, Heidegger dit ceci : « mais avec le scepticisme le relativisme est lui aussi réfuté, c'est-à-dire l'affirmation qu'il n'y aurait tout simplement aucune vérité valable. Car même cette affirmation, qu'il n'y aurait que des vérités relatives, se contredit elle-même si elle se prend au sérieux. Si elle dit cependant qu'il n'y a purement et simplement que des vérités relatives, alors il y a tout au moins *une* vérité absolue. Par là la thèse elle-même est ébranlée, la position impossible. »³⁵²

Tous les débats autour de la validité absolue et universelle, de la validité relative et historique et de la non-validité pure et simple de la vérité, présupposent donc toujours déjà le concept métaphysique de vérité comme adéquation, l'assumant acritiquement comme quelque chose d'évident et non problématique.

*

Les deux premières thèses sur la vérité nous montrent que pour Heidegger, le concept métaphysique de vérité, qui est devenu hégémonique et normatif pour toute la pensée

³⁵⁰ GA 21, §4, p. 22. « Die Argumentation im Skeptizismus und seiner Widerlegung bewegt sich um die Gültigkeit und Nichtgültigkeit von Sätzen, d. h. sie diskutiert die Möglichkeit des Seins der Wahrheit im Sinne von Wahrheit als Geltung von Sätzen. »

³⁵¹ *Ibid.*, §4, p. 20. « [...] ist auch sogar da schon im behandelnden Sinn entschieden, wo geleugnet wird, daß es Wahrheit gebe; denn diese Leugnung beansprucht sich als wahre Aussage über das Nichtsein von Wahrheit. Die Leugnung des Bestandes von Wahrheit behauptet ihr eigenes Wahrsein und damit den Bestand. Die Position solcher Leugnung, die man als Skeptizismus zu bezeichnen pflegt, widerspricht sich selbst, ist also unmöglich. »

³⁵² *Ibid.*, §4, p. 21. « Mit dem Skeptizismus ist aber auch jeder Relativismus widerlegt, d. h. die Behauptung, es gäbe keine schlechthin gültige Wahrheit. Denn auch diese Behauptung, es gäbe nur relative Wahrheit, widerspricht sich selbst, wenn sie sich ernst nimmt. Sagt sie doch, es ist schlechthin, daß es nur relative Wahrheit gibt. Also gibt es zum mindesten *eine* absolute Wahrheit. Die These selbst ist damit erschüttert, die Position unmöglich. »

occidentale en se constituant comme l'un des fondements de sa rationalité, se définit comme une adéquation entre nos propositions ou représentations et l'état de choses du monde. La troisième thèse, qui attribue à Aristote la formulation du concept de vérité ainsi définie, fait cependant l'objet de quelque hésitation de la part de Heidegger. Il est ainsi possible de voir une évolution dans sa pensée, dont on pourrait distinguer trois grands moments. Dans un premier temps, Heidegger laisse entendre, dans *Sein und Zeit*, qu'il ne s'agit pas vraiment d'Aristote mais de l'interprétation latine d'Aristote. Dans un deuxième temps, il attribue à Platon et non à Aristote, l'origine généalogique du concept de vérité comme adéquation. Dans *Platons Lehre von der Wahrheit*, par exemple, Heidegger pose que c'est chez Platon, plus précisément dans l'allégorie de la caverne, que le concept de vérité comme ἀλήθεια fera place, pour la première fois dans la pensée grecque, au concept de vérité comme ὁμοίωσις : « La pensée de Platon suit la transformation de l'essence de la vérité : cette transformation devient l'histoire de la métaphysique. »³⁵³ Heidegger révisera finalement et dans un troisième temps sa thèse de la transformation de la vérité comme ἀλήθεια en ὁμοίωσις. Dans *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964, GA 14), il affirme que cette thèse est intenable, puisqu'à ce moment de sa trajectoire il reconnaîtra que depuis Homère, les Grecs ont toujours compris la vérité au sens de l'adéquation (ὁμοίωσις), comme si la vérité comme dévoilement (ἀλήθεια) n'était que le résultat de sa lecture du non-dit de la question de la vérité dans la pensée grecque : « Le concept naturel de vérité ne signifie pas dévoilement (*Unverborgenheit*), pas même dans la philosophie des Grecs. On fait souvent remarquer à bon droit que, déjà chez Homère, le mot ἀληθές est toujours utilisé uniquement pour les *verba dicendi*, pour l'énoncé et, par conséquent, au sens de l'adéquation (*Richtigkeit*) [...] et non pas au sens du dévoilement (*Unverborgenheit*). Or cette remarque signifie de prime abord seulement que ni les poètes, ni l'usage ordinaire de la langue, ni même la philosophie, ne se sont vus placés devant la tâche de se demander dans quelle mesure la vérité, c'est-à-dire l'adéquation de l'énoncé, ne demeure conservée que dans l'élément de la clairière³⁵⁴ de la présence (*Lichtung von Anwesenheit*). Dans l'horizon de cette question, il nous faut reconnaître que l'Ἀλήθεια, le dévoilement au sens de la clairière de la présence, a été éprouvée, dès le départ, exclusivement comme ὀρθότης, comme adéquation de la représentation et de l'énoncé. Alors l'affirmation d'une transformation de l'essence de la vérité (*Wesenswandel der Wahrheit*), c'est-à-dire du dévoilement en adéquation, n'est pas

³⁵³ GA 9, p. 237. Trad., p. 467 (légèrement modifiée).

³⁵⁴ Nous rendons *Lichtung* par *clairière* au lieu d'*éclaircie*. Nous ne faisons, en effet, que suivre une remarque de Heidegger lui-même à ce sujet : « Le mot allemand *Lichtung* est linguistiquement et historiquement une traduction du français *clairière*. » (GA 14, p. 80. Trad., p. 294 [légèrement modifiée]).

tenable (*nicht haltbar*) »³⁵⁵. Dans un cours sur Héraclite, Heidegger explique que le concept de vérité comme ἀλήθεια est, au fond, l'impensé de la philosophie grecque : « l'impensé (*Das Ungedachte*) serait ce qui ne se montre que pour notre regard [...] Je fais cette proposition : l'impensé (*das Ungedachte*) est l'ἀλήθεια. Sur l'ἀλήθεια en tant qu'ἀλήθεια il n'y a rien dans toute la philosophie grecque. »³⁵⁶

Pour ce qui est de l'évolution de Heidegger par rapport à la généalogie du concept de vérité comme adéquation, on peut donc dire que dans *Sein und Zeit* il attribue à Aristote, ou plus précisément à l'interprétation latine d'Aristote, la formalisation du concept de vérité comme adéquation. Dans *Platons Lehre von der Wahrheit*, il attribue à Platon l'établissement d'un tel concept de vérité, alors que dans *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, il soutient la thèse selon laquelle le concept de vérité comme ἀλήθεια n'avait jamais été pensé en tant que tel par les Grecs, étant donc le non-dit et l'impensé de la philosophie grecque qu'il essaie, lui, de penser et de dire. Quoi qu'il en soit, et bien que Heidegger hésite quant à l'origine généalogique du concept de vérité comme adéquation, il n'a aucun doute à l'égard des deux premières thèses qui définissent la vérité comme adéquation, c'est-à-dire qu'il ne modifiera plus sa position.

b) La généalogie du concept métaphysique de vérité

Nous pensons, pour notre part, que la formulation du concept métaphysique de vérité ne renvoie ni à l'allégorie de la caverne de Platon, ni à la philosophie d'Aristote. Voici notre hypothèse : Platon l'aurait formulé non pas dans *La République* mais dans *Le Sophiste*. Comme on le sait, ce dialogue est consacré à la définition de l'essence du sophiste. Platon veut y démontrer que le sophiste est, entre autres, celui qui dit et pense faux. Toutefois, à l'époque de Platon, la possibilité de dire et de penser faux n'allait pas de soi dans la mesure où la thèse de Parménide sur l'être et le non-être rendait impossible tout discours faux. Rappelons d'abord la thèse de Parménide :

« Eh bien, je te demande d'entendre la fable que je vais te raconter,
celle sur les deux seules voies de recherche accessibles à la pensée :
l'une dit que l'être est et que le non-être n'est pas,
voilà le chemin de la persuasion (car en conformité avec la vérité),
(5) l'autre que l'être n'est pas et que le non-être est nécessairement,
ce chemin n'est, je te le dis, absolument pas passible de recherche.

³⁵⁵ GA 14, p. 87. Trad., p. 302 (modifiée).

³⁵⁶ GA 15, p. 261. Trad. J. Launay et P. Lévy, Paris, Gallimard, 1973, p. 221 (légèrement modifiée).

Car tu ne peux ni connaître ni énoncer le non-être (cela est impossible). »³⁵⁷

Dans ce passage du poème de Parménide, celui-ci indique deux voies de recherche (ὁδοὶ διζήσιός) correspondant à deux thèses sur l'être et le non-être : 1) l'être est et le non-être n'est pas ; 2) l'être n'est pas et le non-être est. Selon Parménide, seule la première voie nous est accessible, tandis que la seconde nous restera à jamais impraticable : à ses yeux on ne peut ni connaître (γνοίης) ni énoncer (φράσαις) le non-être (μὴ εἶναι), car dès que l'on parle du non-être, on le transforme par là même en quelque chose, en un être. De cette thèse de Parménide les sophistes concluront que dire et penser faux est impossible : « personne ne dit le non-être (τά γε μὴ ὄντ') ; sans quoi il ferait dès lors quelque chose. Or tu as reconnu qu'il est impossible à personne de faire être (εἶναι) le non-être (τὸ μὴ ὄν) ; il en résulte d'après toi que personne ne dit faux (ψευδῆ λέγει) »³⁵⁸, car « nul ne parle d'une chose comme elle n'est pas ; car personne ne dit le non-être (μὴ ὄν) »³⁵⁹. Dans *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Hegel résume fort bien cette question lorsqu'il dit que, en reprenant la thèse parméniennienne sur l'être et le non-être, « les sophistes en ont conclu : “Tout est vérité, il n'y a pas d'erreur ; car l'erreur est le non-être, qu'il n'est pas possible de penser” »³⁶⁰.

Que l'on ne puisse dire et penser faux, comme le concluent les sophistes, est pour Platon un grand problème : « quelle formule, en effet, trouver pour dire ou penser que le faux (ψευδῆ) est réel, sans que, à le proférer, on reste enchevêtré dans la contradiction (ἐναντιολογία), la question est vraiment, Théétète, d'une difficulté extrême. »³⁶¹ La contradiction consiste en ceci que, si pour Parménide le non-être n'est pas et ne peut pas être, il est impossible de penser et de dire faux : « l'audace d'une pareille assertion [la possibilité de dire faux] est qu'elle suppose être le non-être (τὸ μὴ ὄν εἶναι) : point de fausseté (ψεῦδος) possible, en effet, sans cette condition. Or le grand Parménide, mon enfant, aux enfants que nous étions alors, l'attesta sans trêve ni répit, en prose comme en vers :

“Non, jamais tu ne plieras de force les non-êtres à être (εἶναι μὴ ὄντα) ;

³⁵⁷ Parménide, in H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Band 1, Berlin, Weidmannsche, 1906, p. 116. « εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἴπερ ὁδοὶ μούνα διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ), (5) ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὼν· οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ὄν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις. »

³⁵⁸ Platon, *Euthydemus*, in *Platonis opera III*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 284 c 2-5. Trad. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 162 (modifiée).

³⁵⁹ *Ibid.*, 286 a 2-3. Trad., p. 165 (modifiée).

³⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, p. 290. Trad., p. 128 (légèrement modifiée).

³⁶¹ Platon, *Sophista*, in *Platonis opera I*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 236 e 3-5. Trad., p. 335.

Pour rendre raison du sophiste comme celui qui dit faux, Platon sera forcé à commettre un parricide, par lequel la réfutation de la thèse de Parménide fera surgir la possibilité de dire et de penser faux : « il nous faudra nécessairement, pour nous défendre, mettre à la question la thèse de notre père Parménide et, de force, établir que le non-être est (τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι), sous un certain rapport, et que l'être (τὸ ὄν), à son tour, en quelque façon, n'est pas (οὐκ ἔστι). [...] Tant que ne sera faite ni cette réfutation ni cette démonstration, on ne pourra guère parler de discours faux (λόγον ψευδῶν) ni d'opinions (δόξης), ni d'images (εἰδώλων), de copies (εἰκόνων), d'imitations (μιμημάτων) ou de simulacres (φαντασμάτων), pas plus que d'aucun des arts qui s'en occupent, sans s'empêtrer inévitablement en des contradictions ridicules. »³⁶³

La situation que nous venons d'esquisser est la suivante : si Parménide a raison de dire que l'être est et ne peut pas ne pas être, et que le non-être n'est pas et ne peut pas être, il est donc impossible de dire et de penser faux. Cependant, si Platon a raison de penser que, sous un certain aspect, l'être n'est pas et que le non-être est, alors il est tout à fait possible de dire faux. Après un long processus d'argumentation, Platon conclut : en un certain sens le non-être est et l'être n'est pas. Son principal argument pour démontrer cette thèse consiste à nous faire voir que si l'on conçoit le non-être comme l'opposé de l'être, ce qui était le cas chez Parménide, alors le non-être ne peut pas être, mais si l'on conçoit à l'inverse le non-être non comme l'opposé mais comme l'autre de l'être, il est donc tout à fait possible que le non-être soit et, par conséquent, de dire faux : « quand nous énonçons le non-être (τὸ μὴ ὄν), *ce n'est point là, ce me semble, énoncer quelque chose d'opposé à l'être (ἐναντίον τοῦ ὄντος), mais seulement quelque chose d'autre (ἕτερον μόνον)* [...] Quand donc l'on prétendra que négation (ἀπόφασις) veut dire opposition (ἐναντίον), nous ne l'admettrons point, et nous nous en tiendrons à ceci : quelque chose d'autre, voilà ce que signifie le “non” et le “ne pas” (τὸ μὴ καὶ τὸ οὐ) qu'on met en préfixe aux noms qui suivent la négation, ou plutôt aux choses désignées par ces noms. »³⁶⁴ Après une longue confrontation à la thèse de Parménide, Platon pense avoir démontré que le non-être en tant qu'autre de l'être est : « nous ne nous sommes point contentés de montrer que les non-être sont (τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν), mais, sur la forme même que constitue le non-être, nous avons fait pleine lumière. Une fois démontré, en effet, et qu'il y a une nature de l'autre et qu'elle se distribue à travers tous les étants (τὰ ὄντα) en leur relations mutuelles, de chaque

³⁶² *Ibid.*, 237 a 3-9. Trad., p. 335-336 (légèrement modifiée).

³⁶³ *Ibid.*, 241 d 5 - 241 e 5. Trad., p. 344 (légèrement modifiée).

³⁶⁴ *Ibid.*, 257 b 3 - c 1. Trad., p. 371-372 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

fraction de l'autre qui s'oppose à l'être, nous avons dit audacieusement : c'est ceci même qu'est le non-être. »³⁶⁵

Notre hypothèse consiste justement en ceci que la réfutation platonicienne de la thèse de Parménide formalise, pour la première fois dans la philosophie grecque, le concept de vérité comme ὁμοίωσις, au sens où « le fait que ce sont des non-êtres (μὴ ὄντα) qu'on se représente ou qu'on énonce, voilà, en somme, ce qui constitue la fausseté (τὸ ψεῦδος), et dans la pensée (διανοίᾳ), et dans le discours (λόγοις) »³⁶⁶. Platon est donc bien le premier à formuler explicitement le concept de vérité comme adéquation, en ce sens que penser et dire que les choses sont ce qu'elles sont et qu'elles ne sont pas ce qu'elles ne sont pas, c'est dire vrai, tandis que dire et penser que les choses sont ce qu'elles ne sont pas, ou bien qu'elles ne sont pas ce qu'elles sont, c'est dire faux. Voilà le concept de vérité comme adéquation, qui ne saurait donc exister sans la réfutation platonicienne de la thèse de Parménide dans *Le Sophiste*. D'après Derrida, « ce parricide en tout cas sera aussi décisif, tranchant et redoutable qu'une peine capitale. Sans espoir de retour. »³⁶⁷

Le concept de vérité comme adéquation fait donc sa première apparition dans l'histoire de la philosophie non pas chez Aristote, mais dans *Le Sophiste* de Platon, ce qui revient à dire que la définition aristotélicienne de la vérité et de la fausseté n'ajoute rien de nouveau aux concepts platoniciens de vérité et de fausseté acquis dans *Le Sophiste*.

Après cette discussion généalogique autour de la provenance historique du concept de vérité comme ὁμοίωσις, il nous reste à montrer sa relation intrinsèque avec le concept d'être comme οὐσία, puisque ces deux concepts sont systématiquement liés, ne pouvant donc pas être séparés l'un de l'autre. En quoi consiste la relation systématique entre ces deux concepts ?

c) La relation intrinsèque entre le concept d'être comme présence (οὐσία) et le concept de vérité comme adéquation (ὁμοίωσις)

Pour comprendre la relation intrinsèque entre ces deux concepts, il nous faut d'abord rappeler une certaine relation existante entre les différents traités de l'*Organon* d'Aristote. Comme on le sait, l'*Organon* comporte six traités qui nous furent transmis comme relevant de la logique d'Aristote : 1) *Catégories*. 2) *Sur l'interprétation*. 3) *Premiers analytiques*. 4) *Seconds analytiques*. 5) *Topiques*. 6) *Réfutations sophistiques*. La suite de ces traités nous

³⁶⁵ *Ibid.*, 258 d 5 - e 3. Trad., p. 374 (légèrement modifiée).

³⁶⁶ *Ibid.*, 260 c 3-4. Trad., p. 377.

³⁶⁷ J. Derrida, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1993, p. 206.

indique que l'*Organon* s'organise conformément à la méthode ordinaire d'Aristote, telle qu'il la présente par exemple dans *La Politique* : « il est nécessaire de diviser le composé jusqu'en éléments simples (c'est-à-dire les parties les plus petites du tout). »³⁶⁸ En d'autres termes, la méthode ordinaire d'Aristote obéit à un mouvement progressif, partant de ce qui est le plus élémentaire et simple vers ce qui est le plus complexe et composé. En ce sens, les *Catégories* thématisent les unités les plus élémentaires à partir desquelles on pourra formuler des propositions, qui font, elles, l'objet de *Sur l'interprétation*, et les propositions sont, à leur tour, les éléments à partir desquels on pourra élaborer des raisonnements, dont la forme la plus générale est celle du syllogisme, qui fait, lui, l'objet des quatre derniers traités : *Premiers analytiques*, *Seconds analytiques*, *Topiques* et *Réfutations sophistiques*. Si l'on tient compte que pour Aristote la forme la plus élémentaire du syllogisme est : si A est B (prémisse majeure), et si B est C (prémisse mineure), donc A est C (conclusion), les *Premiers analytiques* thématisent la forme la plus générale du syllogisme, tandis que les *Seconds analytiques* s'occupent d'une forme particulière, à savoir le syllogisme scientifique fondé sur des prémisses vraies. Les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques* traitent, enfin, des syllogismes fondés sur des prémisses seulement probables, ce qui distingue cette forme du syllogisme des syllogismes scientifiques.

Cet agencement des traités de l'*Organon* est à l'origine des trois divisions fondamentales de la logique : théorie des catégories (κατηγορίαι), théorie de la proposition (λόγος) et théorie du syllogisme (συλλογισμός). La théorie des catégories est à la fois une théorie ontologique en tant que classement de différents modes d'être, et une théorie linguistique des formes grammaticales qui les expriment : « Pour ce qui est d'Aristote, dit Derrida, il est reconnu depuis longtemps que les catégories particulières qu'il distingue dans l'être sont en rapport étroit avec les catégories du langage et de la grammaire. La théorie des catégories d'Aristote se propose de décrire et de déterminer l'être dans la mesure où il s'explicite et s'analyse en quelque sorte dans les différentes formes de l'énonciation. Mais toute énonciation demande d'abord un *sujet* auquel elle puisse se rattacher, une chose dont on énonce un prédicat. Au sommet de la théorie des catégories se place donc la catégorie de l'être. Cet être (*ousia*) est défini par Aristote en un sens à la fois ontologique et linguistique »³⁶⁹.

Comme on le sait, Aristote distingue dix catégories : « Ce qui se dit sans aucune connexion (συμπλοκήν) signifie soit une substance (οὐσίαν), soit une quantité (ποσόν), soit une qualité

³⁶⁸ Aristote, *Politica*, in *Aristoteles graece II*, éd. I. Bekker, Berlin, Reimer, 1831, I, 1252 a 18-20. Trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 12.

³⁶⁹ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 2013, p. 225.

(ποιὸν), soit une relation (πρὸς τι), soit un endroit (ποῦ), soit un moment (ποτέ), soit une position (κεῖσθαι), soit avoir (ἔχειν), soit faire (ποιεῖν), soit subir (πάσχειν). »³⁷⁰ Du point de vue grammatical, la catégorie de substance joue toujours le rôle de sujet d'une proposition, les autres catégories n'en étant que les prédicats possibles. D'après Heidegger, la relation entre l'οὐσία et les autres catégories peut être envisagée à partir de quatre perspectives, les trois premières relevant des différentes manières d'exprimer la dimension ontologique des catégories, la quatrième en exprimant la dimension grammaticale : « 1. ὑποκείμενον – συμβεβηκός [...] 2. *substantia – accidens*. 3. support (*Träger*) – propriétés (*Eigenschaften*). (4. sujet – prédicat) »³⁷¹. La théorie de la proposition s'occupe, quant à elle, de la συμπλοκή (combinaison, liaison, connexion, union) des catégories les unes aux autres, la forme classique de la proposition étant « S est P ». La théorie du syllogisme traite, enfin, de la relation entre les propositions, la forme la plus élémentaire du syllogisme étant si A est B (prémisse majeure), et si B est C (prémisse mineure), donc A est C (conclusion).

Ces trois divisions de la logique seront reprises à l'intérieur de la tradition allemande d'après la terminologie suivante : théorie du concept (*Begriff*), théorie du jugement (*Urteil*), théorie du raisonnement (*Schluss*). Ce qu'Aristote appelle κατηγορία sera donc pensé par les philosophes allemands sous les espèces du *Begriff* (concept), le λόγος ἀποφαντικός sous les espèces du *Urteil* (jugement) et le συλλογισμός sous les espèces du *Schluss* (raisonnement). Cette terminologie est utilisée par Kant, Hegel et Heidegger. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant dit : « la logique générale est bâtie sur un plan qui concorde tout à fait exactement avec la division des facultés supérieures de connaissance. Ce sont l'entendement (*Verstand*), la faculté de juger (*Urteilkraft*) et la raison (*Vernunft*). Cette doctrine traite donc, dans son analytique, des concepts (*Begriffen*), des jugements (*Urteilen*) et des raisonnements (*Schlüssen*). »³⁷² Dans *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Hegel attribue à Aristote cette division de la logique : « Ces formes, qui concernent pour une part le concept (*Begriff*) et pour une autre le jugement (*Urteil*) et le raisonnement (*Schluss*), viennent d'Aristote – une théorie laquelle s'est conservée jusqu'à aujourd'hui et n'a connu aucune autre élaboration scientifique. »³⁷³ Heidegger emploie la même terminologie de Kant et de Hegel pour désigner les trois divisions de la logique : « Le λόγος est pour la "logique" le λέγειν τι κατά τινοσ – c'est-à-dire l'énoncé

³⁷⁰ Aristote, *Categoriae*, in *Aristoteles graece I*, Berlin, Reimer, 1831, 1 b 25-27. Trad. R. Bodéüs, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 5 (modifiée).

³⁷¹ GA 41, §8, p. 33. Trad., p. 45.

³⁷² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 130, B 169, p. 234. Trad., p. 185.

³⁷³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, p. 229. Trad., p. 594 (légèrement modifiée).

de quelque chose sur quelque chose [...] λόγος est énoncé, est jugement. Les éléments du jugement (*Urteils*) sont les concepts (*Begriffe*). Les jugements eux-mêmes sont liés entre eux sous la forme des conclusions (*Schlußfolgerungen*) (“raisonnements”) [*Schlüssen*]. En tant que théorie de l’énoncé, c’est-à-dire du jugement (*Urteil*), la logique est en même temps la théorie du concept (*Begriff*) et du raisonnement (*Schluß*). »³⁷⁴

Or si le raisonnement consiste dans la mise en rapport des propositions, si les propositions consistent, quant à elles, dans la mise en rapport des catégories, et si parmi les dix catégories celle d’οὐσία est la catégorie par excellence, étant donné que les autres neuf en dépendent pour exister, alors la vérité de la proposition ne saurait exister sans les catégories, et avant tout sans celle d’οὐσία. C’est pourquoi « *la première caractérisation décisive du λόγος le saisit comme un entrelacement (Verflechtung) de représentations (Vorstellungen), comme l’unification de significations (Bedeutungen), comme liaison de concepts (Begriffen)*. Par conséquent, les composantes élémentaires du λόγος sont ces représentations, significations et concepts individuels [...] L’élément fondamental du λόγος est le concept. C’est pourquoi la théorie du concept précède la théorie du λόγος (*qua* jugement) »³⁷⁵. Afin d’éviter une confusion terminologique, il faut souligner que ce qu’Aristote appelle κατηγορία est assimilée par Heidegger, dans ce dernier passage, au *Begriff* (*concept*), à la *Vorstellung* (*représentation*) ou à la *Bedeutung* (*signification*). En ce sens, on peut dire que la métaphysique se définit, entre autres, comme une pensée conceptuelle de l’identité, une philosophie de la représentation ou encore de la signification.

La division de la logique en théorie des catégories (concepts, représentations, significations), de la proposition (jugement, énoncé) et du syllogisme (raisonnement, déduction, inférence), implique alors un ordre de présuppositions, c’est-à-dire que le raisonnement présuppose les propositions et celles-ci les catégories, qui sont à leur tour le présupposé dernier de toute la logique, ce qui nous montre que la logique comme théorie de la pensée se confond avec l’ontologie comme théorie de l’être, puisque les propositions logiques sont aussi ontologiques pour autant qu’elles disent d’une part ce que les étants *sont* ou ne *sont* pas, d’autre

³⁷⁴ GA 55, §3, p. 222. « Der λόγος ist für die ›Logik‹ das λέγειν τι κατά τινος - d. h. das Aussagen von etwas über etwas. [...] λόγος ist Aussagen, ist Urteilen. Die Elemente des Urteils sind die Begriffe. Die Urteile selbst hängen unter sich zusammen in der Form von Schlußfolgerungen (›Schlüssen‹). Die Logik ist als die Lehre von der Aussage, d. h. vom Urteil, zugleich die Lehre vom Begriff und vom Schluß. »

³⁷⁵ GA 26, p. 30. (Nous soulignons). « [...] die erste entscheidende Kennzeichnung des λόγος faßt ihn als eine *Verflechtung von Vorstellungen*, als Vereinigung von Bedeutungen, als Verbindung von Begriffen. Demnach ergeben sich als die elementaren Bestandsstücke des λόγος diese einzelnen Vorstellungen, Bedeutungen, Begriffe [...] Das Grundelement des λόγος ist der Begriffe. Daher ist der Lehre vom λόγος (*qua* Urteil) die Lehre vom Begriff voranzustellen. »

part elles se fondent sur les catégories, notamment celle d'οὐσία, détermination majeure de l'être dans la pensée occidentale.

C'est donc dans le rapport entre les catégories et la proposition que réside la relation intrinsèque entre le concept d'être comme οὐσία et le concept de vérité comme ὁμοίωσις. Il en résulte que chaque fois que l'on énonce des propositions qui prétendent dire ce que les choses sont ou ne sont pas, au sens de décrire, de représenter l'état de choses du monde, on se meut toujours déjà à l'intérieur de la métaphysique, c'est-à-dire on a recours, consciemment ou inconsciemment, *volens nolens*, au concept d'être comme double présence et au concept de vérité comme adéquation.

En bref, le concept de vérité comme adéquation, formulé par Platon et entériné par Aristote, est devenu hégémonique et normatif pour toute l'histoire de la métaphysique : « elle [la vérité comme adéquation] a réussi à se conserver, dit Heidegger, à travers tous les changements des points de vue philosophiques et des systèmes depuis déjà plus de deux millénaires ! »³⁷⁶. Dans un passage de *Parménides*, Heidegger résume de manière très claire les traits les plus fondamentaux de sa réflexion sur le concept métaphysique de vérité comme adéquation :

« L'ὁμοίωσις grecque en tant que correspondance découvriante (*entbergende Entsprechung*) et la *rectitudo* romaine en tant que se conformer à (*Sichrichten nach*) ... ont toutes deux le caractère d'une assimilation (*Angleichung*) de la proposition et de la pensée à l'état de choses (*Sachverhalt*) présent et bien établi. Assimilation signifie *adaequatio*. Depuis le haut du Moyen Âge et à la suite de la romanité (*Römische*), l'ἀλήθεια présentée comme ὁμοίωσις, est devenue *adaequatio*. *Veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Toute la pensée occidentale, de Platon à Nietzsche, pense dans le sens de cette délimitation de l'essence de la vérité en tant qu'adéquation (*Richtigkeit*). Cette délimitation de l'essence de la vérité est le *concept métaphysique de la vérité* (*Wahrheitsbegriff der Metaphysik*). »³⁷⁷

Comme nous venons de le voir, le concept métaphysique de vérité ne saurait exister sans le concept métaphysique d'être comme double présence, puisque sans la catégorie d'οὐσία ni la proposition, ni donc la vérité comme adéquation ne sauraient exister.

³⁷⁶ GA 34, §2, p. 9. Trad., p. 25.

³⁷⁷ GA 54, §3, p. 73. Trad., p. 85 (légèrement modifiée).

§10 – Le concept métaphysique de pensée comme discours-propositionnel-représentatif (λόγος ἀποφαντικός)

Les deux premiers concepts fondamentaux de la métaphysique sont le concept d'être comme double présence, duquel résulte le système métaphysique d'oppositions binaires, et le concept de vérité comme adéquation. Comme nous venons de le montrer, ces deux concepts font système, c'est-à-dire qu'ils sont intrinsèquement liés l'un l'autre.

Le troisième concept fondamental de la métaphysique est le concept de pensée. Le texte le plus important de Heidegger sur la question de la pensée est *Was heißt Denken?* (1950-51, GA 8), où Heidegger définit le concept métaphysique de pensée de la manière suivante :

« Qu'entend-on aujourd'hui encore par "pensée" selon la doctrine de la pensée depuis longtemps traditionnelle – selon la Logique ? [...] le nom même de Logique correspond à ce que cette doctrine entend par "pensée". Penser c'est λέγειν, λόγος au sens de l'énoncé (*Aussage*), c'est-à-dire du jugement (*Urteils*). L'acte de juger (*Das Urteilen*) est l'activité de l'entendement (*Verstandes*), de la raison (*Vernunft*) au sens large. »³⁷⁸

Selon ce passage de *Was heißt Denken?*, le concept métaphysique de pensée comporte trois déterminations fondamentales : 1) L'essence de la pensée est le λόγος, celui-ci étant conçu comme un synonyme d'énoncé, de jugement ou encore de proposition. 2) Comme nous l'avons vu plus haut, la première thèse du concept métaphysique de vérité consiste en ceci que le lieu de la vérité est l'énoncé, le jugement, la proposition, ce qui revient à dire que le lieu de la vérité est la pensée, que toute vérité est vérité d'une pensée. 3) La conception métaphysique de la pensée est une conception essentiellement logique de la pensée.

Notre hypothèse sur l'origine généalogique de cette conception de la pensée est la suivante : c'est Platon le premier qui l'a formalisée explicitement dans *Le Sophiste* (263 e 3- 5) :

« Donc, *pensée et discours, c'est la même chose* (διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν), sauf que c'est le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même que nous avons appelé de ce nom de pensée (διάνοια). »³⁷⁹

D'après ce passage du *Sophiste*, la διάνοια (pensée) est la même chose que le λόγος. Le traducteur français rend λόγος par *discours*, traduction juste, certes, si l'on considère que dans certains contextes, λόγος a effectivement le sens très large de langage et de discours en général.

³⁷⁸ GA 8, p. 233. Trad., p. 210 (modifiée).

³⁷⁹ Platon, *Sophista*, 263 e 3-5. Trad., p. 383. (Nous soulignons).

Toutefois, malgré la justesse de cette traduction, il nous semble qu'elle nous empêche de comprendre une certaine spécificité de l'usage que Platon fait du terme λόγος dans ce contexte. Car s'il est vrai que λόγος signifie souvent discours au sens le plus large, lorsque Platon dit que la pensée et le λόγος, c'est la même chose, il ne s'agit pas là du discours en général. Il y va bien plutôt d'une modalité très précise de discours, à savoir celle qu'Aristote désigne par l'expression λόγος ἀποφαντικός, c'est-à-dire le discours qui peut être vrai ou faux. Nous insistons là-dessus parce que toute modalité de discours ne retombe pas sous l'extension d'application du concept de discours qui peut être vrai ou faux. Pour Aristote, la prière, la rhétorique et la poésie par exemple, n'en font pas partie :

« [C]e n'est pas toute proposition (λόγος) qui est *apophantique* (ἀποφαντικός), mais celle dans laquelle on peut dire qu'il y a vérité ou fausseté (ἀληθεύειν ἢ ψεύδестhai). Or on ne peut le dire de toutes les propositions. Par exemple, la prière (ἡ εὐχή) est une proposition (λόγος), mais elle n'est ni vraie (ἀληθής) ni fautive (ψευδής). Laissons donc de côté toutes les autres propositions (le point de vue de la rhétorique (ῥητορικῆς) et de la poétique (ποιητικῆς) leur est plus approprié. »³⁸⁰

À l'instar d'Aristote, Heidegger attire l'attention sur le fait que toute modalité de discours ne peut pas être considérée comme un λόγος ἀποφαντικός. Dans *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934, GA 38), il amorce son exposé justement par la distinction entre d'une part le λόγος ἀποφαντικός, de l'autre les modalités de discours qui ne peuvent pas être vraies ou fausses : « "λόγος" signifie d'une manière très générale dire et parler, mais dire et parler pris dans une signification tout à fait déterminée [...] à savoir comme λόγος ἀποφαντικός [...] L'énoncé (*Aussage*) est un mode bien déterminé du parler – à la différence du discours qui ordonne, qui exige, qui prie, qui loue, qui propose, qui réprimande. Le λόγος énonciatif dit comment une chose est et comment elle se comporte. La logique traite donc de ce [genre] d'énoncé. »³⁸¹

Quand Platon affirme donc que pensée et λόγος, c'est la même chose, il ne s'agit pas d'un discours quelconque, mais du discours propositionnel qui peut être vrai ou faux. Dans un passage du *Théétète*, Platon reprend cette définition de la pensée et ajoute une précision absente dans *Le Sophiste* : « un discours (Λόγον) que l'âme se tient tout au long à elle-même sur les objets qu'elle examine [...] C'est ainsi, en effet, que je me figure l'âme en son acte de penser ; ce n'est pas autre chose, pour elle, que dialoguer, s'adresser à elle-même les questions et les

³⁸⁰ Aristote, *De Interpretatione*, 7 a 2-8. Trad., p. 269.

³⁸¹ GA 38, p. 1. Trad., p. 11 (modifiée).

réponses, passant de l'affirmation à la négation. »³⁸² La précision apportée par Platon dans ce passage consiste en ceci que le dialogue silencieux de l'âme renvoie à des questions et à des réponses, à des affirmations et à des négations. Or, affirmer ou nier ce que les choses sont ou ne sont pas, ce n'est pas autre chose que d'énoncer un λόγος ἀποφαντικός.

Cela dit, Platon définit la pensée, au sens fort du terme, comme un discours propositionnel silencieux de l'âme avec elle-même. Néanmoins, on peut l'exprimer et communiquer au moins de deux manières : par écrit et à l'oral. Il en résulte que le concept hégémonique et normatif de pensée tout au long de l'histoire de la métaphysique, consiste dans le discours propositionnel qui peut être vrai ou faux, et dont les trois modes de manifestation sont : 1) le discours silencieux de l'âme avec elle-même ; 2) ce même discours exprimé par écrit ; 3) ce même discours exprimé à l'oral.

Tout au début de *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Heidegger formule le concept métaphysique de pensée à partir de l'opération de détermination (*Bestimmung*) de quelque chose comme (*als, ἢ, qua*) quelque chose à travers la proposition :

« Λόγος signifie ici la même chose que discours (*Rede*), et certes au sens de *l'énoncé*, de la prédication (*Prädikation*) ; celle-ci consiste à énoncer quelque chose sur quelque chose : le corps est lourd, le triangle est isocèle, Kant est mort en 1804, *roi* est un substantif, la nature est présente (*vorhanden*). Ces énoncés *déterminent quelque chose comme quelque chose* et sont ainsi une *determinatio* [...] Nous nommons l'acte de déterminer *pensée*. La logique, la science du λόγος, est par conséquent la science de la pensée. »³⁸³

En d'autres termes, pour toute l'histoire de la métaphysique, penser c'est, dans sa forme la plus élémentaire, déterminer quelque chose comme quelque chose à travers un λόγος ἀποφαντικός, c'est-à-dire une proposition ou jugement qui peut être vrai ou faux dans sa prétention de décrire l'état de choses du monde. Kant par exemple assume acritiquement cette conception métaphysique de la pensée, c'est-à-dire que pour lui pensée et discours, pensée et jugement, c'est une seule et même chose : « le pouvoir de juger (*Vermögen zu urteilen*) (qui est la même chose que le pouvoir de penser [*Vermögen zu denken*]). »³⁸⁴ Bergson dit à peu près la même chose que Kant lorsqu'il affirme que « l'intelligence a pour essence de juger, et le

³⁸² Platon, *Theaetetus*, in *Platonis opera I*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 189 e 6 - 190 a 2. Trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 229.

³⁸³ GA 26, p. 1. « Λόγος bedeutet hier soviel wie Rede, und zwar im Sinne von *Aussage*, Prädikation; diese besteht darin, etwas von etwas auszusagen: der Körper ist schwer, das Dreieck ist gleichseitig, Kant starb im Jahre 1804, »König« ist ein Substantivum, die Natur ist vorhanden. Solche Aussagen geben einem *Bestimmen von etwas als etwas*, einer *determinatio* [...] Dieses Bestimmen nennen wir *Denken*. Logik, die Wissenschaft vom λόγος, ist demnach Wissenschaft vom Denken. »

³⁸⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 80-81, B 106, p. 157. Trad., p.141.

jugement s'opère par l'attribution d'un prédicat à un sujet »³⁸⁵. Pour le premier Wittgenstein du *Tractatus*, la pensée consiste justement en une proposition qui a un sens : « La pensée (*Gedanke*) est la proposition (*Satz*) pourvue de sens. »³⁸⁶ Ces trois exemples nous montrent que, à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, la pensée est comprise de manière hégémonique et normative comme énonciation de propositions, de jugements.

Nous avons précisé à l'instant que la pensée consiste, *dans sa forme la plus élémentaire*, en un λόγος ἀποφαντικός (proposition, jugement, énoncé) pour deux raisons. En premier lieu, avant d'être mises en rapport moyennant une συμπλοκή (liaison, connexion, synthèse), les catégories ne forment pas encore une proposition passible d'être vraie ou fausse, ce qui revient à dire que les catégories considérées isolément ne sont pas encore une pensée, ce qu'Aristote explique dans ce passage des *Catégories* : « si aucune des choses qu'on vient de mentionner [les dix catégories] ne suppose en elle-même une quelconque affirmation (καταφάσει) ou négation (ἀποφάσει) lorsqu'on l'exprime, en revanche, la connexion (συμπλοκῆ) des unes avec les autres produit une affirmation (κατάφασις) ou une négation (ἀπόφασις). Toute affirmation et négation, en effet, semble être ou bien vraie (ἀληθής) ou fausse (ψευδής). Mais ce qui se dit sans aucune connexion (συμπλοκῆν) n'est jamais ni vrai (ἀληθές) ni faux (ψευδός). Ainsi, homme, blanc, court. »³⁸⁷ En second lieu, la pensée ne consiste pas seulement dans l'énonciation d'une proposition affirmative ou négative, mais aussi dans la relation complexe que plusieurs propositions peuvent entretenir les unes avec les autres, relation que l'on appelle en logique *raisonnement* ou *syllogisme*. C'est pourquoi la logique se définit traditionnellement comme la science qui a pour objet les lois et les règles qui régissent la proposition et son rapport avec d'autres propositions, de sorte que la logique a été considérée tout au long de l'histoire de la métaphysique comme la science des lois fondamentales et nécessaires de la pensée en général, d'où résulte que la conception métaphysique de la pensée est fondamentalement une conception logique de la pensée.

En tant que discours qui détermine quelque chose comme quelque chose à travers une proposition qui peut être vraie ou fausse, la pensée est aussi définie par Heidegger comme un acte de représenter (*vorstellen*), au sens où l'on représente l'état de choses du monde à travers une proposition : « le trait fondamental de la pensée a été jusqu'ici la représentation (*das Vorstellen*). Suivant l'ancienne doctrine de la pensée, cette représentation (*dieses Vorstellen*) s'accomplit dans le λόγος, mot qui signifie ici énoncé (*Aussage*), jugement (*Urteil*). La doctrine

³⁸⁵ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 73.

³⁸⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 4, p. 60. Trad., p. 50.

³⁸⁷ Aristote, *Categoriae*, 2 a 4-10. Trad., p. 6 (modifiée).

de la pensée, du λόγος, s'appelle donc Logique. Kant reprend, d'une manière simple, la conception traditionnelle de la pensée comme représentation (*als Vorstellen*), lorsqu'il détermine l'acte fondamental de la pensée, le jugement, comme la représentation (*Vorstellung*) d'une représentation (*Vorstellung*) de l'objet (*Gegenstandes*). »³⁸⁸ Dans ce contexte, la pensée comme proposition ou jugement est donc synonyme de représentation.

Cela dit, *penser* signifie, au sens large du terme, lier deux représentations à l'intérieur d'une proposition qui vise à décrire l'état de choses du monde, de sorte que l'on peut définir le concept métaphysique de pensée comme un *discours-propositionnel-représentatif*, ou, autrement dit, la pensée se définit, à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, comme une représentation de la réalité, comme la détermination de quelque chose comme quelque chose à travers la proposition, le jugement, l'énoncé.

§11 – La logique comme science des principes fondamentaux de la pensée

La conception métaphysique de la pensée est à l'origine de la science dont le but est de thématiser et de systématiser les lois et les principes qui régissent la construction et la mise en rapport des propositions. Si l'on prend en compte le fait que le mot grec pour *proposition* est λόγος, on comprend dès lors que la science ayant pour objet les lois et les principes de la pensée est la λογική ἐπιστήμη, c'est-à-dire la logique. Kant, par exemple, la définit comme la « science des lois nécessaires de l'entendement et de la raison en général ou, ce qui est la même chose, de la simple forme de la pensée en général »³⁸⁹. Dans la préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, Kant suggère qu'Aristote a établi une fois pour toutes les principes fondamentaux de la logique : « que la logique ait suivi depuis les temps les plus anciens ce chemin sûr, le fait qui le montre est que, *depuis Aristote, elle n'a pas eu besoin de faire un pas en arrière*, si l'on veut bien ne pas compter pour améliorations l'élimination de quelques subtilités superflues, une détermination plus claire de l'exposé, toutes choses qui touchent plus à l'élégance qu'à la sûreté de la science. *Il est encore remarquable à son propos que, jusqu'ici, elle n'a pu faire un seul pas en avant, et qu'ainsi, selon toute apparence, elle semble close et achevée.* »³⁹⁰ Dans les *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Hegel renforce

³⁸⁸ GA 7, p. 141. Trad., p. 167 (légèrement modifiée).

³⁸⁹ I. Kant, *Logik*, in *I. Kant Schriften zur Metaphysik und Logik 2*, Francfort, Suhrkamp, 1978, p. 434. Trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1970, p. 11.

³⁹⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B VIII, p. 15. Trad., p. 40. (Nous soulignons).

encore davantage cette idée de Kant : « Depuis l'époque d'Aristote, la logique n'a fait aucun progrès (*hat die Logik keine Fortschritte gemacht*). »³⁹¹

En effet, la logique aristotélicienne régna au fil de l'histoire de la métaphysique, et ce en un double sens. D'un côté, Aristote a été le premier philosophe à thématiser et à formuler de manière systématique les principes fondamentaux de la logique. D'un autre côté, il a circonscrit le domaine propre à la logique, à savoir en tant que science des principes responsables d'ordonner et de régler la construction et la relation des propositions, et en tant que théorie des conditions qui nous permettent de juger de la validité et de la légitimité des propositions et de leurs relations. De telle sorte que, depuis Aristote jusqu'à nos jours, toute pensée aspirant à être reconnue comme rationnellement légitime et valable, doit nécessairement se soumettre aux règles et aux lois de la logique, dont la formulation aristotélicienne est devenue canonique pour toute l'histoire de l'Occident.

Cela étant posé, il s'agit désormais de délimiter les traits formels les plus essentiels des quatre principes fondamentaux de la logique : « Quelles sont les lois fondamentales (*Grundgesetze*) qui constituent la pensée en tant que telle, quel est le caractère général de ces lois et de ces règles ? [...] Elles sont traditionnellement : le *principium identitatis*, le *principium contradictionis*, le *principium exclusi tertii*, le *principium rationis sufficientis*. »³⁹² Pour comprendre la relation entre la conception métaphysique de la pensée et la logique, il nous faut donc délimiter la fonction logico-métaphysique de ces quatre principes, ce qui nous permettra de mieux saisir la conception métaphysique de la pensée comme discours-propositionnel-représentatif.

³⁹¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, p. 229. Trad., p. 594 (légèrement modifiée). Bien que Hegel dise que « depuis l'époque d'Aristote, la logique n'a fait aucun progrès », il qualifie la logique aristotélicienne comme une logique de l'entendement : « Ces formes qui sont présentées dans les livres d'Aristote ne sont toutefois que des formes de la pensée de l'entendement ; des déterminations isolées et universelles de la pensée de l'entendement abstrait. Ce n'est pas là la logique de la pensée spéculative, de la raison qui se distingue de l'entendement [...] Une telle logique n'est pas de nature spéculative. Elle est la logique du fini. » (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, p. 240. Trad., p. 604-605 [modifiée]). Or, dans la *Science de la logique*, Hegel mène une critique de la logique aristotélicienne de l'entendement au profit de la logique spéculative de la raison, en reconfigurant de manière tout à fait frappante les principes fondamentaux de la logique : le principe d'identité, de contradiction, du tiers exclu et de raison suffisante.

³⁹² GA 26, p. 24. « Welches sind die Grundgesetze, die zum Denken als solchem gehören, welches ist überhaupt der Charakter dieser Gesetzlichkeit und Regelung? [...] Überliefert sind: das principium identitatis, das principium contradictionis, das principium exclusi tertii, das principium rationis sufficientis. »

a) Le principe d'identité

Dans une note de la *Dialectique négative*, Adorno attire l'attention sur le fait que, dans la philosophie moderne, le terme d'identité n'est pas univoque :

« Dans l'histoire de la philosophie moderne, le mot identité (*Identität*) eut plusieurs sens (*mehrsinnig*). Il désignait d'une part l'unité de la conscience personnelle : qu'un Je (*Ich*) se conserve comme le même (*dasselbe*) dans toutes ses expériences. C'est ce que signifiait le "Je pense kantien qui doit pouvoir accompagner toutes mes représentations". [...] puis l'identité à soi-même d'un quelconque objet de la pensée, le simple $A = A$. Finalement, dans la théorie de la connaissance : que sujet et objet, toujours médiatisés, coïncident. »³⁹³

Selon Adorno, le mot *identité* possède trois usages dominants dans la philosophie moderne : 1) l'identité à soi du *Je pense* kantien, qui demeure toujours un et le même à travers la multiplicité de ses représentations ; 2) le principe d'identité qui rend tout objet pensable et dont la formule est $A = A$ au sens logique du terme ; 3) l'identité du sujet et de l'objet au sens épistémologique où leur séparation ne serait qu'un moment abstrait de leur unité concrète. Malgré ces trois usages différents de la catégorie d'identité, on pourrait se demander : Y-aurait-il une détermination commune à ces trois conceptions de l'identité ? Quel serait le noyau commun à ces trois conceptions de l'identité qui nous permet, dans un premier temps, de les appeler toutes « identité », pour que l'on en distingue, dans un deuxième temps, trois usages différents ?

À notre sens, Heidegger fournit une réponse à ces questions à travers la thèse suivante : la catégorie d'identité a une fonction non seulement épistémologique, mais aussi et surtout ontologique, en ce sens que l'identité est une détermination ontologique fondamentale de tout étant en général. D'où résulte que, dans la mesure où le *Je pense* kantien, les objets de la pensée et le sujet et l'objet sont des étants, l'identité conçue comme trait fondamental de l'être de l'étant constitue le noyau commun aux trois conceptions de l'identité dont parle Adorno. En d'autres termes, Heidegger met en lumière le fait que le principe d'identité n'a pas une fonction exclusivement logique en tant que principe fondamental de la pensée, ni une fonction exclusivement épistémologique en tant qu'identité à soi du *Je pense* et du sujet et de l'objet :

« Le principe d'identité parle de l'être de l'étant. En tant que loi de la pensée, ce principe n'est valable que dans la mesure où il est une loi de l'être, c'est-à-dire : à tout étant en tant que tel appartient l'identité, l'unité avec soi-même (*die Identität, die Einheit mit ihm selbst*). Ce que le principe d'identité [...] énonce, c'est exactement ce que toute la pensée occidentale-européenne

³⁹³ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 145. Trad., p. 176 (légèrement modifiée).

(*das gesamte abendländisch-europäische Denken*) pense, à savoir : l'unité de l'identité (*die Einheit der Identität*) constitue un trait fondamental de l'être de l'étant. Par conséquent, tout notre rapport à l'étant, quelle que soit son espèce, demeure sous l'exigence de l'identité. »³⁹⁴

Si l'identité est une détermination ontologique fondamentale de tout étant, comment pourrait-on la définir ? En d'autres termes, quelles en sont les propriétés essentielles ? Les deux propriétés essentielles en sont *l'unité* et *la mêmeté*, celles-ci étant donc un trait ontologique fondamental de tout étant : « L'étant lui-même (*das Seiende selbst*), cet *un* et même (*dieses Eine und Selbige*) ... »³⁹⁵ Dans quel sens *l'un* et *le même* constituent-ils une détermination ontologique fondamentale de tout ce qui *est*, de tout étant comme tel ? Pour répondre à cette question, revenons aux trois usages dominants du terme d'identité dans la philosophie moderne. En premier lieu, le *Je pense* kantien se définit aussi bien par l'unité que par la mêmeté. En effet, c'est toujours *un* moi, et non pas plusieurs, qui demeure toujours *le même*, n'en devenant pas un autre, qui doit pouvoir accompagner toutes ses représentations, de sorte que le *Je pense* « est, explique Kant, *l'un (ein) et le même (dasselbe)* dans toute conscience »³⁹⁶. Pour Heidegger, l'identité du *Je pense* n'a pas une fonction exclusivement épistémologique mais éminemment ontologique, pour autant que l'unité et la mêmeté du *Je pense* constituent l'essence, l'être même du sujet. En second lieu, l'identité au sens logique de la formule $A = A$ se définit, elle aussi, par l'unité et la mêmeté en tant que déterminations fondamentales de l'être des étants, car quand on dit par exemple que l'arbre est l'arbre, on veut dire par là que l'être de l'arbre consiste en une unité, et non pas en une multiplicité, et qu'il reste toujours le même à travers tous les changements temporels, n'en devenant pas un autre étant donné que les changements temporels ne sont que des changements accidentels de l'étant *arbre*, ce qui vaut, bien entendu, non seulement pour l'arbre mais pour tout étant en général comme objet de la pensée. En troisième et dernier lieu, l'identité du sujet et de l'objet se définit elle aussi par l'unité et la mêmeté, puisque le sujet et l'objet ne *sont* pas concrètement deux étants différents, mais un seul et même étant dont le clivage serait le résultat d'une opération d'abstraction. Ces trois sens de l'identité

³⁹⁴ GA 79, p. 117. (Nous soulignons). « Der Satz der Identität spricht vom *Sein* des Seiendes. Als ein Gesetz des Denkens gilt der Satz nur, insofern er ein Gesetz des Seins ist, das sagt: Zu jedem Seienden als solchen gehört die Identität, die Einheit mit ihm selbst. Was der Satz der Identität [...] aussagt, ist genau das, was das gesamte abendländisch-europäische Denken denkt, nämlich: Die Einheit der Identität bildet einen Grundzug im Sein des Seienden. Demgemäß steht all unser Verhalten zum Seienden jeder Art unter dem Anspruch der Identität. » Dans les *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger affirme ainsi que « l'identité (*Identität*) devient la détermination essentielle de l'étant en tant que tel. » (GA 65, §102, p. 199).

³⁹⁵ GA 83, p. 33. (Notre traduction). « das Seiende selbst, dieses *Eine und Selbige*. »

³⁹⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 132, p. 178. Trad., p. 159 (légèrement modifiée). Delamarre et Marty rendent *dasselbe* par *identique*, ce qui montre la relation intrinsèque entre le même et l'identique. Il nous semble cependant que l'adjectif français *identique* est la traduction non pas de *dasselbe* mais plutôt de *gleich* ou *identisch*.

ont donc pour détermination fondamentale *l'un et le même* à titre de trait fondamental de l'être du sujet, de l'être des objets, et de l'être du sujet et de l'objet dans leur unité.

L'une des principales conséquences de cette conception de l'identité est le triomphe ontologique de l'unité sur la multiplicité, du même sur l'autre, de l'intemporel sur le temporel, bref de l'identité sur la différence. La détermination de l'identité comme l'un opposé au multiple, et comme le même opposé à l'autre, se confond ainsi avec le problème de la relation entre le sensible et l'intelligible, pour autant que le sensible se définit, entre autres, par le multiple et l'autre perçus par le corps, tandis que l'intelligible se définit, lui, par l'un et le même qui ne peuvent être perçus que par l'âme, l'intelligence, le νοῦς. Or, s'il n'y avait que le sensible, comme le pensaient Héraclite et Protagoras par exemple, alors il n'y aurait que multiplicité et autre, c'est-à-dire la différence issue du devenir qui ne cesse de changer, ce qui amène Aristote à dire que « [s]i d'ailleurs nous changeons sans cesse et si nous ne demeurons jamais *les mêmes* (οἱ αὐτοί), quoi d'étonnant si les objets sensibles ne nous paraissent jamais *identiques* (ταὐτὰ) ? »³⁹⁷. Néanmoins, s'il y a quelque chose au-delà du sensible, il est donc tout à fait possible qu'il y ait quelque chose au-delà du changement, ce qui n'est rien d'autre que l'identité comme unité du même : « il est absurde, dit Aristote, de partir de ce que les choses d'ici-bas apparaissent toujours changeantes et ne persistent jamais dans le même état, pour en faire la base de notre jugement sur la vérité : c'est en partant des êtres qui restent *toujours les mêmes* et qui *ne sont pas passibles d'aucun changement* qu'il faut aller à la poursuite de la vérité. »³⁹⁸ Pour Aristote, l'identité comme unité du même est donc du côté de l'intelligible et de l'essence, étant donné qu'elle ne se donne jamais dans le sensible perçu par le corps, d'où résulte que, pour la métaphysique, l'être des étants consiste, au sens fort du terme, dans leur identité, ce qui fait que tout ce qui ne relève pas de l'identité est envisagé comme un être mineur, un quasi non-être, un être accidentel, temporel, changeant. Le passage suivant du *Phédon* illustre fort bien que, pour Platon, les Idées se définissent par leur identité : « l'Égal en soi, le Beau en soi, le réel en soi de chaque chose, ou son être, se peut-il que cela soit susceptible d'un changement quelconque ? Ou plutôt chacun de ces réels, dont la forme est une en soi et par soi, ne se comporte-t-il pas toujours de même façon en son identité (ταὐτὰ), sans admettre, ni jamais, ni nulle part, ni en rien, aucune altération ? – C'est nécessairement de la même façon, dit Cébès, que chacun garde son identité (ταὐτὰ). »³⁹⁹

³⁹⁷ Aristote, *Metaphysica*, XI, 6, 1063 a 35-37. Trad., p. 603. (Nous soulignons).

³⁹⁸ *Ibid.*, XI, 6, 1063 a 10-13. Trad., p. 600. (Nous soulignons).

³⁹⁹ Platon, *Phaedo*, in *Platonis opera I*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 78 d 3-8. Trad. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 36.

L'identité comme unité du même se situe donc au niveau de l'intelligible, et la différence comme multiplicité de l'autre au niveau du sensible. Comme nous l'avons vu plus haut, la distinction entre le sensible et l'intelligible repose sur le concept d'être comme double présence (essence et existence), l'essence étant considérée par Platon comme l'être véritable des étants :

« Et, par le corps (σώματι), nous avons communauté avec le devenir (γενέσει) au moyen de la sensation (αἰσθησεως) ; mais, au moyen du raisonnement, par l'âme (ψυχῆ), avec l'existence réelle ; et celle-ci, affirmez-vous, *est toujours identique et immuable* (ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως), tandis que le devenir (γενέσιν) varie à chaque instant. »⁴⁰⁰

À partir d'un commentaire sur la question du sensible et de l'intelligible chez les Grecs, Heidegger explique que « la distinction entre d'un côté ce qui est perceptible, particulier, changeant, d'un autre côté ce qui est pensable, universel, permanent (*Bleibenden*), n'est pas une invention arbitraire mais puisée dans l'essence du λόγος lui-même. Cependant, ce qui est décisif à présent c'est l'étape suivante, c'est-à-dire que seulement ce qui est pensable, universel et permanent est digne d'être un étant au sens propre, alors que ce qui est perceptible, particulier, changeant est fixé comme un simple devenir. De ce fait il est décidé : l'étant au sens propre est uniquement ce qui se soustrait au devenir, au changement, au mouvement, ce qui demeure constamment en repos. Or cette réponse à la question directrice de la philosophie : τί τὸ ὄν, – l'étant est ce qui demeure présent en permanence (*ständig anwesend bleibt*), ne fut pas donnée pour la première fois par Platon, car elle lui fut déjà léguée comme un présupposé non interrogé issu de la tradition depuis Parménide [...] Dans la tradition on n'a jamais remis en question le fondement de la détermination de l'étant comme ce qui est permanent (*Bleibenden*) »⁴⁰¹. En d'autres termes, à travers la théorie des Idées, Platon a formalisé et consolidé la thèse selon laquelle l'Idée constitue le trait fondamental de l'être de l'étant, « parce que l'Idée est *l'un et le même* (*das Eine und das Selbe*) où l'essence de tout individu se rassemble »⁴⁰², d'où résulte que l'Idée « fut posée comme ce qui demeure en permanence *l'un et le même* (*als ein ständig*

⁴⁰⁰ Platon, *Sophista*, 248 a 10-13. Trad., p. 355 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

⁴⁰¹ GA 88, p. 271. (Notre traduction). « [...] der Unterschied des Wahrnehmbaren, Einzelnen, Wechselnden einerseits und des Denkbaren, Allgemeinen, Bleibenden andererseits ist keine willkürliche Erfindung, sondern aus dem Wesen des λόγος selbst geschöpft. Das Entscheidende ist nun aber der weitere Schritt, daß nur das Denkbare, Allgemeine, Bleibende, als das im eigentlichen Sinne Seiende gewürdigt wird, während das Wahrnehmbare, Einzelne, Wechselnde als nur Werdendes angesetzt wird. Damit wird entschieden: Eigentlich seiend ist nur das, was dem Werden, dem Wechsel, der Bewegung entzogen ist, was in Ruhe und Ständigkeit bleibt. Diese Antwort aber auf die Leitfrage der Philosophie: τί τὸ ὄν, – seiend ist, was ständig anwesend bleibt, ist nicht erst von Plato gegeben worden, sondern ihm schon als unbefragte Voraussetzung aus der Tradition seit Parmenides überkommen [...] Nach dem Grunde der Bestimmung des Seienden als des Bleibenden war in der Tradition niemals gefragt worden. »

⁴⁰² *Ibid.*, p. 328. (Nous soulignons). « [...] weil die Idee das Eine und Selbe ist, worin sich das Wesen alles Einzelnen versammelt. »

dasselbe Bleibendes) »⁴⁰³. Notamment à partir de Platon et d'Aristote, l'identité comme unité du même aura donc le statut de trait fondamental de l'être de l'étant : « être toujours dans le même état et de la même manière et rester éternellement (ἀεὶ) identique (ταὐτόν), cela ne convient qu'à ce qu'il y a de plus éminemment divin, et la nature du corps n'est point de cet ordre »⁴⁰⁴, écrit Platon dans *Le Politique*. Cette thèse platonicienne deviendra hégémonique et normative pour toute l'histoire de la métaphysique. Toutefois, si chez Platon et Aristote l'identité revêt la forme de l'essence, dans la philosophie moderne elle apparaîtra plutôt sous la forme du concept (*Begriff*) et de la représentation (*Vorstellung*), ce à quoi Heidegger fait allusion dans *Das Wesen der Sprache* (1957/58, GA 12) :

« Ce que quelque chose est, τὸ τί ἐστίν, la quiddité (*Wassein*), renferme depuis Platon ce que l'on appelle habituellement "l'essence" (*Wesen*), l'*essentia* d'une chose (*Sache*). *L'essence ainsi comprise sera délimitée plus tard comme ce que l'on appelle le concept (Begriff), la représentation (Vorstellung), à l'aide desquels nous nous procurons et nous saisissons ce qu'est une chose.* »⁴⁰⁵

Étant donc donné que les figures modernes de l'identité sont le concept et la représentation, nous avons opté pour la philosophie de Kant pour creuser cette question, pour autant que sa théorie du concept nous permettra de délimiter, d'une façon encore plus claire, l'enjeu de la catégorie d'identité en tant que trait ontologique fondamental de tout étant.

a.1) Kant et l'identité dans le concept comme synthèse du multiple de l'expérience

La question de l'identité dans le concept apparaît chez Kant dans le cadre de la théorie de la connaissance. D'après Heidegger, cependant, la théorie de la connaissance et l'épistémologie ne sont au fond que la version moderne de l'ontologie : « la figure moderne de l'ontologie est la philosophie transcendantale, qui devient théorie de la connaissance [...] La "théorie de la connaissance", et ce que l'on envisage comme tel, est au fond la métaphysique et l'ontologie fondées sur la vérité comme certitude de la représentation assurante [...] "Théorie de la connaissance" est le terme pour l'incapacité croissante et essentielle de la métaphysique moderne à reconnaître sa propre essence et son fondement. »⁴⁰⁶ Cette thèse de Heidegger présuppose deux autres thèses. D'abord que Descartes est le fondateur de la philosophie

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 273. (Nous soulignons). « [...] wurde angesetzt als ein ständig dasselbe Bleibendes. »

⁴⁰⁴ Platon, *Politicus*, in *Platonis opera I*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 269 d 5-7. Trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 21-22 (légèrement modifiée).

⁴⁰⁵ GA 12, p. 189-190. (Nous soulignons). Trad., p. 186 (légèrement modifiée).

⁴⁰⁶ GA 7, p. 72-73. Trad., p. 85-86 (modifiée).

moderne. Ensuite qu'il formule son ontologie dans *Meditationes de prima philosophia*, car comme le titre même de cet ouvrage le dit, il ne s'agit là nullement de théorie de la connaissance mais de *prima philosophia*, traduction latine de l'expression aristotélicienne *πρώτη φιλοσοφία* et retenue à présent comme *métaphysique*, d'où la traduction française *Méditations métaphysiques* : « la principale œuvre de Descartes porte le titre : *Meditationes de prima philosophia* (1641). *Prima philosophia*, c'est la *πρώτη φιλοσοφία* d'Aristote, c'est la question de ce qu'est l'être de l'étant, sous la forme de la question de la choséité (*Dingheit*) de la chose. *Meditationes de metaphysica* – rien de théorie de la connaissance. »⁴⁰⁷ Dans *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/27, GA 23), Heidegger présente la thèse du caractère ontologique de la philosophie transcendantale de Kant de façon sauvage : « philosophie transcendantale = ontologie de la *res extensa* et de la *res cogitans*. »⁴⁰⁸ Or, cette thèse heideggérienne implique la thèse suivante : quand Kant parle du concept dans le cadre de la « connaissance », il parle en vérité de l'identité dans le concept comme un trait ontologique fondamental de tout étant conçu comme objet. On s'explique.

Comme on le sait, « intuition (*Anschauung*) et concepts (*Begriffe*) constituent [...] les éléments de toute notre connaissance, de sorte que ni des concepts sans intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni une intuition sans concepts ne *peuvent* donner une connaissance »⁴⁰⁹, explique Kant. Pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*, c'est au moyen de la sensibilité qu'un objet nous est donné dans l'intuition, alors que, par le moyen de l'entendement, un objet de l'expérience peut être pensé sous la forme du concept. En d'autres termes, l'intuition relève de la multiplicité des représentations particulières de la sensibilité, tandis que le concept concerne la synthèse du multiple de la sensibilité dans l'unité des représentations universelles produites par l'entendement : « L'intuition est une représentation *particulière* (*repraesentatio singularis*), le concept est une représentation *universelle* (*repraesentatio per notas communes*) ou *réfléchie* (*repraesentatio discursiva*). La connaissance par concepts s'appelle la *pensée* (*cognitio discursiva*). Le concept s'oppose à l'intuition, car il est une représentation universelle (*allgemeine Vorstellung*) ou une représentation (*Vorstellung*) de ce qui est commun (*gemein*) à plusieurs objets. »⁴¹⁰ Intuition et concept constituent donc

⁴⁰⁷ GA 41, §18, p. 100. Trad., p. 110 (légèrement modifiée). Au sujet du caractère ontologique de la soi-disant théorie de la connaissance chez Descartes, Heidegger écrit ceci : « Descartes nomme ses recherches "*de prima philosophia*". L'idée de "*prima philosophia*" est aristotélicienne. La désignation de la recherche de Descartes dans ce sens naît du fait qu'il a très clairement vu qu'il se mouvait dans l'horizon de l'*ontologia generalis*. » (GA 17, §24, p. 132. Trad., p. 150 [modifiée]).

⁴⁰⁸ GA 23, §2, p. 9. (Notre traduction). « Transzendentalphilosophie = Ontologie der *res extensa* und der *res cogitans*. »

⁴⁰⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 50, B 74, p. 129. Trad., p. 18.

⁴¹⁰ I. Kant, *Logik*, §1, p. 521. Trad., p. 99 (légèrement modifiée).

toute notre connaissance selon Kant. Si l'on prend en compte la thèse heideggérienne selon laquelle la théorie de la connaissance est une ontologie inavouée, alors il faut conclure que le multiple de l'intuition relève du sensible, tandis que l'unité du concept relève de l'intelligible, et comme nous l'avons vu, l'intelligible et le sensible se fondent sur la compréhension de l'être comme double présence. De là résulte que la relation « épistémologique » entre intuition et concept recoupe, en dernière instance, la relation ontologique entre existence et essence : voilà l'une des principales raisons pour lesquelles Heidegger soutient la thèse que la « théorie de la connaissance » est une métaphysique. Le dévoilement de la dimension ontologique de la théorie de la connaissance amène Heidegger à équivaloir les notions d'essence, de concept et de représentation, en les reconduisant à l'unité du même de l'identité comme un trait ontologique fondamental de tout étant en général. Une telle équivalence peut être vérifiée à travers la définition heideggérienne des notions d'essence, de concept et de représentation. Dans *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Heidegger définit le concept comme une représentation universelle à la manière de Kant :

« ... les concepts (*Begriffe*) [...] sont des re-présentations (*Vorstellungen*) dans lesquelles nous nous représentons quelque chose de général ou quelque chose en général ; quelque chose que, eu égard à cette généralité, beaucoup de choses ont en commun. Grâce à la représentation de cette généralité, nous sommes en mesure de déterminer des données particulières, par exemple cette chose-ci comme pupitre, celle-là comme maison. Le concept est ainsi une sorte de représentation déterminante. »⁴¹¹

En d'autres termes, le concept est une synthèse du multiple de l'expérience dans l'unité d'une représentation universelle qui rassemble ce qui est commun et identique dans une multiplicité. Unité et mêmeté constituent ainsi l'essence de tout concept : « L'essentiel dans la représentation conceptuelle (*begrifflichen Vorstellen*), par exemple un chêne, un hêtre et un sapin en tant qu'arbre, c'est la vision qui en extrait une unité (*Einheit*), cet un (*Einen*) et même (*Selbigen*) où plusieurs objets convergent. »⁴¹² Le concept d'arbre naît donc d'une synthèse de la multiplicité d'arbres existant concrètement (pin, chêne, hêtre, etc.), dans l'unité et la mêmeté de la représentation universelle « arbre », qui fait de tout arbre un arbre, en constituant par là l'arboréité de l'arbre : « Qu'est-ce donc qu'un "concept" (*Begriff*) ? Ce terme est la traduction du mot latin *conceptus* : saisir ensemble (*Zusammengriff*), saisir dans l'un (*In-eines-*

⁴¹¹ GA 29/30, §3, p. 12. Trad., p. 26 (légèrement modifiée).

⁴¹² GA 84.1, p. 562. (Notre traduction). « Das Wesentliche im begrifflichen Vorstellen, etwa einer Eiche, Buche, Tanne als Baum, ist das Heraussehen einer Einheit, dieses Einen, Selbigen, in dem mehrere Gegenstände übereinkommen. »

Greifen) [...] En tant que saisir ensemble qui représente *l'un et le même (das Eine und Selbe)*, le concept représente ce que les chênes, les hêtres, les sapins, etc., sont en général (*im Allgemeinen*), dans *l'un (Einen)* qui leur est justement commun (*gemein*) en tant qu'arbres. Le concept représente ce que nous "pensons" sous le mot "arbre" ; la pensée est cette modalité du représenter (*Vorstellen*), à savoir conceptuel (*begriffliches*). »⁴¹³ Depuis Platon et Aristote, c'est justement l'essence de l'arbre qui fait de tout arbre un arbre, ce qui permet à Heidegger d'équivaloir les notions d'essence et de concept.

En ce qui concerne la notion d'essence, Heidegger la définit de la même façon que le concept, c'est-à-dire comme une représentation universelle de ce qui est commun à une multiplicité indéfinie d'objets : « la réponse à la question "qu'est-ce que ?" nous mène à l'"essence" (*Wesen*) d'une chose. Qu'est-ce qu'une "table", une "montagne", la "mer", une "plante" ? Chaque fois que nous demandons "qu'est-ce que ?", nous nous interrogeons sur l'"essence" (*Wesen*) des choses [...] qu'est-ce, par exemple, qu'une table ? Précisément ce qui fait d'elle ce qu'elle est ; ce qui fait partie de *chaque* chose qui est une table. Ce que toutes les tables ont en commun (*gemein*), ce qui est commun (*Gemeinsame*) à chaque table réelle et possible, c'est l'*universel (Allgemeine)*, l'"essence" (*Wesen*) : ce que quelque chose est "en général" (*im allgemeinen*). Mais pourtant nous ne trouvons ce "commun à tous" (*allen Gemeine*) qu'en comparant les étants *particuliers* pour y voir, en les considérant, ce qui leur appartient à titre de même (*Selbiges*), ce qui leur est commun. »⁴¹⁴

Pour Heidegger, les notions d'essence, de concept et de représentation universelle désignent donc toutes les trois l'identité comme unité du même :

« Car *l'essence (Wesen)* au sens de l'*universel (Allgemeinen)*, qui vaut à chaque fois pour plusieurs individus, comme par exemple *la représentation universelle (die allgemeine Vorstellung) maison* pour toutes les maisons possibles et réelles, cet universel (*Allgemeine*) est saisi et énoncé dans le *concept (Begriff)*. Qui pense le simple concept de quelque chose se situe à ce moment-là au-delà du réel particulier. »⁴¹⁵

⁴¹³ GA 76, p. 58. (Nous soulignons). « Was ist das denn – ein ›Begriff‹? Der Name übersetzt das lateinische Wort conceptus: Zusammengriff, In-eines-Greifen [...] Der Begriff als der vorstellende Zusammengriff auf das Eine und Selbe stellt vor, was Eichen, Buchen, Tannen u.s.f. im Allgemeinen sind, in dem *Einem*, was ihnen eben als Bäume gemein ist. Der Begriff stellt das vor, was wir uns bei dem Wort ›Baum‹ ›denken‹; Denken ist diese Art von Vorstellen, nämlich begriffliches. »

⁴¹⁴ GA 34, p. 1. Trad., p. 17 (modifiée).

⁴¹⁵ GA 45, §11, p. 29. (Nous soulignons). « Denn das Wesen im Sinne des Allgemeinen, das jeweils für das viele Einzelne gilt, wie z.B. die allgemeine Vorstellung Haus für alle wirklichen und möglichen Häuser, dieses Allgemeine wird gefaßt und ausgesprochen im *Begriff*. Wer den bloßen Begriff von etwas denkt, sieht gerade weg vom einzelnen Wirklichen. »

« [Dans l'histoire de la métaphysique], on détermine par avance l'essence de l'essence (*Wesen des Wesens*) justement comme *représentation de quelque chose* en général (*Vorstellung von etwas im allgemeinen*) – comme *concept (Begriff) et Idée (Idee)*. »⁴¹⁶

De ces réflexions de Heidegger il faut donc conclure que, à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, l'identité comme unité du même revêt trois grandes formes : l'essence, le concept et la *représentation universelle* comme synthèse du multiple de l'expérience dans l'unité de ce qui est commun, identique et universel dans une multiplicité. Deleuze parle, quant à lui, de « la forme du concept comme forme d'identité, qui constitue tantôt l'en-soi du représenté (A est A), tantôt le pour-soi du représentant (Moi = Moi). Le préfixe RE- dans le mot représentation signifie cette forme conceptuelle de l'identique qui se subordonne les différences »⁴¹⁷.

a.2) Les trois niveaux de synthèse du concept : individu, espèce et genre

Les opérations de synthèse du concept s'accomplissent à trois niveaux distincts : au niveau de l'*individu*, de l'*espèce* et du *genre*. À partir de ces trois niveaux de synthèse, nous pouvons distinguer trois types d'identité : identité de l'individu, identité de l'espèce et identité du genre.

1) Synthèse au niveau de l'individu : à ce niveau de synthèse, il ne s'agit pas encore de l'identité de deux ou plusieurs étants, mais de l'identité à soi d'un seul et même étant. Par exemple, dans l'existence d'un individu, mettons Socrate, l'intuition, dans les différents points du temps et de l'espace, n'a qu'un accès immédiat à des différences : à un moment donné ses cheveux ont une certaine longueur, puis ils deviennent plus longs ou plus courts, à un moment donné il a une certaine taille, puis il devient plus grand ou plus petit, à un moment donné il est un enfant, puis il devient adolescent et adulte, à un moment donné il est disciple, puis il devient maître, etc. Quand on s'en tient à ce qui se donne dans l'intuition, il n'y a que multiplicité, changement et différence, et c'est justement afin de les dépasser que des concepts tels que *moi* ou *âme* interviennent comme dispositif dont la fonction est de synthétiser le multiple de l'expérience dans l'unité de ce qui demeure toujours un et le même à travers tous les changements temporels, de sorte que ces derniers ont le statut de changements accidentels d'une substance qui demeure une et la même par-delà tous les changements, puisque « dans tout changement des phénomènes, explique Kant, la substance persiste (*beharret*) ». De là résulte

⁴¹⁶ GA 36/37, §1, p. 85. (Notre traduction). « [...] man im voraus das *Wesen des Wesens* bestimmt, eben als *Vorstellen von etwas im allgemeinen* – als *Begriff und Idee*. »

⁴¹⁷ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 79.

que toutes les différences, tous les changements, corporels comme incorporels, sont de pures et simples propriétés accidentelles d'une âme ou d'un moi qui reste toujours un et le même.

L'innovation la plus importante de la philosophie kantienne par rapport à Platon et à Aristote, consiste en ce que l'unité synthétique de l'aperception (*synthetische Einheit der Apperzeption*), c'est-à-dire l'identité du moi ou la conscience de soi, sera dès lors la condition de possibilité de l'identité de tous les objets de l'expérience : « Tout le multiple de l'intuition a donc une relation nécessaire au : *Je pense*, dans le même sujet (*Ich denke, in demselben Subjekt*) où ce multiple se rencontre [...] Car les multiples représentations qui sont données dans une certaine intuition ne seraient pas toutes ensemble *mes* représentations, si toutes ensemble elles n'appartenaient pas à une conscience de soi (*Selbstbewußtsein*) [...] Cette identité totale (*diese durchgängige Identität*) de l'aperception d'une multiplicité donnée dans l'intuition contient une synthèse des représentations, et n'est possible que par la conscience de cette synthèse. Car la conscience empirique, laquelle accompagne différentes représentations, est en elle-même dispersée et sans relation avec l'identité du sujet (*Identität des Subjekts*). »⁴¹⁸ Kant en conclut ainsi que « l'unité de la conscience (*Einheit des Bewußtseins*) est ce qui seul constitue le rapport des représentations à un objet (*Gegenstand*), donc leur validité objective (*objektive Gültigkeit*) »⁴¹⁹. En ce qui concerne la question de l'identité du moi comme condition de possibilité de l'identité de tout objet en général chez Kant, Hegel fait un commentaire qui en résume fort bien l'enjeu : « Il appartient aux vues les plus profondes et les plus justes qui se trouvent dans la Critique de la raison que l'unité (*Einheit*) qui constitue l'essence du concept (*Wesen des Begriffs*) se trouve connue comme l'unité *originellement-synthétique de l'aperception* (*ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption*), comme unité du : *Je pense* (*Ich denke*), ou de la conscience de soi (*Selbstbewußtseins*). »⁴²⁰ Heidegger quant à lui formule la même idée de la manière suivante : « toute conscience de quelque chose est en même temps conscience de soi (*Selbstbewußtsein*). »⁴²¹

Chez Kant, l'identité de tout objet en général ($A = A$) ne saurait donc exister sans l'identité du moi comme conscience de soi (Moi = Moi), l'une des fonctions majeures de celle-ci étant d'unifier toutes les facultés du sujet dans son unité comme des modes. Et parmi toutes les facultés du sujet, la mémoire joue un rôle décisif dans la constitution de l'identité, dans la mesure où elle nous permet de comparer les divers états du moi au fil du temps afin de repérer

⁴¹⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 132 - B 133, p. 178-179. Trad., p. 159-160 (légèrement modifiée).

⁴¹⁹ *Ibid.*, B 137, p. 182. Trad., p. 162 (légèrement modifiée).

⁴²⁰ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II, Werke*, Band 6, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 254. Trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1981, p. 45.

⁴²¹ GA 89, p. 189. Trad., p. 213 (légèrement modifiée).

la permanence de l'identité du moi. Nietzsche explique à cet égard que le « “je pense” (*ich denke*) présuppose que je *compare* mon état présent avec d'autres états que je connais en moi pour fixer ce qu'il est »⁴²². Dans les *Nachgelassene Fragmente 1881-1882*, Nietzsche insiste sur la relation entre mémoire et identité : « Notre *mémoire* (*Gedächtniß*) repose sur le fait de voir et de prendre les choses pour *identiques* (*Gleichsehen und Gleichnehmen*) ; donc sur une vision *inexacte* (*Ungenausesehen*) ; notre mémoire est originairement (*ursprünglich*) de la plus grande *grossièreté* et elle considère presque tout comme *identique* (*gleich*). – Que nos représentations agissent en tant qu'excitations libératrices, vient de ce que nous nous représentons et ressentons beaucoup de représentations comme étant toujours *identiques* (*Gleiche*), donc du fait de la mémoire grossière laquelle *voit* comme identique (*gleichsieht*) [...] ce qui en vérité est différent (*verschieden*). »⁴²³

Dans la philosophie moderne, de Descartes à Kant en passant par Fichte et Husserl, l'identité du moi prime donc sur toute autre forme d'identité. En ce sens, Heidegger explique que, chez Fichte, la formule « Moi = Moi » se situe dans une tout autre dimension par rapport à tous les autres contenus qui peuvent remplir la formule $A = A$ tel que arbre = arbre, ordinateur = ordinateur, etc. Cela revient à dire que sans l'identité du moi (Moi = Moi), aucune identité ne saurait exister : « La proposition “Je suis Je” est plutôt l'énoncé pour cette activité du Je (*Tathandlung des Ich*), c'est-à-dire du sujet, par laquelle tout d'abord la proposition $A = A$ est posée. La proposition “Je = Je” est plus vaste que la proposition formelle et universelle $A = A$. »⁴²⁴ Après Fichte, la phénoménologie husserlienne, du moins telle qu'elle est formulée dans *Ideen I*, consolide cette orientation fondamentale de la philosophie moderne, ce qui s'atteste chez Husserl dans sa *Abschattungslehre*, où il est question de l'identité des objets malgré la multiplicité et la variabilité des *Abschattungen*, et dans sa théorie du moi pur qui demeure toujours un et le même à travers le flux des vécus. Pour ce qui est de la théorie des *Abschattungen* et de l'identité des objets, Husserl dit : « Je vois continuellement cette table ; j'en fais le tour et change comme toujours ma position dans l'espace ; j'ai sans cesse conscience de l'existence en chair et en os (*leibhaftigen*) d'une seule et même table (*einen und selben Tisches*), et, certes, de la même (*desselben*) table qui en soi demeure tout à fait inchangée. Or la perception de la table ne cesse de varier ; elle est une continuité (*Kontinuität*) de perceptions

⁴²² F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, §16, p. 24. Trad., p. 34 (modifiée).

⁴²³ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1881-1882*, in KGW V/2, Berlin/New York, de Gruyter, 1973, p. 391. Trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1982, p. 362 (modifiée).

⁴²⁴ GA 79, p. 91. « Vielmehr ist der Satz »Ich bin Ich« die Aussage für jene Tathandlung des Ich, d.h. des Subjekts, durch die erst der Satz $A = A$ gesetzt wird. Der Satz Ich = Ich ist umfassender als der formal allgemeine Satz $A = A$. »

changeantes [...] *La* perception ? Soyons plus exacts. En retournant elle n'est sous aucune circonstance individuellement la même (*dieselbe*). Seule la table est *la même* (*derselbe*) comme consciemment *identique* dans la conscience synthétique qui rattache la nouvelle perception au souvenir (*Erinnerung*). »⁴²⁵ En d'autres termes, la perception de la table relève du sensible, de la multiplicité, de l'autre, de la différence, bref de la variation des *Abschattungen* dans la perception, alors que la conscience relève de l'intelligible, c'est-à-dire de l'opération de synthèse de la multiplicité des *Abschattungen* dans l'unité et la mêmeté de l'identité, en l'occurrence de la table. Or, comme l'explique Husserl, une telle identité résulte de l'opération de la conscience qui rattache toute nouvelle perception au souvenir (*Erinnerung*), d'où le rôle central de la mémoire dans la constitution de l'identité. En ce qui concerne la théorie du moi pur (*das reine Ich*) et son identité, Husserl dit : « Seulement à travers des actes de l'*expérience* réflexive nous savons quelque chose du flux des vécus (*Erlebnisstrom*) et de sa nécessaire référence au moi pur (*das reine Ich*) ; seuls par conséquent ils nous enseignent que le flux est le champ où s'opèrent librement les *cogitationes d'un seul et même moi pur* (*des einen und selben reinen Ich*). »⁴²⁶ À l'instar du *Je pense* kantien, le moi pur husserlien demeure toujours un et le même à travers le flux des vécus. Aussi Husserl cite-t-il Kant dans ce passage des *Ideen I* : « toute *cogitatio* peut changer, venir et passer [...] Par contre le moi pur (*das reine Ich*) semble toutefois être un principe nécessaire, et comme *absolument identique* (*absolut Identisches*) à travers tout changement réel ou possible des vécus [...] en langage kantien : "le '*je pense*' doit pouvoir accompagner toutes mes représentations". »⁴²⁷ À notre sens Deleuze synthétise d'une manière fort éclairante l'enjeu de la relation entre sujet, objet et identité dans la philosophie moderne :

« La forme d'identité de l'objet réclame, pour le philosophe, un fondement dans l'unité d'un sujet pensant dont toutes les autres facultés doivent être des modes. Tel est le sens du Cogito comme commencement : il exprime l'unité de toutes les facultés dans le sujet, il exprime donc la possibilité pour toutes les facultés de se rapporter à une forme d'objet qui réfléchit l'identité subjective [...] Chez Kant comme chez Descartes, *c'est l'identité du Moi dans le Je pense qui fonde la concordance de toutes les facultés, et leur accord sur la forme d'un objet supposé le Même.* »⁴²⁸

Si pour Platon et Aristote l'identité comme unité du même est toujours déjà donnée, soit dans le monde des Idées, soit dans l'essence immanente à la substance, pour Descartes, Kant,

⁴²⁵ E. Husserl, *Ideen I*, §41, p. 84. Trad., p. 131 (modifiée). (Nous soulignons).

⁴²⁶ *Ibid.*, §78, p. 168. Trad., p. 256 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

⁴²⁷ *Ibid.*, §57, p. 123. Trad., p. 189 (modifiée). (Nous soulignons).

⁴²⁸ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 174. (Nous soulignons).

Fichte et Husserl, l'identité des objets ne saurait exister sans l'identité préalable d'un moi qui reste toujours identique à lui-même à travers tous les changements temporels, moi qui unifie dans la conscience de soi toutes les facultés du sujet, y compris la mémoire, faculté sans laquelle nulle identité des objets ne saurait exister. Cela étant posé, on pourrait résumer la thèse moderne de la subordination de l'identité des objets à l'identité du moi à travers cette phrase de Levinas : « le Moi, identité par excellence, à laquelle remonterait toute identité identifiable. »⁴²⁹ D'après Heidegger, le moi du sujet est donc tributaire de la compréhension métaphysique de l'être comme présence permanente : « dans la caractérisation du je humain comme sujet, le concept antique de l'ὑποκείμενον, de l'être comme présence permanente (*Sein als ständige Anwesenheit*) devient visible tel qu'il se lit sur l'être des choses présentes là-devant (*vorhandenen*) et immédiatement données. Dans cette caractérisation, l'être-homme (*Menschsein*) est déterminé par l'être-chose (*Dingsein*) au sens du simple être substantiel de l'objet présent (*Vorhandenseins*). »⁴³⁰ À l'intérieur de toute l'histoire de la métaphysique, chaque étant individuel se définit ainsi par son identité (essence, concept, représentation), de sorte que la rupture de la métaphysique moderne avec la métaphysique ancienne consiste non pas dans l'abandon de la catégorie d'identité comme trait ontologique fondamental de tout étant en général, mais dans le fait que l'identité des objets présuppose toujours déjà l'identité à soi du sujet comme moi substantiel : Moi = Moi.

2) Synthèse au niveau de l'espèce et du genre : à ces deux niveaux de synthèse du concept, il ne s'agit plus de l'identité à soi d'un seul et même étant mais de l'identité de plusieurs étants. En d'autres termes, l'identité au niveau des individus peut toujours faire l'objet d'une synthèse qui l'unifie dans l'unité d'un concept selon une espèce, l'espèce pouvant faire, à son tour, l'objet d'une synthèse qui unifie différentes espèces dans l'unité d'un concept selon un genre :

« Or, on peut parler maintenant non seulement de ce qui est perceptible (*das Wahrnehmbare*) et de le déterminer à l'aune de l'Idée, car il est aussi possible de parler de l'Idée elle-même et en énoncer quelque chose à l'aune d'autres Idées. C'est-à-dire que non seulement les choses perceptibles mais aussi les Idées elles-mêmes sont μετέχοντα. Les Idées ne demeurent pas dans l'isolement complet chacune pour soi toute seule là, mais sont connectées (συμπλοκή) les unes aux autres. La structure de cette connexion est la relation de genre et d'espèce (*Gattung und Art*). Par exemple, l'Idée de la plante et l'Idée de l'animal participent toutes deux à l'Idée d'être vivant, elles sont toutes deux le même (*dasselbe*) en ce qui concerne la vitalité (*Lebendigkeit*). »⁴³¹

⁴²⁹ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, p. 97.

⁴³⁰ GA 38, §26, p. 148. Trad., p. 175 (modifiée).

⁴³¹ GA 88, p. 270-271. « Man kann nun aber nicht nur über das Wahrnehmbare sprechen und es im Hinblick auf die Idee bestimmen, sondern es ist auch möglich, über die Ideen selbst zu reden und über diese etwas auszusagen im Hinblick auf andere Ideen. D. h. nicht nur die wahrnehmbaren Dinge, sondern auch die Ideen selbst sind μετέχοντα. Die Ideen stehen nicht in völliger Abgeschlossenheit jede für sich allein da, sondern sie sind miteinander

Ce que Heidegger veut dire dans ce passage, c'est que Socrate, Platon et Aristote par exemple, sont des individus différents qui peuvent, cependant, faire l'objet d'une synthèse qui les unifie dans le concept d'espèce *être humain, homme*, de telle sorte que, en tant qu'individus différents, ils sont un seul et le même à partir du moment où ils sont envisagés selon l'identité dans le concept d'espèce *être humain*. Cette espèce naît donc d'une synthèse de la multiplicité d'individus dans l'unité du même. Autrement dit, le concept d'être humain est une représentation universelle de ce qui est commun et identique chez Socrate, Platon, Aristote et tous les autres êtres humains, non seulement de leur époque et de leur pays mais de n'importe quelle époque, de n'importe quel pays. L'être humain est, à son tour, une espèce différente de l'espèce des chiens, des chats, des poissons, etc., et de telles espèces peuvent faire l'objet d'une synthèse qui les unifie dans le concept de genre *animal*⁴³². Les genres *animal* et *végétal* peuvent à leur tour devenir des espèces différentes du genre *être vivant*, et les genres *être vivant* et *être inanimé* peuvent devenir, enfin, des espèces du genre *quelque chose*, ce dernier étant le concept le plus englobant, le plus vaste et le plus abstrait de tous les concepts : « Le concept *le plus abstrait* est celui qui n'a rien de commun avec ceux qui diffèrent de lui. C'est le concept de *quelque chose (Etwas)* ; car le concept qui s'en distingue est celui de *rien (Nichts)* et il n'a donc rien de commun avec le quelque chose (*Etwas*) »⁴³³, explique Kant⁴³⁴.

a.3) Le principe d'identité comme principe onto-logique

À partir de la définition de l'identité comme unité du même en tant que trait ontologique fondamental de tout étant en général, et dont les principales figures historiques sont l'essence, le concept, et la représentation, nous pouvons déterminer la fonction majeure du principe d'identité comme loi fondamentale de la pensée de la façon suivante : sans l'identité dans le concept, nul objet de l'expérience ne pourrait être pensé comme sujet grammatical dans la

verflochten (σμπλοκή). Die Struktur dieser Verflechtung ist das Verhältnis von Gattung und Art. Die Idee der Pflanze etwa und die Idee des Tieres haben beide Teil an der Idee des Lebewesens, beide sind hinsichtlich der Lebendigkeit dasselbe. »

⁴³² D'après Bergson, « la conception parfaite des genres est sans doute le propre de la pensée humaine ; elle exige un effort de réflexion, par lequel nous effaçons d'une représentation les particularités de temps et de lieu. » (*Matière et Mémoire*, Paris, PUF, 2012, p. 176).

⁴³³ I. Kant, *Logik*, §6, p. 525-526. Trad., p. 104.

⁴³⁴ Il nous semble intéressant et instructif d'observer que le terme dont les philosophes allemands se servent pour désigner la catégorie d'universel, est *allgemein*, qui veut littéralement dire *commun (gemein)* à tous (*all*), et qui est normalement traduit en français par *général*, d'où la notion de généralisation propre aux opérations de synthèse du concept. Or, ce qu'il y a de commun à tous les objets, à tous les étants, selon Kant, c'est d'être quelque chose et non pas rien, donc n'importe quel étant est quelque chose, et s'il n'est pas quelque chose, il n'est rien, il n'est pas.

proposition, le jugement : « l'entendement, dit Kant, ne peut faire aucun autre usage de ces concepts que de juger par leur moyen. »⁴³⁵ En d'autres termes, sans la notion onto-logique d'identité dans le concept, nul jugement ne saurait exister, et comme nous l'avons vu plus haut, chez Kant la faculté du jugement et la faculté de la pensée sont une seule et même faculté. Le principe d'identité est ainsi la condition de possibilité de la pensée comme faculté du jugement, de sorte que la formule $A = A$ signifie l'identité à soi qui constitue tout objet de la pensée dans un jugement. On peut résumer tout ce que nous venons de dire de la façon suivante : si pour Aristote les catégories sont la condition de possibilité de la proposition, pour Kant les concepts sont la condition de possibilité du jugement.

Si l'identité dans le concept est la condition de possibilité de la pensée comme faculté du jugement, alors elle est, en même temps, la condition de possibilité de la vérité du jugement, ce qui nous montre la relation intrinsèque entre l'identité dans le concept, la pensée comme jugement et la vérité comme adéquation. Le principe d'identité nous permet donc de comprendre que le concept métaphysique d'être comme double présence est le fondement de la métaphysique comme pensée conceptuelle de l'identité et de la représentation, pour autant que « la détermination de l'essence (*Wesensbestimmung*) exige toujours le concept (*Begriff*) »⁴³⁶. Aussi Heidegger conçoit-il « la pensée métaphysique à partir du *re-présenter* (*Vor-stellen*) – *repraesentare*, à partir de l'appréhension conceptuelle (*Be-greifen*), *con-ceptus* »⁴³⁷. Adorno rejoint Heidegger sur ce point lorsqu'il dit que « la métaphysique [...] s'occupe toujours de concepts (*Begriffe*). La métaphysique est cette forme de philosophie dont les objets sont les concepts »⁴³⁸.

b) Le principe de contradiction

À l'intérieur de l'histoire de la philosophie, la première formulation du principe de contradiction se trouve dans la pensée de Platon, plus précisément dans un passage du livre IV de *La République* où le personnage de Socrate dit : « Est-il possible, repris-je, que la même chose soit en repos et en mouvement en même temps dans la même partie d'elle-même ? Nullement [...] nous n'en croirons pas davantage que le même étant ($\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$) puisse en même temps, dans la même partie de lui-même et relativement au même objet, supporter, être

⁴³⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 68, B 93, p. 145. Trad., p. 131.

⁴³⁶ GA 38, §11, p. 35. Trad., p. 50 (modifiée). (Nous soulignons).

⁴³⁷ GA 71, §73, p. 55. (Notre traduction). « *Das metaphysische Denken* aus dem *Vor-stellen* – *repraesentare*, aus *Be-greifen* *con-ceptus*. »

⁴³⁸ T. W. Adorno, *Metaphysik*, NS 14, Francfort, Suhrkamp, 1998, p. 14. Trad. C. David, Paris, Payot, 2006, p. 35.

et faire des choses contraires (τῶναντία). »⁴³⁹ Dans le livre X, Socrate reprend ce qu'il avait dit au livre IV et formule le principe de contradiction de la sorte : « N'avons-nous pas dit que la même faculté ne pouvait pas porter simultanément deux jugements contraires sur les mêmes choses ? Et nous avons eu raison de le dire. »⁴⁴⁰

Quoique le principe de contradiction soit déjà présent dans la pensée de Platon, ce n'est qu'avec la *Métaphysique* d'Aristote qu'il sera formulé comme un principe fondamental de la métaphysique, ce qui revient à dire que le principe de contradiction n'est pas seulement un principe de la logique mais aussi de la métaphysique :

« Il y a, dans les étants, un principe (ἀρχή) au sujet duquel on ne peut pas se tromper, mais dont, au contraire, on doit toujours reconnaître la vérité : c'est qu'il n'est pas possible à la même chose, en un seul et même temps, d'être et de ne pas être (τὸν αὐτὸν χρόνον εἶναι καὶ μὴ εἶναι), et il en est de même pour tout autre couple semblable d'opposés. »⁴⁴¹

Selon ce passage de *La Métaphysique*, le principe de contradiction peut être énoncé de la manière suivante : A ne peut pas être A et non-A en un seul et même temps. Du principe de contradiction résulte que les propositions qui affirment et nient en un seul et même temps un même aspect d'un même étant, n'ont ni de validité ni de légitimité rationnelles, ni existence ni réalité ontologique, puisqu'elles enfreignent le principe de contradiction. De sorte que toute pensée aspirant à être reconnue comme légitime, valable et, ainsi, rationnelle, doit nécessairement se subordonner à un tel principe.

Après Platon et Aristote, le principe de contradiction deviendra une loi fondamentale de la pensée et traversera des siècles sans jamais être remis en question. En ce sens, Leibniz et Kant assument le principe de contradiction comme une loi fondamentale de la pensée sans jamais l'interroger. Dans *Essais de théodicée* (1710), Leibniz dit : « Il faut considérer qu'il y a deux grands principes de nos raisonnements : l'un est le *principe de la contradiction*, qui porte que de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre fausse ; l'autre *principe* est celui de la *raison déterminante*. »⁴⁴² Kant assume lui aussi le principe de contradiction comme une loi fondamentale de la pensée, en le définissant de la même manière qu'Aristote : « Il est impossible que quelque chose soit et ne soit pas *en même temps* (*zugleich*). »⁴⁴³ Le principe de

⁴³⁹ Platon, *Politeia*, IV, 436 c 5-7 - 437 a 2. Trad., p. 32 (légèrement modifiée).

⁴⁴⁰ *Ibid.*, X, 602 e 8-10. Trad., p. 95.

⁴⁴¹ Aristote, *Metaphysica*, XI, 5, 1061 b 34 – 1062 a 2. Trad., p. 594-595 (modifiée). (Nous soulignons).

⁴⁴² G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, Paris, Flammarion, 1996, I, §44, p. 128.

⁴⁴³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 152, B 191, p. 251.

contradiction tel que Platon et Aristote l'ont formulé régnera au cours de l'histoire de la philosophie jusqu'à Hegel⁴⁴⁴.

Le principe de contradiction est en rapport étroit avec le principe d'identité, pour autant que le principe d'identité est la formulation positive du principe de contradiction, et celui-ci la formulation négative du principe d'identité : « L'autre expression du principe d'identité, *A ne peut pas être en même temps A et non-A*, a une forme négative ; elle s'appelle *principe de contradiction* »⁴⁴⁵, explique Hegel. Le principe d'identité et le principe de contradiction se prêtent, à vrai dire, un appui mutuel, car si le principe d'identité n'existait pas, alors tout pourrait

⁴⁴⁴ Hegel est en effet le premier philosophe qui ne verra plus dans la contradiction quelque chose qui n'a ni validité rationnelle ni existence, étant donné que la contradiction est, pour lui, l'essence même de la réalité effective (*Wirklichkeit*) : « Mais c'est l'un des préjugés fondamentaux de la logique jusqu'alors en vigueur et de la représentation ordinaire que la contradiction (*Widerspruch*) n'est pas une détermination aussi essentielle et immanente que l'identité ; pourtant s'il était question de discours sur l'ordre hiérarchique et que les deux déterminations étaient à maintenir rigide comme des déterminations séparées, la contradiction serait à prendre pour la plus profonde et la plus essentielle. Car, face à elle, l'identité n'est qu'une détermination de ce qui est simplement immédiat, de l'être mort ; la contradiction est la racine de tout mouvement (*Bewegung*) et de tout ce qui est vivant (*Lebendigkeit*) ; c'est seulement dans la mesure où quelque chose a dans soi-même une contradiction (*Widerspruch*) qu'il se meut et a pulsion (*Trieb*) et activité. » (*Wissenschaft der Logik II*, p. 75. Trad., p. 81 [légèrement modifiée]). Hegel conclut ainsi que « ce qui meut le monde en général, c'est la contradiction (*Widerspruch*). » (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §119, p. 247). À l'égard du statut de la contradiction chez Hegel, Heidegger explique que, dans la philosophie hégélienne, « tout ce qui est à la contradiction pour son fondement (*Grund*). » (GA 79, p. 87). Et dans *Der Satz vom Grund*, il précise : « Le recours constant au principe de contradiction peut bien être pour les sciences la chose la plus évidente du monde [...] la *Science de la logique* de Hegel [...] montre que la contradiction et le conflit ne sont pas une raison (*Grund*) contre ce qui est réel (*wirklich*). La contradiction est bien plutôt la vie interne de la réalité (*Wirklichkeit*) du réel. Cette interprétation de l'essence et de la force de la contradiction est le noyau central de la métaphysique de Hegel. Depuis la *Logique* de Hegel, il n'est plus du tout immédiatement certain que, là où il y a une contradiction, ce qui se contredit ne pourrait pas encore être réel. » (GA 10, p. 28. Trad., p. 71-72 [modifiée]). Dans *Nietzsche I*, Heidegger écrit : « depuis Hegel nous savons qu'une contradiction (*Widerspruch*) n'est pas nécessairement une preuve contre la vérité d'une proposition métaphysique, mais au contraire une preuve en sa faveur. » (GA 6.1, p. 19. Trad., p. 28 [modifiée]). Dans ces deux derniers passages, Heidegger vise ce que Hegel dit de la contradiction dans ce passage de la *Science de la logique II* : « De la considération de la nature de la contradiction il est ressorti en général qu'il n'est pour soi encore, pour ainsi dire, aucun dommage, manque ou défaut à une chose quand en elle une contradiction peut être constatée. Bien plutôt toute détermination, tout concret, tout concept est essentiellement une unité de moments différents et différenciables qui passent, par la *différence déterminée et essentielle* dans la contradiction. » (*Wissenschaft der Logik II*, p. 78-79. Trad., p. 86 [légèrement modifiée]). D'après Heidegger, la dialectique de l'idéalisme allemand opère ainsi une transformation radicale des principes fondamentaux de la pensée : « Dans le cadre de la dialectique, les principes fondamentaux de la pensée gagnent une forme transformée. » (GA 79, p. 86). Cette dimension nouvelle de la pensée instaurée par l'Idéalisme allemand est, aux yeux de Heidegger, la plus haute dimension de la pensée métaphysique : « Si nous caractérisons la dialectique comme une dimension de la pensée et pouvons la reconnaître dans l'histoire de la métaphysique en tant que dimension de la pensée, alors cela veut dire maintenant : pour autant que la pensée devient dialectique, elle atteint, dans un domaine jusqu'ici fermé, la mesure pour la délimitation de sa propre essence. À travers la dialectique la pensée gagne ce domaine, à l'intérieur duquel elle peut se penser elle-même complètement. » (GA 79, p. 85). C'est pourquoi la « philosophie [...] est la pensée de la pensée (*das Denken des Denkens*). » (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 93). Bref, c'est justement dans ce contexte que Heidegger pose que Hegel est en quelque sorte indépassable et que dans sa pensée commence la *Vollendung* de la métaphysique : « L'achèvement (*Vollendung*) de la métaphysique commence avec la métaphysique hégélienne du savoir absolu entendu comme volonté de l'esprit [...] Y-a-t-il là encore une possibilité d'en aller au-delà (*Hinausgehens*) ? Non, sans doute. » (GA 7, p. 74. Trad., p. 86 [légèrement modifiée]).

⁴⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, p. 45. Trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. 45 (modifiée).

être et ne pas être en un seul et même temps, alors que, si le principe de contradiction existe, rien ne peut être et ne pas être en un seul et même temps, ce qui confirme l'existence de l'identité et vice versa. Cette relation d'interdépendance devient plus claire si l'on prend en considération qu'elle renvoie au débat des Grecs autour de l'opposition entre le sensible (devenir) et l'intelligible (être). Dans *La Métaphysique*, Aristote soutient le principe de contradiction notamment contre Héraclite et Protagoras, qui, selon lui, pensaient que tout « ce qui apparaît (τὸ φαινόμενον) aux sens est nécessairement, selon eux, la vérité »⁴⁴⁶, et que « si toutes les opinions et toutes les impressions sont vraies, il est nécessaire que tout soit, en même temps, vrai et faux »⁴⁴⁷. Pour Aristote, la « raison de l'opinion de ces philosophes, c'est que, considérant la vérité dans les étants (τῶν ὄντων), ils ont entendu par étants (τὰ δ' ὄντα) les seules choses sensibles (αἰσθητὰ) »⁴⁴⁸. En outre, « voyant que toute cette nature sensible était en mouvement, et qu'on ne peut juger de la vérité de ce qui change, pensèrent qu'on ne pouvait énoncer aucune vérité, du moins sur ce qui change »⁴⁴⁹. En d'autres termes, s'il n'existait que ce qui apparaît aux cinq sens du corps, toutes les choses seraient en même temps vraies et fausses, c'est-à-dire qu'elles seraient et ne seraient pas en même temps. Ainsi, s'il n'existait que le φαινόμενον, le principe de contradiction ne serait pas valable.

Pour que le principe de contradiction soit non seulement possible mais aussi nécessaire, il faut donc qu'il y ait quelque chose par-delà le φαινόμενον, ce quelque chose n'étant rien d'autre que l'οὐσία au sens de l'εἶδος, c'est-à-dire l'οὐσία comme essence. C'est pourquoi « [a]u sujet de la vérité, dit Aristote, nous devons soutenir que tout ce qui apparaît (τὸ φαινόμενον) n'est pas vrai »⁴⁵⁰, d'où il faut conclure qu'« il est absurde de partir de ce que les choses d'ici-bas apparaissent toujours changeantes et ne persistent jamais dans le même état, pour en faire la base de notre jugement sur la vérité : c'est en partant des êtres qui restent toujours les mêmes et qui ne sont pas passibles d'aucun changement qu'il faut aller à la poursuite de la vérité. Tels sont, par exemples, les Corps célestes : ils n'apparaissent pas, tantôt avec tels caractères, tantôt avec tels autres, mais ils sont toujours les mêmes et ne participent d'aucun changement »⁴⁵¹. Ainsi, « si tout n'est pas relatif, mais s'il y a des êtres existant en soi et par soi (αὐτὰ καθ' αὐτά), tout ce qui apparaît ne saurait être vrai »⁴⁵².

⁴⁴⁶ Aristote, *Metaphysica*, IV, 5, 1009 b 13-15. Trad., p. 221.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, IV, 5, 1009 a 6-8. Trad., p. 217.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, IV, 5, 1010 a 1-3. Trad., p. 222 (légèrement modifiée).

⁴⁴⁹ *Ibid.*, IV, 5, 1010 a 7-9. Trad., p. 223.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, IV, 5, 1010 b 1-2. Trad., p. 225.

⁴⁵¹ *Ibid.*, XI, 6, 1063 a 10-16. Trad., p. 600-601.

⁴⁵² *Ibid.*, IV, 6, 1011 a 17-18. Trad., p. 230.

Pour Aristote, il n'y a pas de démonstration proprement dite du principe de contradiction, il ne peut être établi que par voie de réfutation : « Il est cependant possible d'établir par réfutation l'impossibilité que la même chose soit et ne soit pas, pourvu que l'adversaire dise seulement quelque chose [...] Mais établir par voie de réfutation, je dis que c'est là tout autre chose que démontrer. »⁴⁵³ L'établissement du principe de contradiction par voie de réfutation consiste en ceci que l'adversaire « dise du moins quelque chose qui ait une signification pour lui-même et pour autrui. Cela est de toute nécessité, s'il veut dire réellement quelque chose ; sinon, en effet, un tel homme ne serait capable de raisonner, ni avec lui-même, ni avec un autre »⁴⁵⁴. Si donc quelqu'un veut dire quelque chose, il faut que ce qu'il dit ait une signification bien déterminée, et dès lors qu'on détermine la signification de quelque chose, on a déjà accepté tacitement le principe de contradiction, car déterminer le sens de quelque chose c'est dire que quelque chose est ceci et non pas cela, soit que les choses ne peuvent pas être et ne pas être en un seul et même temps.

Dans un premier temps, la réflexion d'Aristote sur le principe de contradiction se situe dans le cadre linguistique du sens et de la théorie des signes. En ce sens, il attire l'attention sur ceci qu'« [i]l est d'ailleurs indifférent qu'on attribue plusieurs sens au même mot, si seulement ils sont en nombre limité, car à chaque définition pourrait être assigné un mot différent »⁴⁵⁵. Aristote poursuit plus loin et ajoute qu'il faut que chaque mot « exprime une chose, non pas plusieurs choses, mais rien qu'une seule ; et si, en fait, le mot signifie plusieurs choses, on doit indiquer clairement à laquelle d'entre elles il se rapporte »⁴⁵⁶. Pour le philosophe grec, si l'on ne détermine pas le sens précis des termes que l'on emploie dans notre discours, et si, à cause d'une telle indétermination, on n'admet pas le principe de contradiction, alors nul discours ne serait possible. De sorte que, si l'on se refusait à déterminer le sens précis des mots qu'on utilise et « qu'on prétendit qu'il y eût une infinité de significations, il est manifeste qu'il ne pourrait y avoir aucun raisonnement. En effet, ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout, et si les noms ne signifiaient rien, on ruinerait tout échange de pensée entre les hommes, et, en vérité, aussi avec soi-même ; car on ne peut pas penser si on ne pense pas une chose unique »⁴⁵⁷. C'est pourquoi « le nom possède un sens défini et une signification unique »⁴⁵⁸. Or ce sens défini, cette signification bien déterminée des noms, relève de la fonction centrale de la

⁴⁵³ *Ibid.*, IV, 4, 1006 a 11-16. Trad., p. 198-199.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, IV, 4, 1006 a 21-24. Trad., p. 199.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, IV, 4, 1006 a 35 – b 2. Trad., p. 201.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, XI, 5, 1062 a 13-16. Trad., p. 595-596.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, IV, 4, 1006 b 6-10. Trad., p. 201-202.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, IV, 4, 1006 b 13-14. Trad., p. 202.

notion de définition (ὁρισμός, ὅρος) au cœur de la pensée métaphysique, en ce sens que la définition est destinée à « donner à chaque terme une signification déterminée : la notion, en effet, signifiée par le nom, est la définition (ὁρισμός) même de la chose »⁴⁵⁹. Bref, le premier argument d'Aristote pour établir le principe de contradiction par voie de réfutation est le suivant : tout discours, toute pensée, serait impossible sans ce principe.

Néanmoins, si dans un premier temps Aristote pense le principe de contradiction dans le cadre de la théorie linguistique du sens, dans un deuxième temps il dit que « la question n'est pas de savoir s'il est possible que le même étant, à la fois soit et ne soit pas un homme quant au nom (ὄνομα), mais s'il est possible qu'il le soit quant à la chose même (πρᾶγμα) »⁴⁶⁰. Pour Aristote, le principe de contradiction ne concerne donc pas seulement les noms, mais aussi et avant tout les choses mêmes.

Comme nous l'avons dit plus haut, pour ceux qui pensent qu'il n'y a que le φαίνόμενον, comme par exemple Protagoras et Héraclite, le principe de contradiction ne serait pas légitime et valable, d'où résulte que l'on ne saurait pas faire, par exemple, la distinction entre homme et non-homme, de sorte que tout serait égal, sans distinction, à la manière d'un fond indifférencié. Car, si l'on distingue ou bien détermine quelque chose comme étant quelque chose, on admet *ipso facto* qu'il y a quelque chose par-delà le φαίνόμενον, quelque chose comme l'οὐσία au sens de l'essence, ce qui rendrait le principe de contradiction légitime et valable. D'après Aristote, nul ne saurait vivre et agir conformément au présupposé selon lequel tout est toujours en mouvement, et qu'il n'en existe donc rien au-delà, ce qui impliquerait la négation du principe de contradiction. En ce sens, celui qui pense qu'il n'y a que le φαίνόμενον et que tout est égal sans distinction, ne se comporte nullement suivant ce présupposé, car « il ne recherche pas et ne juge pas tout sur un pied d'égalité, quand, pensant qu'il est préférable de boire de l'eau ou de voir un homme, il se met ensuite en quête de ces objets »⁴⁶¹, puisqu'« il n'est personne qu'on ne voie éviter telles choses, et non telles autres »⁴⁶². Voilà le second argument d'Aristote pour établir le principe de contradiction par voie de réfutation : dans la vie quotidienne, le principe de contradiction oriente notre action et conduite en société.

Le dernier exemple évoqué par Aristote pour montrer que le principe de contradiction oriente notre vie quotidienne est le suivant : « quand le médecin prescrit de porter à sa bouche telle nourriture, pourquoi le fait-on ? En quoi *ceci est du pain*, est-il plus vrai que *ceci n'est pas*

⁴⁵⁹ *Ibid.*, IV, 7, 1012 a 22-24. Trad., p. 239-240.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, IV, 4, 1006 b 20-22. Trad., p. 203 (légèrement modifiée).

⁴⁶¹ *Ibid.*, IV, 4, 1008 b 21-23. Trad., p. 215.

⁴⁶² *Ibid.*, IV, 4, 1008 b 24-25. Trad., p. 215.

du pain ? Ainsi il serait indifférent de manger ou de ne pas manger. Mais, en réalité, on prend la nourriture prescrite, dans la conviction que l'on est dans la vérité à son sujet et c'est bien là du pain. Et pourtant, on ne devrait pas le faire, s'il est vrai que nulle nature ne demeure réellement invariable dans les êtres sensibles, mais que toutes sont dans un mouvement et un flux perpétuels. »⁴⁶³ Pour Aristote, tous ceux qui soutiennent la thèse que seul le φαινόμενον existe, n'arrivent donc point à vivre et à se comporter selon ce présupposé, ce qu'on appellerait de nos jours une contradiction performative.

On peut résumer les principales thèses de la théorie aristotélicienne du principe de contradiction de la sorte : 1) Le principe de contradiction dit : A ne peut pas être A et non-A en un seul et même temps. 2) La condition de possibilité du principe de contradiction est le concept d'οὐσία au sens de l'essence, qui assigne aux étants une identité fixe et immuable, car s'il n'y avait que le devenir et le phénomène, rien n'aurait une essence, une identité fixe, donc tout pourrait être et ne pas être en un seul et même temps. 3) Du principe de contradiction il n'y a pas de démonstration à proprement parler : il s'établit par voie de réfutation, dont les deux principaux arguments d'Aristote sont : a) dès qu'on dit quelque chose qui a un sens déterminé, on a déjà accepté tacitement le principe de contradiction, pour autant qu'on veut dire ceci et non pas cela ; b) dans la vie quotidienne on agit conformément au principe de contradiction, lorsque par exemple on choisit ceci plutôt que cela. Voilà les traits formels les plus essentiels de la théorie aristotélicienne du principe de contradiction.

c) Le principe du tiers exclu

Pour comprendre les traits formels les plus essentiels du principe du tiers exclus, voyons comment Aristote le définit dans *La Métaphysique* :

« Mais il n'est pas possible non plus qu'il y ait aucun intermédiaire (μεταζῶν) entre des énoncés contradictoires : il faut nécessairement ou affirmer ou nier un seul prédicat, quel qu'il soit, d'un seul sujet [...] mais dire qu'il y a un intermédiaire entre des contradictoires, ce n'est dire ni de l'Être, ni du Non-Être, qu'il est ou qu'il n'est pas. »⁴⁶⁴

D'après cette définition, on peut formuler le principe du tiers exclus de la manière suivante : entre A et non-A il n'y a pas d'intermédiaire. Cette formule possède une détermination à la fois métaphysique et logique. La détermination métaphysique en est qu'entre

⁴⁶³ *Ibid.*, XI, 6, 1063 a 28-37. Trad., p. 602-603.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, IV, 7, 1011 b 23-29. Trad., p. 235.

l'être et le non-être, il n'y a pas d'intermédiaire, c'est-à-dire que soit un étant est soit il n'est pas, il n'y a pas d'autre alternative. La détermination logique en est, à son tour, la suivante : entre le vrai et le faux il n'y a pas de terme intermédiaire, de sorte que tout jugement est soit vrai soit faux, il ne peut pas être ni vrai ni faux en même temps. C'est pourquoi de la violation du principe du tiers exclus

« résultera, d'une part, qu'on pourra dire ce qui n'est ni vrai (οὔτε ἀληθεύσει) ni non-vrai (οὔτ' οὐκ ἀληθεύσει), et, d'autre part, qu'il y aura quelque intermédiaire entre l'Être (τὸ ὄν) et le Non-Être (τὸ μὴ ὄν) »⁴⁶⁵.

Si d'après le principe de contradiction le « et ... et à la fois » relève donc de ce qui ne possède ni réalité ontologique, ni validité logique, selon le principe du tiers exclus, le « ni... ni à la fois » est de l'ordre de ce qui n'a pas de validité ni de légitimité, aussi bien sur le plan ontologique que sur le plan logique, étant donné qu'un troisième terme brouillerait le partage de l'être et du non-être comme celui du vrai et du faux. La principale fonction du principe du tiers exclus consiste donc à renforcer et à assurer que tout est opposition, en garantissant par là le bon fonctionnement du système métaphysique d'oppositions binaires : « la détermination de l'opposition devint également un principe, ledit *principe du tiers exclus*. *Quelque chose est soit A soit non-A ; il n'y a pas de tiers [terme]*. Ce principe contient d'abord que tout est *opposition*, quelque chose de *déterminé* soit comme positif soit comme négatif »⁴⁶⁶, écrit Hegel.

d) Le principe de raison suffisante

Parmi les quatre principes fondamentaux de la logique et de la métaphysique, le principe de raison suffisante est celui sur lequel Heidegger a écrit le plus. Les trois principaux textes où il développe cette question sont : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928, GA 26), *Vom Wesen des Grundes* (1929, GA 9) et *Der Satz vom Grund* (1955/1956, GA 10).

Comme on le sait, Leibniz a été le premier philosophe à formuler explicitement le principe de raison suffisante. Dans son œuvre, il apparaît notamment dans trois livres : 1) *Essais de théodicée* (1710) : « Rien ne saurait arriver sans qu'il y ait une cause disposée comme il faut pour produire l'effet. »⁴⁶⁷ Dans ce texte, Leibniz n'emploie pas encore l'expression *principe de*

⁴⁶⁵ *Ibid.*, IV, 7, 1012 a 6. Trad., p. 238.

⁴⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, p. 73. Trad., p. 79-80 (légèrement modifiée).

⁴⁶⁷ G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, I, §2, p. 104.

raison suffisante mais *principe de raison déterminante* : « Il faut considérer qu'il y a deux grands principes de nos raisonnements : l'un est le *principe de la contradiction*, qui porte que de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre fausse ; l'autre *principe* est celui de la *raison déterminante* : c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *a priori*, pourquoi cela est existant plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon. »⁴⁶⁸ 2) Dans *La Monadologie* (1714), Leibniz présente le même principe en termes de principe de raison suffisante. En ce sens, il dit que, outre le principe de contradiction, il y a encore « celui de la *Raison suffisante*, en vertu duquel nous considerons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai, ou existent, aucune Enonciation veritable, sans qu'il y ait une Raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. »⁴⁶⁹ 3) *Principes de la nature et de la grâce* (1714) : « Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples *Physiciens* ; maintenant il faut s'élever à la *Métaphysique*, en nous servant du *Grand principe*, peu employé communement, qui porte, que rien ne se fait sans raison suffisante, c'est-à-dire, que rien n'arrive sans qu'il seroit possible a celui qui connoitroit assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour determiner, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. »⁴⁷⁰

Bien que le principe de raison n'ait été formulé explicitement qu'au XVIII^e siècle par Leibniz, Schopenhauer explique qu'il existait déjà, quoique de manière implicite, dans la pensée de Platon et d'Aristote : « Platon et Aristote ne posent pas encore ce principe formellement (*förmlich*) comme un principe fondamental, mais l'énoncent le plus souvent comme une vérité certaine par elle-même »⁴⁷¹. En ce qui concerne Platon, on peut évoquer à ce sujet au moins deux passages de son œuvre : 1) « tout ce qui naît, naît nécessairement par l'action d'une cause (*αἰτίου*), car il est impossible que quoi que ce soit puisse naître sans cause (*αἰτίου*). »⁴⁷² 2) « Vois, en effet, s'il ne te semble pas être nécessaire que tout ce qui naît, naisse par l'action d'une cause (*αἰτίαν*). Protarque. – Oui, certes ; comment naîtrait-il autrement ? »⁴⁷³. Aristote à son tour dit ceci dans *La Métaphysique* : « La Sagesse est une science qui a pour

⁴⁶⁸ *Ibid.*, I, §44, p. 128.

⁴⁶⁹ G. W. Leibniz, *La Monadologie*, in *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hambourg, F. Meiner, 2002, §32, p. 124.

⁴⁷⁰ G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, in *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, §7, p. 162.

⁴⁷¹ A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in SW 3, Francfort, Suhrkamp, 1986, §6, p. 16. Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1972, p. 19 (légèrement modifiée).

⁴⁷² Platon, *Timaeus*, in *Platonis opera IV*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 28 a 4-6. Trad., par A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 140.

⁴⁷³ Platon, *Philebus*, in *Platonis opera II*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 26 e 2-5. Trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 25 (légèrement modifiée).

objet certaines causes (αἰτίας) et certains principes (ἀρχάς). »⁴⁷⁴ Aux yeux de Heidegger, l'histoire pré- et postaristotélicienne n'a substantiellement rien changé au contenu fondamental du principe de raison tel que l'on peut le dégager de la pensée d'Aristote : « L'histoire pré- et aussi postaristotélicienne du problème du fondement (*Grund*) doit être supprimée ici. »⁴⁷⁵

Le principe de raison possède différentes formulations dont les deux les plus répandues sont : *nihil est sine ratione* (rien n'est sans raison) et *omne ens habet rationem* (tout étant a une raison). La première en est la formulation négative, la seconde la formulation positive. Pour comprendre les traits formels les plus essentiels du principe de raison, nous délimiterons d'abord la signification du terme de *raison (ratio)* dans ces deux formules.

Le terme latin employé dans ces deux formules est *ratio*, que l'on traduit en français par *raison*, de même que dans d'autres langues néolatines : *razão, razón, ragione*. Les philosophes allemands, quant à eux, rendent *ratio* – lorsqu'il y va du principe de raison – par *Grund*, terme qui peut, selon le contexte, être traduit en français tantôt comme *raison*, tantôt comme *fondement*, ce qui nous pose un problème de traduction. Dans la philosophie allemande, *Grund* signifie raison au sens de fondement, car lorsqu'il est question non pas du principe mais de la faculté de la raison, les philosophes allemands la désignent par le terme *Vernunft*. Schopenhauer explique ainsi que « comme [*Grund*] c'est toujours quelque chose sur quoi le jugement (*Urteil*) s'appuie ou se fonde, le mot allemand *Grund* est convenablement choisi. En latin et dans toutes les langues qui en dérivent, le terme de *fondement de la connaissance (Erkenntnisgrundes)* et celui de la raison elle-même (*Vernunft selbst*) coïncident, et les deux s'appellent ainsi : *ratio, la ragione, la rason, la raison, the reason*. C'est là un témoignage qui montre que l'on a reconnu dans la connaissance des *Gründe* (fondements) des jugements, la plus noble fonction de la raison (*Vernunft*) »⁴⁷⁶. Afin d'éviter toute sorte de confusion terminologique, nous conserverons le terme allemand *Grund* dans les citations des textes de Heidegger, pour faire allusion aux deux traductions possibles de ce terme en français : *raison* et *fondement*. Ceci étant dit, nous avons choisi un passage de *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* pour délimiter ce que Heidegger entend par *Grund*. Ce choix se justifie par le fait que le philosophe allemand y présente, de la manière la plus claire dans son œuvre, ce qu'il y a de plus essentiel dans ce concept et, par conséquent, dans le principe de raison. La stratégie de Heidegger consiste, dans ce texte, à déterminer la signification du concept de *Grund* à partir d'une interprétation du terme ἀρχή chez Aristote :

⁴⁷⁴ Aristote, *Metaphysica*, I, 1, 982 a 2. Trad., p. 12.

⁴⁷⁵ GA 9, p. 125. Trad. H. Corbin, in *Questions I et II*, p. 89 (modifiée).

⁴⁷⁶ A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel...*, §29, p. 129. Trad., p. 111 (légèrement modifiée).

« Ἄρχή est *Grund* de la quiddité (*Wassein*), c'est-à-dire elle est *essence* (*Wesen*) ; elle est *Grund* de l'étant présent (*Vorhandensein*) (existence), c'est-à-dire elle est *cause* (*Ursache*) ; elle est *Grund* de l'être-vrai (*Wahrsein*), c'est-à-dire elle est *argument* (*Argument*) [...] Et si à l'essence, à l'existence et à la vérité [...] nous ajoutons le *Dasein* (l'existence de l'homme) et son action (*Handeln*), alors il en résulte encore le *Grund* de l'action (*Handlungsgrund*) : le motif (*Motiv*) [...] nous connaissons en gros quatre concepts de *Grund* [...] l'essence (*Wesen*), la cause (*Ursache*), l'argument (*Argument*) (au sens d'une "vérité"), le motif (*Motiv*). »⁴⁷⁷

Selon ce passage, le terme *Grund* possède donc quatre significations fondamentales aux yeux de Heidegger. Voyons de plus près en quoi consistent ces significations et leur rapport avec le principe de raison suffisante.

d.1) L'essence (*Wesen*) comme fondement de l'identité

Le premier sens de *Grund* est l'essence comme fondement de l'identité des étants. Dans cette première acception, le *Grund* est donc ce qui fait tout étant être ce qu'il est : « l'essence peut être prise, écrit Locke, pour l'être même de chaque chose, *par laquelle* elle est ce qu'elle est. »⁴⁷⁸ Cela signifie qu'un arbre par exemple, n'est un arbre qu'*en raison* de l'essence de l'arbre, c'est-à-dire que l'essence de l'arbre est *la raison* pour laquelle chaque arbre est ce qu'il est : arbre et non pas autre chose. En d'autres termes, tout étant est ce qu'il est *parce qu'*il participe à une essence, d'où la célèbre théorie platonicienne de la participation (μέθεξις) : « Il est en effet pour moi évident, dit Socrate, que, si la beauté appartient à quelque chose encore hors du Beau en soi, il n'y a absolument aucune autre raison que cette chose soit belle, sinon qu'elle participe (μετέχει) au Beau dont il s'agit. Et pour tout j'en dis autant [...] Le Beau est ce qui rend belles toutes les belles choses. »⁴⁷⁹ Bref, comme l'explique Deleuze, « [*l'*essence *comme fondement*, c'est l'identique en tant qu'il comprend originellement la différence de son objet. L'opération de fonder rend le prétendant *semblable* au fondement. »⁴⁸⁰ Dans un premier temps, la formule *rien n'est sans raison* (*nihil est sine ratione*) signifie donc que tout étant est ce qu'il est *en raison* de son essence.

⁴⁷⁷ GA 26, p. 137. (Nous soulignons). « Ἄρχή ist Grund für das Wassein, d.h. sie ist *Wesen*; sie ist Grund für das Vorhandensein (Daß-sein), d.h. sie ist *Ursache*; sie ist Grund für das Wahrsein, d.h. sie ist *Argument* [...] Und wenn wir zu Wassein, Vorhandensein und Wahrsein [...] hinzufügen das Dasein (die Existenz des Menschens) und sein Handeln, dann ergibt sich noch der Handlungsgrund; das Motiv [...] Schon im rohen erkennen wir vier Begriffe von Grund [...] *Wesen*, *Ursache*, *Argument* (im Sinne von: »eine Wahrheit«), *Motiv*. »

⁴⁷⁸ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Ware, Wordsworth, 2014, p. 401. (Notre traduction). (Nous soulignons). « Essence may be taken for the very being of anything, where by it is what it is. »

⁴⁷⁹ Platon, *Phaedo*, 100 c 4 - d 8. Trad., p. 73-74. À l'égard de la théorie platonicienne de la participation, voir notamment *Parménide* 130 b-d.

⁴⁸⁰ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 349. (Nous soulignons).

d.2) La cause (*Ursache*) comme fondement de l'existence

Le second sens de *Grund* relève de la notion de *cause*, non pas de l'essence mais de l'existence des étants. À l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, tout étant a la cause de son existence ou en lui-même ou en un autre étant. Cette proposition est par exemple le premier axiome de l'*Éthique* (1677) de Spinoza : « Tout ce qui est est ou en soi ou en autre chose. »⁴⁸¹ Cet axiome est, à son tour, intrinsèquement lié à la notion de causalité, que Spinoza formule dans le troisième axiome du livre I de l'*Éthique* : « Étant donnée une cause déterminée, il en suit nécessairement un effet, et, au contraire, s'il n'y a aucune cause déterminée, il est impossible qu'un effet s'ensuive. »⁴⁸² On pourrait illustrer ce que Spinoza signifie par là de la façon suivante : on constate empiriquement l'existence d'un ordinateur, toutefois il n'a pas la cause de son existence en lui mais en autre chose : la ou les personnes qui l'ont fabriqué. La personne qui l'a fabriqué existe et n'a pas non plus la cause de son existence en elle mais en deux autres étants : ses parents. Les parents de cette personne n'ont pas la cause de leur existence en eux mais en quatre autres étants : leurs parents, et ainsi de suite. Un tel mode de raisonnement réclame ainsi une cause première à l'origine de l'existence de tout ce qui existe : c'est précisément à ce moment-là où le Dieu philosophique comme *causa sui* entre en scène dans la philosophie. En ce sens, dans *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957, GA 11), Heidegger se demande : « Comment Dieu entre-t-il dans la philosophie, non seulement dans la philosophie moderne, mais dans la philosophie comme telle ? [...] Aussi longtemps que nous passons en revue l'histoire de la philosophie d'une façon simplement historique, nous constaterons partout que Dieu y est entré. »⁴⁸³ La réponse de Heidegger à cette question repose sur sa formulation de l'essence de la métaphysique comme onto-théologie : « La question du caractère onto-théologique de la métaphysique se précise et devient celle de la question comment Dieu entre dans la philosophie. »⁴⁸⁴ Selon Heidegger, la métaphysique comme onto-théologie se pose invariablement deux questions : 1) Qu'est-ce que l'étant ? ; 2) Pourquoi l'étant est-il ce qu'il est ? La première question relève de l'ontologie, c'est-à-dire la recherche sur les traits les plus universaux et communs à tout étant en tant que tel, alors que la deuxième question renvoie à la théologie comme recherche sur l'étant suprême ou la cause première de l'existence de la totalité de l'étant. Or, c'est justement la réponse à cette deuxième question qui

⁴⁸¹ B. Spinoza, *Éthique*, Trad. Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988, livre I, axiome I, p. 17.

⁴⁸² *Ibid.* livre I, axiome III, p. 17.

⁴⁸³ GA 11, p. 64. Trad. A. Préau, in *Questions I et II*, p. 290 (modifiée).

⁴⁸⁴ *Ibid.*

introduit Dieu dans la philosophie : « L'être de l'étant est fondamentalement représenté au sens strict du *Grund* comme *causa sui*. Par là est désigné le concept métaphysique de Dieu. »⁴⁸⁵ Le Dieu métaphysique est *causa sui* dans la mesure où il n'a pas la cause de son existence en un autre étant, puisque, si tel était le cas, on retomberait dans une régression à l'infini qui rendrait absurde l'existence de tout ce qui existe, ce qui fait que Dieu a la cause de son existence en lui et non pas en un autre étant. Dans un deuxième temps, la formule *rien n'est sans raison* (*nihil est sine ratione*) signifie donc que tout étant a la cause, la raison de son existence ou en lui ou en autre chose, d'où le Dieu *causa sui* comme cause première de l'existence de la totalité de l'étant.

d.3) L'argument (*Argument*) comme fondement de la vérité

Le troisième sens de *Grund* est l'argument et relève du problème de la vérité comme adéquation, en ce sens que l'argument est compris ici comme *fondement* d'une proposition vraie. D'où l'idée que toute vérité doit être bien fondée ou prouvée afin de satisfaire les exigences onto-logiques de légitimité et validité :

« Pour Leibniz le principe de raison est un principe pour les propositions et énoncés, au premier chef pour ceux de la connaissance philosophique et scientifique. Le principe de raison est le principe fondamental de distribution, toujours possible et nécessaire, du fondement (*Grund*) pour une proposition vraie. Le principe de raison est le principe fondamental de justification (*Begründung*) des propositions. »⁴⁸⁶

D'après ce passage de *Der Satz vom Grund*, l'argument est une proposition ou un ensemble de propositions dont la fonction est de justifier, de fonder une autre proposition afin que celle-ci soit reconnue comme légitimement vraie. L'argument est donc assimilé au fondement ou à la preuve qui assure et légitime la vérité d'une proposition. Néanmoins, pour que la proposition qui en fonde une autre soit vraie, elle doit elle aussi être fondée par une autre proposition ou une série de propositions, et ainsi de suite, de sorte que le principe de raison comme argument débouche sur une pétition de principe. À l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, une telle pétition de principe est à l'origine du recours aux notions d'*axiome*, de *postulat* ou de *principe*, en ce sens que les propositions au socle d'un ensemble de propositions ont toujours eu le statut d'axiome, dont la légitimité et la validité ne seraient pas établies par

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 67. Trad., p. 294 (modifiée).

⁴⁸⁶ GA 10, p. 35. Trad., p. 80 (légèrement modifiée).

voie de justification argumentative, mais par leur caractère d'évidence immédiate et incontestable. Ainsi, pour qu'un ensemble cohérent de propositions soit vrai, il faut qu'il y ait des principes, des axiomes ou des postulats vrais par leur évidence immédiate au fondement de cet ensemble de propositions : « Si en tant que connaissance la science vise la vérité et celle-ci réside dans la proposition, alors la science comme un ensemble de connaissances est un ensemble de propositions vraies ; cet ensemble est de telle sorte déterminé que les propositions ne sont pas tout simplement rangées les unes à côté des autres mais se fondent mutuellement. L'ensemble de propositions est une fondation d'ensemble (*Begründungszusammenhang*). À l'essence de la science appartient alors, comme le dit Husserl aussi, l'unité d'une fondation d'un ensemble (*Begründungszusammenhang*) de propositions vraies. Voilà la définition de la science telle qu'elle est courante aujourd'hui dans la théorie de la science et dans la théorie de la connaissance. »⁴⁸⁷

Le problème du fondement ultime d'un ensemble de propositions a toujours rapproché la philosophie de la méthode géométrique de matrice euclidienne. En effet, dans son œuvre majeure, les *Éléments*, le mathématicien grec procède par l'établissement de certains postulats ou axiomes qui lui permettent de démontrer la vérité d'une série de propositions qui en dérivent nécessairement. En ce sens, Heidegger explique que le « mathématique (*Das Mathematische*) constitue une interprétation [...] de l'essence du savoir en général. D'après cette interprétation, il appartient au savoir de fonder initialement et à partir de lui-même la cognoscibilité – le statut du connaissable (*wißbar*) comme tel – et cela en partant de et au sein de propositions premières qui elles-mêmes ne requièrent pas de fondation. D'où cette exigence de l'unité d'un enchaînement fondé de propositions, lequel est porté *par* les propositions premières et réglé *sur* elle, pour constituer une totalité qui soit celle du savoir »⁴⁸⁸.

La méthode géométrique de démonstration sera pendant longtemps considérée comme le modèle idéal de la pensée, inspirant notamment Descartes et Spinoza. Aussi Heidegger dit-il que « quand Spinoza intitule son chef-d'œuvre *Ethica more geometrico demonstrata*, alors la méthode géométrique ne signifie pas ici quelque chose comme le procédé de la géométrie

⁴⁸⁷ GA 27, §10, p. 48. (Notre traduction). « Wenn Wissenschaft als Erkenntnis auf Wahrheit abzielt, die Wahrheit aber im Satz liegt, dann ist die Wissenschaft als ein Zusammenhang von Erkenntnissen ein Zusammenhang von wahren Sätzen; dieser Zusammenhang ist dadurch bestimmt, daß die Sätze nicht einfach nebeneinander gereiht sind, sondern sich gegenseitig begründen. Der Zusammenhang der Sätze ist ein Begründungszusammenhang. Zum Wesen der Wissenschaft gehört also, wie auch Husserl sagt, die Einheit des Begründungszusammenhangs wahrer Sätze. Das ist die Definition der Wissenschaft, wie sie heute in Wissenschaftslehre und Erkenntnistheorie üblich ist. »

⁴⁸⁸ GA 42, §3, p. 52. Trad., p. 62.

analytique, car il pense au procédé d'Euclide dans son *Éléments* »⁴⁸⁹, ce qui fait que « *le mathématique (Das Mathematische) se montre ici comme l'une des déterminations fondamentales dans la loi de formation et achèvement de la métaphysique occidentale moderne* »⁴⁹⁰.

Comme nous l'avons vu plus haut, la vérité comme adéquation fait système avec les concepts d'être comme double présence et de pensée comme jugement, de sorte que chaque fois que l'on argumente afin de fonder la vérité d'une proposition ou d'une série de propositions, on se meut toujours déjà à l'intérieur de la compréhension métaphysique de l'être, de la vérité et de la pensée. En d'autres termes, par cela seul qu'on argumente afin de fonder et de justifier la vérité d'une proposition, on se meut toujours déjà à l'intérieur de la métaphysique. De la sorte, toute pensée philosophique, scientifique et du sens commun qui procède par argumentation⁴⁹¹ est inévitablement une pensée métaphysique dans sa structure la plus élémentaire et fondamentale. D'après le *Grund* comme argument, la formule *rien n'est sans raison (nihil est sine ratione)* signifie que toute vérité doit avoir un fondement ou une raison (argumenter c'est, somme toute, fournir des raisons afin de fonder et prouver une vérité) pour être légitime et valable, d'où le recours aux axiomes, aux postulats et aux principes établis par leur évidence immédiate et incontestable comme fondement ultime d'un ensemble de propositions vraies.

d.4) Le motif (*Motiv*) comme fondement de l'action

Le quatrième et dernier sens de *Grund* est le motif (*Motiv*) de l'action humaine. Heidegger lui-même ne le développe pas de manière systématique, car, dans *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* il ne le mentionne qu'en passant, et il n'en parle pas du tout dans *Vom Wesen des Grundes*, ni dans *Der Satz vom Grund*. Ce n'est que dans les *Zollikoner Seminare* que l'on retrouvera quelques indices de la façon dont il pense cette question :

⁴⁸⁹ GA 36/37, §8, p. 30-31. « Wenn Spinoza sein Hauptwerk betitelt: *Ethica more geometrico demonstrata*, so bedeutet das geometrische Verfahren hier nicht etwa das Vorgehen der analytischen Geometrie, sondern gedacht ist an das Vorgehen von *Euklid* in seinem »Elementen« . »

⁴⁹⁰ *Ibid.*, §8, p. 30. « *Das Mathematische zeigt sich hier als der eine Bestimmungsgrund im Gesetz der Ausbildung und Vollendung der neuzeitlich-abendländischen Metaphysik.* »

⁴⁹¹ Si l'on considère que Heidegger fait une critique de la métaphysique et que toute procédure d'argumentation est métaphysique, on serait tenté à en conclure qu'il disqualifie tout à fait les procédures d'argumentation. Mais il n'en est rien car, comme nous le verrons, pour Heidegger la métaphysique constitue une dimension nécessaire et, dans une certaine mesure, légitime de l'existence. Néanmoins, elle n'épuise pas toutes les dimensions de la pensée, c'est-à-dire que toute pensée n'est pas forcément argumentative.

« Heidegger : L'animal peut-il agir ? Par exemple, prendre un petit pain ? Fermer la fenêtre parce qu'il y a du bruit dehors ? Quelle sorte de mouvement est-ce là ? Participant du séminaire : Le motif (*Das Motiv*) est : j'aimerais avoir du silence. H. : Est-ce une conséquence (*Abfolge*) selon le type de la causalité ? P. : Non, ce n'est pas une conséquence nécessaire (*notwendige Abfolge*). Il y a là une liberté. H. : En quoi cette liberté réside-t-elle ? P. : Il peut s'agir de décider entre deux motifs (*zwei Motiven*), par exemple le plaisir et le déplaisir. On suit le stimulus le plus fort. H. : Qu'est-ce donc que le motif ? Ce qui me détermine à fermer la fenêtre. Le motif suscite la volonté libre (*freien Willen*), il ne la restreint pas. Le motif n'est pas contraignant. On est sans entrave, libre. [...] Le motif est un *Grund* que je me représente, que j'éprouve en tant que quelque chose qui me détermine. Dans ce cas, le motif est : vouloir avoir du silence [...] H. : Le motif est un *Grund* qui mobilise l'agir humain (*Beweggrund für menschliches Handeln*) ; causalité [au contraire] : *Grund* pour des successions à l'intérieur du processus naturel. »⁴⁹²

Pour comprendre comment Heidegger pense le motif dans ce passage, il nous faut retracer les grandes lignes de la question de la morale chez Kant, car, lorsque Heidegger y parle de *freie Wille* (volonté libre), il vise Kant. Cela étant dit, la première thèse kantienne qui nous permettra de comprendre le motif comme fondement de l'action est la thèse selon laquelle tout dans la nature a lieu selon des règles : « Tout dans la nature, aussi bien dans le monde inanimé que dans celui des vivants, a lieu (*geschieht*) selon des règles (*nach Regeln*), même si nous ne connaissons pas toujours ces règles [...] Toute la nature en général n'est strictement rien d'autre qu'un ensemble de phénomènes selon des règles ; et il n'y a nulle part aucune absence de règle (*keine Regellosigkeit*). Si nous croyons constater une telle absence, nous pouvons seulement dire en ce cas que les règles nous sont inconnues. »⁴⁹³

Pour Kant, non seulement la nature est régie par certaines règles et lois, mais le sont aussi la pensée et l'action humaine. Cette thèse devient plus claire si l'on prend en considération ce passage de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) : « La philosophie grecque ancienne se divisait en trois sciences : la physique, l'éthique et la logique. »⁴⁹⁴. D'après cette division, la logique est la science des lois et des règles fondamentales de la pensée, la physique des lois fondamentales de la nature, et l'éthique, enfin, des lois et des règles fondamentales de l'action humaine (la morale). En d'autres termes, la logique est une métaphysique de la pensée, la physique une métaphysique de la nature et l'éthique une métaphysique des mœurs, d'où le texte de Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fondation de la métaphysique des mœurs*).

La distinction entre les lois de la nature et les lois morales est cruciale pour comprendre la question du motif comme fondement de l'action humaine. Car s'il n'y avait que les lois de la nature, la morale ne serait pas possible pour autant que la notion de lois naturelles a pour

⁴⁹² GA 89, p. 26-28. Trad., p. 53-56 (légèrement modifiée).

⁴⁹³ I. Kant, *Logik*, p. 432. Trad., p. 9 (légèrement modifiée).

⁴⁹⁴ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hambourg, F. Meiner, 1999, p. 3. Trad. V. Delbos, Paris, Vrin, 1980, p. 43.

conséquence le déterminisme, en ce sens qu'il y aurait une série de causes mécaniques dans laquelle l'action humaine serait prise, ce qui déterminerait l'homme à agir nécessairement d'une certaine façon et, par conséquent, il lui serait impossible d'agir autrement. En d'autres termes, le déterminisme mécanique des lois de la nature rendrait la liberté impossible, et sans la liberté on serait déterminé à agir nécessairement selon nos passions et nos désirs, de sorte que notre action serait déterminée mécaniquement par eux. Or, Kant ne peut accepter que l'homme se borne aux lois de la nature, parce que, si tel était le cas, son projet de construire une morale deviendrait impossible, d'où l'idée que les lois morales doivent être d'une tout autre nature par rapport aux lois causales de la nature.

Afin de fonder la morale, Kant a donc dû dépasser le déterminisme des lois causales de la nature à travers le postulat de la liberté humaine, celle-ci entendue fondamentalement comme autonomie de la volonté à l'égard des lois de la nature, ce qui fait de l'autonomie de la volonté le principe suprême de la morale kantienne : « *L'autonomie de la volonté (Die Autonomie des Willens)* est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes. »⁴⁹⁵ Ce qui rend l'autonomie de la volonté possible n'est rien d'autre que la liberté : « Or à l'Idée de la liberté est inséparablement lié le concept d'*autonomie*, à celui-ci le principe universel de la moralité (*Sittlichkeit*). »⁴⁹⁶

Mais comment la liberté est-elle possible si dans la nature tout est déterminé par des lois causales, celles-ci impliquant un déterminisme qui rendrait la liberté impossible ? Ce qui rend la liberté possible, c'est la distinction kantienne entre phénomène et noumène, en ce sens que le concept de lois de la nature ne s'applique qu'aux phénomènes, ne dépassant donc jamais les limites de l'expérience possible, alors que la notion de lois morales relève du noumène, celui-ci se situant au-delà de toutes les limites de l'expérience possible. En d'autres termes, si la liberté n'existe pas dans les phénomènes de la nature, elle existe dans la dimension du noumène, raison pour laquelle le noumène serait illégitime au niveau de la raison pure spéculative, étant pourtant légitime au niveau de la raison pure pratique : « La critique spéculative ne considère les objets de l'expérience en tant que tels [...] que comme des simples *phénomènes (Erscheinungen)*, mais elle leur laisse en même temps comme fondement (*Grund*) des choses en soi, évitant alors de prendre tout l'intelligible pour une fiction (*Erdichtung*) et son concept pour vide de contenu : voici maintenant la raison pratique qui, par elle-même et sans s'amalgamer avec la raison spéculative, accorde de la réalité à un objet intelligible [...] à savoir

⁴⁹⁵ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig, F. Meiner, 1922, §8, p. 43. Trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1997, p. 33.

⁴⁹⁶ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 82-83. Trad., p. 136.

à la *liberté*. »⁴⁹⁷ La liberté se constitue de la sorte comme le fondement de la morale kantienne, d'où résulte que l'Idée de liberté n'est pas une pure et simple fiction, mais une Idée régulatrice de l'action humaine, Idée sans laquelle les lois morales ne sauraient exister.

Chez Kant, la liberté est donc fondamentalement liberté à l'égard des lois causales de la nature. En ce sens, Heidegger explique qu'« être libre de... est d'abord *indépendance vis-à-vis de la nature (Unabhängigkeit der Natur)*. Ce que nous voulons dire par là, c'est que l'action de l'homme, en tant que telle, n'est point primairement causée par des processus naturels ; elle n'est pas soumise à la contrainte des lois du cours des processus naturels et à la nécessité de ces lois »⁴⁹⁸. En d'autres termes, l'action humaine n'est pas déterminée exclusivement par les pulsions, les désirs et les passions, puisque l'homme peut et doit les soumettre nécessairement et inconditionnellement aux lois universelles de la morale : « Tout le monde doit convenir, dit Kant, que pour avoir une valeur morale, c'est-à-dire pour fonder une obligation, il faut qu'une loi implique en elle une absolue nécessité. »⁴⁹⁹ Et plus loin, il ajoute : « Il n'y a que la *loi* qui entraîne avec soi le concept d'une *nécessité inconditionnée*, véritablement objective, par suite d'une nécessité universellement valable, et les commandements sont des lois auxquelles il faut obéir. »⁵⁰⁰

La loi morale chez Kant possède donc le statut d'une loi universelle et nécessaire, néanmoins la nécessité des lois morales n'est pas de la même nature que la nécessité des lois causales de la nature. Si la nécessité des lois morales était la même que celles des lois de la nature, tous les hommes obéiraient nécessairement et mécaniquement aux lois morales, ne pouvant donc jamais les transgresser. Ainsi, si la transgression est tout à fait impossible dans le domaine des lois causales de la nature, elle est toujours possible dans le cadre des lois morales de l'obligation. Il en résulte que si les lois morales étaient le seul motif de toute action humaine, elles posséderaient *ipso facto* la même nécessité inviolable des lois de la nature, néanmoins, outre le motif des lois morales, il y a une autre modalité de motif de l'action humaine : le désir, les pulsions et les passions. Tout se passe ainsi comme si au niveau de l'action, l'homme était pris dans un conflit entre deux forces, deux motifs opposés : la loi morale et le désir : « Si donc j'étais membre uniquement du monde intelligible, mes actions seraient parfaitement conformes au principe de l'autonomie de la volonté pure ; si j'étais seulement une partie du monde sensible, elles devraient être supposées entièrement conformes à la loi naturelle des désirs et

⁴⁹⁷ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 6-7. Trad., p. 3-4 (modifiée).

⁴⁹⁸ GA 31, p. 6. Trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1987, p. 15.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 5. Trad., p. 47.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 39. Trad., p. 88.

des inclinations »⁵⁰¹, explique Kant. On pourrait dire, en terminologie freudienne, que le moi est pris dans un conflit entre le ça et le surmoi, ce qui fait que pour Freud, « l'éthique est restriction des pulsions (*Tribeinschränkungen*) »⁵⁰². Or, si la loi morale était le seul motif de l'action humaine, alors la perversion en tant que transgression de la loi ne saurait exister ; si, inversement, le désir était le seul motif de l'action, la névrose issue du refoulement du désir par la loi morale ne saurait exister. Ainsi, il n'y a des pervers et des névrosés que dans la mesure où l'homme est pris dans un conflit qui oppose deux forces contraires prétendant s'effectuer en un seul et même temps.

En outre, la psychanalyse freudienne a compliqué encore davantage le problème du motif comme fondement de l'action, en introduisant un élément tout à fait nouveau dans la théorie de l'action humaine, à savoir que l'homme n'agit pas seulement selon des motifs conscients mais aussi inconscients : « Si l'on introduit la distinction entre motivation consciente (*Motivierung aus dem Bewußten*) et motivation inconsciente (*Motivierung aus dem Unbewußten*), ce sentiment de conviction nous informe que la motivation consciente ne s'étend pas à toutes nos décisions motrices (*motorischen Entscheidung*). »⁵⁰³ Pour Freud, ce qu'il appelle *Objektwahl*, c'est-à-dire le choix d'objet, le choix de l'objet d'amour par exemple, posséderait le plus souvent deux motifs inconscients, renvoyant aux deux premiers objets sexuels de chaque homme : soi-même et la figure de la mère : « [À] chaque être humain sont ouvertes deux voies menant au choix d'objet (*Objektwahl*), de sorte que l'une ou l'autre peut avoir la préférence. Nous disons que l'être humain a deux objets sexuels originaires : lui-même (*sich selbst*) et la femme qui lui donne ses soins, et en cela nous présupposons le narcissisme primaire (*primären Narzißmus*) de chaque être humain, narcissisme qui peut éventuellement venir s'exprimer de façon dominante dans son choix d'objet (*Objektwahl*). »⁵⁰⁴

À partir de la distinction entre ces deux voies du choix de l'objet d'amour, Freud développe un schéma, dans *Zur Einführung des Narzißmus* (1924), de la façon dont ils sont à l'œuvre dans le choix d'objet : « On aime : 1) Selon le type narcissique : a) ce que l'on est soi-même (on aime soi-même), b) ce que l'on a été soi-même, c) ce que l'on voudrait être soi-même, d) la personne qui a été une partie du propre-soi (*des eigenen Selbst*). 2) Selon le type

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 84. Trad., p. 137.

⁵⁰² S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in GW 16, Francfort, S. Fischer, 1990, p. 226. Trad. J. Altounian, P. Cotet, P. Haller, Ch. Jouanlanne, R. Lainé et A. Rauzy, in *Œuvres complètes* 20, Paris, PUF, 2010, p. 197 (modifiée).

⁵⁰³ S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, GW 4, Francfort, S. Fischer, 1990, p. 283. Trad. J. Altounian et P. Cotet, in *Œuvres complètes* 5, Paris, PUF, 2012, p. 350 (modifiée).

⁵⁰⁴ S. Freud, *Zur Einführung des Narzißmus*, in GW 10, Francfort, S. Fischer, 1990, p. 154. Trad. J. Laplanche, in *Œuvres complètes* 12, Paris, PUF, 2005, p. 231 (légèrement modifiée).

par étayage (*Anlehnungstypus*) : a) la femme qui nourrit, b) l'homme qui protège et les séries de personnes substitutives qui en partent. »⁵⁰⁵ Pour Freud, tout se passe comme si à chaque fois que l'on est à la recherche d'un objet d'amour, le motif de notre action dans le choix objectal serait, de prime abord et le plus souvent, de l'ordre de l'inconscient, pour autant qu'un désir ou pulsion refoulée, et qui a été fortement investie autrefois, ne cesse pas d'exister, car elle continue d'exister à un niveau inconscient, en attendant une pleine satisfaction, en y aspirant : « La pulsion refoulée (*Der verdrängte Trieb*) ne renonce jamais à tendre à sa pleine satisfaction, qui consisterait en la répétition (*Wiederholung*) d'une expérience-vécue-de-satisfaction primaire (*eines primären Befriedigungserlebnisses*). »⁵⁰⁶

La morale kantienne et la psychanalyse freudienne nous permettent de comprendre que toute action humaine est souvent prise dans un conflit opposant deux motifs contradictoires : d'un côté les lois morales, de l'autre les désirs et les pulsions, d'où il faut conclure que le *Grund* comme motif (*Motiv*) signifie que toute action humaine possède deux motifs fondamentaux. Dans un quatrième et dernier temps, la formule *rien n'est sans raison* (*nihil est sine ratione*) signifie donc que toute action humaine possède un fondement ou une raison.

*

Les quatre sens de *Grund* – *essence*, *cause*, *argument* et *motif* – nous montrent que le principe de raison possède des déterminations métaphysiques (essence et cause de l'existence), logique (argument) et psychologico-morale (motif). Comme nous l'avons vu au §7f, la compréhension de l'être comme essence implique une question qui nous oriente dans la pensée : Qu'est-ce que ? Il en va de même pour le principe de raison : « Dans le “pourquoi” ? (*Warum?*), dit Heidegger, nous nous interrogeons sur le *Grund*. »⁵⁰⁷ Sur le rapport entre le principe de raison et la question pourquoi ?, Schopenhauer fait un commentaire éclairant : « Or, comme nous avons toujours présupposé *a priori* que tout a une raison (*alles einen Grund habe*), qui nous autorise à demander partout “pourquoi ?” (*Warum?*), on peut donc appeler le Pourquoi (*das Warum*) la mère de toutes les sciences. »⁵⁰⁸ Cela revient à dire que si l'on se demande « pourquoi un étant est-il ce qu'il est ? », on répondra que c'est parce qu'il participe à une essence ; si l'on se pose la question « pourquoi un étant existe-t-il ? », on répondra que

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 156-157. Trad., p. 233-234.

⁵⁰⁶ S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, in GW 13, Francfort, S. Fischer, 1990, p. 44. Trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy, in *Œuvres complètes* 15, Paris, PUF, 1996, p. 314.

⁵⁰⁷ GA 10, p. 53. Trad., p. 102 (légèrement modifiée).

⁵⁰⁸ A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel...*, §4, p. 15. Trad., p. 18 (modifiée).

c'est parce qu'un autre étant en est la cause de l'existence, et que le Dieu *causa sui* est la cause première de l'existence de la totalité de l'étant ; si l'on se demande « pourquoi une proposition est-elle vraie ? », on répondra que c'est parce qu'il y a une autre proposition qui la fonde et la justifie, et que certains axiomes et postulats sont le fondement ultime de la vérité d'un ensemble de propositions ; et si on se pose finalement la question « pourquoi quelqu'un agit-il ainsi ? », on répondra que c'est parce qu'il a soit un motif moral soit un motif pulsionnel à la racine de son action. À chaque fois que l'on pose donc la question « pourquoi ? », on se meut toujours déjà à l'intérieur de la métaphysique.

e) Être et penser : l'identité de la métaphysique et de la logique

Tout au long de ces pages consacrées aux principes fondamentaux de la logique, nous n'avons pas cessé de voir que de tels principes n'ont pas une fonction exclusivement logique. Cela en un double sens : 1) La logique est traditionnellement considérée comme la science des lois formelles de la pensée, celle-ci entendue comme jugement ou proposition, d'où la détermination métaphysique de la vérité comme adéquation des propositions à l'état de choses du monde. Or, dans la mesure où la proposition ne saurait exister sans la catégorie d'οὐσία, la logique en tant que métaphysique de la vérité repose sur la compréhension métaphysique de l'être comme double présence. 2) Les principes fondamentaux de la logique ne sont pas seulement logiques au sens du vrai et du faux, mais se fondent sur la métaphysique au sens de l'être et du non-être. C'est pourquoi, dit Heidegger, « la logique se fonde sur la métaphysique et n'est elle-même rien d'autre que la métaphysique de la vérité »⁵⁰⁹. Selon Günther Seubald – éditeur du volume 38 de la *Gesamtausgabe* : *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* – « l'hypothèque que fait peser sur la logique occidentale sa dépendance par rapport à la métaphysique de la présence (*Präsenz-Metaphysik*) devient claire tout au long du séminaire »⁵¹⁰.

En d'autres termes, les déterminations fondamentales de la pensée coïncident avec les déterminations fondamentales de l'être, l'identité de la métaphysique et de la logique renvoyant à l'interprétation traditionnelle du fragment de Parménide qui dit « τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι », et dont la dernière grande élaboration à l'intérieur de l'histoire de la philosophie se trouve dans la pensée de Hegel : « La *Logique* coïncide par conséquent avec la *Métaphysique*,

⁵⁰⁹ GA 26, p. 132. « Die Logik gründet in der Metaphysik und ist selbst nichts anderes als die Metaphysik der Wahrheit. »

⁵¹⁰ GA 38, p. 171. Trad., p. 203 (modifiée).

la science des *choses*, (*Dinge*) saisies en des *pensées* qui passaient pour exprimer les *essentialités* (*Wesenheiten*) des *choses*. »⁵¹¹ En ce qui concerne l'identification de la métaphysique à la logique chez Hegel, Heidegger explique que la « “logique” est identique à cette métaphysique, à savoir la métaphysique de l'énoncé (*Aussagens*), du jugement (*Urteilens*), de la faculté du jugement (*Urteilkraft*), c'est-à-dire de la raison (*Vernunft*). En effet, la “logique” occidentale parvient à son accomplissement dans le système de la métaphysique, et certes dans le système de Hegel. Bien plus, Hegel va jusqu'à désigner le fondement et le noyau du système de la métaphysique par le nom de “logique”, entendant celle-ci comme la science absolue de la raison qui se sait soi-même. *La métaphysique est en son noyau essentiel “Logique” (Die Metaphysik ist in ihrem Wesenskern ›Logik‹)* »⁵¹².

Les principes fondamentaux de la logique possèdent ainsi une détermination à la fois métaphysique et logique :

- 1) Principe d'identité dont la formule est $A = A$:
 - a) Détermination métaphysique : à l'être de chaque étant appartient l'identité en tant qu'unité du même.
 - b) Détermination logique : tout objet de la pensée ne peut exister que dans la mesure où il est identique à lui, ce qui lui permet d'être le sujet d'une proposition qui peut être vraie ou fausse.
- 2) Principe de contradiction dont la formule est A ne peut pas être A et non- A en un seul et même temps :
 - a) Détermination métaphysique : aucun étant ne peut être et ne pas être à la fois.
 - b) Détermination logique : une même proposition ne peut être vraie et fausse à la fois, elle doit nécessairement être soit vraie soit fausse.
- 3) Principe du tiers exclus dont la formule est « entre l'être et le non-être il n'y a pas d'intermédiaire » :
 - a) Détermination métaphysique : tout étant ne peut être considéré que du point de vue de son être ou non-être.
 - b) Détermination logique : entre la vérité et la fausseté il n'y a pas d'intermédiaire.
- 4) Principe de raison dont la formule est « rien n'est sans raison » :
 - a) Détermination métaphysique : tout étant est ce qu'il est en raison de son essence, et tout étant existe en raison d'un autre étant qui est la cause de son existence, sauf le Dieu *causa sui*, le seul étant qui a en lui la cause de son existence.
 - b) Détermination logique : toute proposition est vraie en raison d'une autre proposition qui la fonde, sauf les propositions de base, c'est-à-dire les axiomes, les postulats et les principes qui sont vrais non pas en raison d'autres propositions qui les fondent, mais en fonction de leur statut

⁵¹¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §24, p. 81. Trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2012, p. 115.

⁵¹² GA 55, §3, p. 236. (Nous soulignons). « ›Logik‹ gleich jenen Meta-physik ist, nämlich die Metaphysik des Aussagens, des Urteilens, der Urteilkraft, d. h. der Vernunft. Die abendländische ›Logik‹ erreicht in der Tat ihre Vollendung im System der Metaphysik, und zwar im System Hegels. Nicht nur dies. Hegel benennt sogar den Grund und Kern des Systems der Metaphysik mit dem Namen ›Logik‹ und begreift diese als die absolute, sich selbst wissende Wissenschaft von der Vernunft. Die Metaphysik ist in ihrem Wesenskern ›Logik‹. »

d'évidence immédiate et incontestable. Comme nous venons de le voir, aux yeux de Heidegger la métaphysique coïncide avec la logique :

« La métaphysique occidentale est fondée sur cette primauté de la raison. Pour autant que l'élucidation et la détermination de la raison (*Vernunft*) peuvent et doivent être nommées "Logique" (*Logik*), on pourra dire aussi : la "métaphysique" occidentale est "Logique" (*die abendländische »Metaphysik« ist »Logik«*) »⁵¹³.

§12 – Le concept métaphysique de langage comme système de signes (σημεῖα, *Zeichen*)

Nous avons délimité jusqu'ici la généalogie de trois concepts fondamentaux de la métaphysique : 1) Le concept d'être comme double présence, d'où dérive le système métaphysique d'oppositions binaires dont la figure majeure est celle de l'opposition entre le sensible et l'intelligible. 2) Le concept de vérité comme adéquation. 3) Le concept de pensée comme discours-propositionnel-représentatif régi par la logique comme science des principes fondamentaux de la pensée et de l'être. Ces trois présupposés naturalisés de toute l'histoire de la métaphysique nous permettront de saisir plus clairement le concept métaphysique de langage, pour autant qu'ils sous-entendent une conception bien déterminée du langage.

a) La théorie aristotélicienne du signe (σημεῖον) dans *De Interpretatione*

Pour comprendre la conception métaphysique du langage, il nous faut revenir à la théorie aristotélicienne du signe (σημεῖον) dans *De Interpretatione*, théorie qui deviendra normative pour toute l'histoire de la métaphysique. La thèse centrale d'Aristote sur la nature du signe linguistique est formulée dans le passage suivant :

« [...] ce qui relève du son (φωνῆ) vocal est symbole (σύμβολα) des affections de l'âme et que les écrits (γραφομένα) sont symboles de ce qui relève du son vocal (φωνῆ) ; de même que tout le monde n'utilise pas les mêmes lettres (γράμματα), tout le monde n'utilise pas non plus les mêmes sons (φωναί) ; en revanche, ce dont ces symboles sont en premier lieu des signes (σημεῖα) – les affections de l'âme (παθήματα τῆς ψυχῆς) – sont identiques pour tous. »⁵¹⁴

La première thèse décisive de ce passage est la suivante : les παθήματα τῆς ψυχῆς (affections de l'âme) sont universelles, c'est-à-dire exemptes de toute relativité et particularité

⁵¹³ GA 6.1, p. 476-477. Trad., p. 412 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

⁵¹⁴ Aristote, *De Interpretatione*, 16 a 3-7. Trad., p. 261 (légèrement modifiée).

culturelles, ce qui revient à dire qu'elles sont douées d'autonomie métaphysique, étant une réalité préexistant au langage. En d'autres termes, tous les hommes ont les mêmes affections de l'âme, celles-ci étant indépendantes de toute détermination spatio-temporelle. Cette thèse est décisive pour la conception aristotélicienne du signe, dans la mesure où le son vocal (φωνή) est un signe (σημεῖον) des affections de l'âme, tandis que les signes écrits (γραφόμενα) sont, quant à eux, des signes des signes phonétiques. De cette thèse résulte la deuxième thèse décisive de ce passage, à savoir que les signes phoniques et graphiques sont toujours arbitraires, soit relatifs à une langue et à une culture située dans le temps et dans l'espace. Par exemple, prenons une certaine affection de l'âme, disons la joie. Le mot en tant que signe phonétique ou écrit dont on se sert afin de signifier, d'exprimer, bref de représenter une telle affection, est arbitraire et relatif à une langue historiquement située : les Français emploient le signe *joie* afin de la représenter, les Allemands le signe *Freude*, les Brésiliens le signe *alegria*, et ainsi de suite, de sorte que des signes phonétiques et écrits différents représentent *la même affection de l'âme*. Cela signifie qu'un Français, un Allemand et un Brésilien ont la même affection, néanmoins ils utilisent des signes différents afin de la décrire, de la représenter au moyen du langage, d'où la thèse sur le caractère arbitraire des signes, thèse déjà présente dans ce passage du *Cratyle* de Platon : « Ma foi, Socrate, je me suis souvent, pour ma part, entretenu avec lui et avec beaucoup d'autres, sans pouvoir me persuader que la justesse du nom (ὀνόματος) soit autre chose qu'accord (συνθήκη) et convention (ὁμολογία) [...] Car la nature (φύσει) n'assigne aucun nom en propre à aucun objet : c'est l'affaire d'usage et de coutume chez ceux qui ont pris l'habitude de donner les noms. »⁵¹⁵

À l'intérieur de la théorie aristotélicienne du signe et du langage, les παθήματα τῆς ψυχῆς jouent donc le rôle de *référent* ou de *sens*, qui seraient, eux, autonomes et indépendants des cultures et des langues. Dans ce contexte, le signe (σημεῖον) est conçu comme une représentation phonétique ou écrite des παθήματα τῆς ψυχῆς. En outre, chez Aristote les signes phonétiques ont une relation plus intérieure et directe avec les affections de l'âme que les signes écrits, qui ne seraient, eux, que des signes de signes phonétiques, d'où le privilège du langage

⁵¹⁵ Platon, *Cratylus*, 384 c 9 - d 8. Trad., p. 50-51. Ce passage rappelle à bien des égards ce que Saussure dit du caractère arbitraire des signes : « Le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par signe le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié, nous pouvons dire plus simplement : *le signe linguistique est arbitraire* [...] En effet tout moyen d'expression reçu dans une société repose en principe sur une habitude collective ou, ce qui revient au même, sur la convention. » (*Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, première partie, §2, p. 100-101).

phonique sur le langage écrit à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, thème si cher comme on le sait, à Derrida et ses concepts d'écriture et de phonocentrisme⁵¹⁶.

La relation entre les affections de l'âme et les signes phonétiques et écrits formalise ce qui deviendra le modèle dominant du rapport entre les mots et les choses, pour autant que les affections de l'âme jouent le rôle de chose et ses différentes figures historiques – le référent, le concept, le sens, la signification, le signifié, l'objet, bref l'étant –, le signe jouant, quant à lui, le rôle du mot, dont la fonction majeure est de représenter, de décrire de telles affections, d'où la conception métaphysique du langage comme un *système de signes qui représentent les choses, les étants* :

« Les mots ne sont pas des simples sons, des simples avis (*Verlautbarung*) mais des signes (*Zeichen*) qui signifient quelque chose ; alors pas simplement φωνή mais λόγος δηλοῦν. La proposition est une unité de signification (*Bedeutungseinheit*), selon Platon ou Aristote elle est un signe de quelque chose, σημειῖον. La proposition, le λόγος, ne signifie pas tout simplement quelque chose, mais, dans son acte de signifier, il désigne aussi quelque chose sur quoi il énonce quelque chose, la craie blanche, alors la chose même, πρᾶγμα, ou, comme nous pouvons aussi dire, l'objet [...] L'énoncé est énoncé *sur* quelque chose, et certes essentiellement et non seulement occasionnellement. »⁵¹⁷

Pour Heidegger, la détermination métaphysique de l'essence du langage se constitue à partir de la réflexion platonico-aristotélicienne sur le λόγος, c'est-à-dire la proposition, le jugement : « À l'intérieur de l'histoire de la métaphysique (et par conséquent dans la philosophie en général jusqu'à présent) la détermination du langage s'oriente à partir du λόγος ; et là, le λόγος est pris comme proposition et celle-ci comme liaison de représentations (*Verbindung von Vorstellungen*). Le langage prend en charge la proposition sur l'étant. »⁵¹⁸ Dire que la conception métaphysique du langage est déterminée à partir de la proposition sur l'étant signifie qu'il y a d'un côté l'étant, celui-ci conçu ontologiquement à partir de la double présence (existence et essence), et d'un autre côté les propositions (le langage) qui énoncent,

⁵¹⁶ Dans *Marges de la philosophie*, Derrida dit que Rousseau et Saussure, par exemple, restent encore prisonniers du privilège métaphysique accordé à la voix et au phonétique au détriment de l'écriture : « Rousseau et Saussure accordent un privilège éthique et métaphysique à la voix. Tous deux posent l'infériorité et l'extériorité de l'écriture par rapport au "système interne de la langue". » (*Marges de la philosophie*, p. 179). Ce passage nous montre que la théorie aristotélicienne du signe demeure encore normative dans la pensée de Rousseau et de Saussure malgré leur écart historique.

⁵¹⁷ GA 27, §10, p. 58-59. « [...] die Wörter nicht bloße Laute sind, nicht bloße Verlautbarung, sondern Zeichen, die etwas bedeuten, also nicht nur φωνή, sondern λόγος δηλοῦν. Der Satz ist eine Bedeutungseinheit, nach Platon oder Aristoteles ist er ein Zeichen von etwas, σημειῖον. Der Satz, der λόγος, bedeutet nicht nur etwas, sondern er meint in seinem Bedeuten auch etwas, worüber er aussagt, die weiße Kreide, also das Ding selbst, πρᾶγμα, oder, wie wir auch sagen können, das Objekt [...] Die Aussage ist Aussage *über* etwas, und zwar wesentlich, nicht nur gelegentlich. »

⁵¹⁸ GA 65, §276, p. 497. Trad., p. 564 (modifiée).

décrivent, signifient, bref représentent les étants tels qu'ils sont. De là résulte que l'être comme double présence est antérieur et préexistant au langage comme représentation des étants, puisqu'il faut, dans un premier temps, qu'il y ait des étants qui existent, étant définis par une essence, pour que, dans un deuxième temps, on puisse les représenter à travers le langage comme système de signes phonétiques et écrits. Aussi Heidegger dit-il que « le λόγος, la proposition est proposition sur l'étant, elle n'est pas l'étant lui-même »⁵¹⁹.

b) La compréhension de l'être comme condition de possibilité du langage

Pour Heidegger, la conception métaphysique du langage comme système de signes est devenue hégémonique et normative en Occident, et ne saurait exister sans la compréhension métaphysique de l'être comme double présence, thèse que le philosophe allemand présente de la façon la plus claire dans son œuvre dans ce passage de *Einführung in die Metaphysik* :

« Supposons qu'il n'y ait pas la signification indéterminée d'être, et que nous ne comprenions pas non plus ce que cette signification veut dire. Que se passerait-il ? Seulement un nom et un verbe de moins dans notre langue ? Non. *Il n'y aurait alors absolument pas de langue [...]* Supposé que nous ne comprenions pas du tout l'être, supposé que le mot "être" n'ait pas même cette signification fugace, eh bien alors il n'y aurait absolument aucun mot particulier. »⁵²⁰

La compréhension de l'être comme condition de possibilité du langage renvoie à deux significations à la fois distinctes et solidaires de l'être : 1) L'être comme double présence (existence et essence). 2) L'être comme copule. La première signification est le présupposé ontologique sur lequel repose la catégorie grammaticale de substantif, celui-ci étant conçu comme un signe phonétique ou écrit qui représente une substance. Soit dit en passant, il n'est pas un pur et simple hasard que dans les langues néolatines, les mots *substance* et *substantif* possèdent la même racine. La seconde signification est, quant à elle, la condition de possibilité de la proposition comme liaison d'un sujet à un attribut, l'être comme copule ayant la fonction verbale de lier un sujet à un attribut, ceux-ci exprimant linguistiquement la relation ontologique entre la substance et les accidents. D'après Heidegger, il n'est pas nécessaire que l'être comme copule soit explicitement présent dans une proposition pour accomplir sa fonction de συμπλοκή (liaison, connexion, synthèse) : « La pensée qui opère par détermination (*das bestimmende Denken*), en tant que pensée sur l'étant, porte [...] l'être de l'étant à l'expression (*Ausdruck*) ;

⁵¹⁹ GA 33, §1, p. 7. Trad. B. Stevens et P. Vandeveld, Paris, Gallimard, 1991, p. 17 (légèrement modifiée).

⁵²⁰ GA 40, § 27, p. 87. Trad., p. 91 (modifiée).

cela se montre dans la forme la plus élémentaire de l'énoncé simple : A est b. Néanmoins, *cet "est" n'a pas nécessairement besoin d'être exprimé linguistiquement, il est présent aussi dans des propositions telles que "la voiture roule", "il pleut" (pluit)*. Cet "être" qui se fait jour directement dans la proposition est désigné comme *copule*. »⁵²¹ Dans *Les Mots et les Choses*, Foucault explique d'une manière fort instructive dans quel sens l'être comme copule est à l'œuvre dans la proposition, même là où il n'est pas linguistiquement présent : « Il y a proposition – et discours – lorsqu'on affirme entre deux choses un lien d'attribution, lorsqu'on dit que ceci *est* cela. *L'espèce entière du verbe se ramène au seul qui signifie : être*. Tous les autres se servent secrètement de cette fonction unique, mais ils l'ont recouverte de déterminations qui la cachent : on y a ajouté des attributs, et au lieu de dire "je suis chantant", on dit "je chante" ; on y a ajouté des indications de temps, et au lieu de dire : autrefois, je suis chantant, on a dit : je chantais [...] il n'y a que le verbe *être*... qui soit demeuré dans cette simplicité. »⁵²²

La thèse selon laquelle sans la compréhension de l'être, au double sens de la substance et de la copule, il n'y aurait pas de langage, n'est pas, à vrai dire, une thèse exclusivement heideggerienne. Elle est aussi présente dans la pensée de Hegel, Nietzsche, Bergson, Foucault et Derrida. Dans la petite *Science de la logique* de l'*Encyclopédie*, Hegel affirme à cet égard que toute proposition, aussi simple soit-elle, présuppose toujours déjà le concept d'être : « Dans toute proposition de contenu entièrement sensible (*von ganz sinnlichem Inhalte*), comme : "Cette feuille *est* verte", se sont déjà immiscées des catégories : l'*être*, la *singularité*. »⁵²³ Chez Hegel, les *Denkbestimmungen* (déterminations de la pensée)⁵²⁴ sont les catégories, dont celle d'être, qui fondent l'usage entier de nos langues : « Qu'est-ce mieux connu (*bekannt*) en effet que les déterminations de la pensée (*Denkbestimmungen*) dont nous faisons usage à chaque instant et qui sortent de la bouche dans chaque phrase que nous parlons. »⁵²⁵ De même que Hegel, Nietzsche pensait lui aussi qu'à chaque fois que l'on énonce un mot ou une proposition, on se meut toujours déjà à l'intérieur d'une certaine compréhension de l'être : « En effet, rien

⁵²¹ GA 26, p. 26. « [...] das bestimmende Denken als Denken über Seiendes bringt [...] das Sein des Seienden zum Ausdruck; das zeigt in der elementarsten Form wieder die einfache Aussage: A ist b. Dieses ›ist‹ jedoch braucht nicht notwendig sprachlich ausgedrückt zu sein, es liegt auch in Sätzen wie ›der Wagen fährt‹, ›es regnet‹ (pluit). Dieses im Satz direkt zum Vorschein kommende ›Sein‹ wird als *Kopula* bezeichnet. » À ce sujet voir aussi GA 35, p. 60.

⁵²² M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 109. (Nous soulignons).

⁵²³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §3, p. 45. Trad., p. 88.

⁵²⁴ Hegel affirme, dans l'*Encyclopédie*, que les *Denkbestimmungen* sont les déterminations les plus simples et élémentaires de la pensée, et ajoute : « Elles sont aussi ce qu'il y a de *mieux connu* (*Bekannteste*) : l'être, le néant, etc., la déterminité (*Bestimmtheit*), la grandeur, etc., l'être-en-soi (*Ansichsein*), l'être-pour-soi (*Fürsichsein*), l'un, le multiple, etc. » (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §19, p. 67. Trad., p. 109).

⁵²⁵ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, p. 22.

n'a eu jusqu'à présent une plus naïve force de persuasion que l'erreur de l'être tel qu'il a été formulé, par exemple, par les Éléates : en fait *il a en sa faveur chaque mot et chaque phrase que nous parlons !* »⁵²⁶ On peut comprendre ce que Bergson dit de l'essence de l'objet et son rapport au langage et à la grammaire dans le même sens de ce que nous venons de dire du langage chez Hegel, Nietzsche et Heidegger. Dans *La Pensée et le Mouvant*, le philosophe français explique que la catégorie d'objet désigne « quelque chose qui subsiste, invariable et indépendant, à travers la diversité et la mobilité des apparences qui passent. Le premier qui s'avisa de croire à cette invariabilité et à cette indépendance fit une hypothèse : c'est cette hypothèse que nous adoptons couramment *toutes les fois que nous employons un substantif, toutes les fois que nous parlons* »⁵²⁷. Foucault pensait, lui aussi, que sans l'être il n'y aurait pas de langage : « L'essence entière du langage se recueille en ce mot singulier [être]. Sans lui, tout serait demeuré silencieux, et les hommes, comme certains animaux, auraient bien pu faire usage de leur voix, aucun de ces cris lancés dans la forêt n'aurait jamais noué la grande chaîne du langage. »⁵²⁸ Selon Derrida, enfin, la relation entre la compréhension métaphysique de l'être et le langage est intrinsèquement liée au destin de l'Occident : « [L]a fusion de la fonction grammaticale et de la fonction lexicale de "être" a sans doute un rapport essentiel avec l'histoire de la métaphysique et avec tout ce qui s'y coordonne en Occident. »⁵²⁹

Sans la compréhension de l'être comme double présence, il n'y aurait donc pas de substantifs dans nos langues, étant donné que le substantif est un signe, phonétique ou écrit, qui représente l'essence d'un étant qui existe. D'autre part, sans la compréhension de l'être comme copule, il n'y aurait pas de proposition, c'est-à-dire la liaison du sujet à un attribut dans une phrase. Or, sans la proposition, il n'y aurait pas non plus de pensée et si celle-ci n'existait pas, il n'y aurait pas de vérité comme adéquation, ni de logique comme science des règles et des lois fondamentales de la pensée. Tel est le nouage systématique entre les concepts métaphysique d'être, de vérité, de pensée et de langage.

Toutes ces considérations nous permettent de comprendre plus clairement la relation entre la conception métaphysique du langage et les réflexions logico-grammaticales entreprises pour la première fois d'une façon thématique par Platon⁵³⁰ et Aristote. Pour les deux philosophes, la

⁵²⁶ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, §5, p. 72. Trad., p. 78 (modifiée). (Nous soulignons).

⁵²⁷ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 248-249. (Nous soulignons).

⁵²⁸ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 109.

⁵²⁹ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 243.

⁵³⁰ Selon Diogène Laërce, c'est Platon le « premier qui fit des recherches sur la puissance de la grammaire (γραμματικῆς). » (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 25, p. 409 (modifiée)). « Καὶ πρῶτος ἐθεώρησε τῆς γραμματικῆς τὴν δύναμιν. » (*Vitae Philosophorum I*, III, 25, p. 208).

logique et la grammaire vont de pair au moment de déterminer l'essence métaphysique du langage, ce sur quoi Heidegger insiste très souvent :

« C'est dans le langage que nous rencontrons d'ordinaire ceci : la proposition. La première méditation sur la proposition s'est orientée sur le langage. Le langage est devenu le fil conducteur de la méditation sur la proposition. C'est pourquoi il s'est établi un rapport particulier entre la théorie du langage et la logique. Les deux se déterminent réciproquement. La logique détermine la grammaire et la grammaire détermine la logique jusqu'à nos jours. »⁵³¹

En d'autres termes, si la logique n'est rien d'autre qu'une métaphysique de la vérité, et si celle-ci est conçue comme vérité d'une proposition, ce qui correspond grammaticalement à une phrase avec un sujet et un prédicat, alors la détermination grammaticale du langage est tributaire de la logique et, par conséquent, de la métaphysique. C'est pourquoi la « "logique" comme théorie de la pensée juste devient réflexion sur l'essence du langage »⁵³². Et pour ce qui est du rapport entre langage, grammaire, logique et pensée, Heidegger écrit ceci : « Que depuis plus de deux mille ans en Occident le rapport à la parole soit déterminé par la "grammaire" ; que la grammaire se fonde, à son tour, sur ce que l'on appelle habituellement "logique" ; que la "logique" elle-même de son côté ne soit qu'une – non pas la – interprétation de la pensée et du dire, à savoir l'interprétation métaphysique particulière de l'essence de la pensée »⁵³³, toutes ces relations nous montrent à quel point la conception métaphysique du langage fait système avec la grammaire, la logique, la pensée, la vérité et l'être.

La relation entre les dix catégories établies par Aristote et le couple linguistique sujet-prédicat nous permet de comprendre plus clairement le rapport entre métaphysique, langage et grammaire, en ce sens que la relation linguistico-grammaticale entre le sujet et le prédicat est corrélative de la relation métaphysique entre la substance et l'accident : « l'interprétation scolastique de l'opposition substance-accident, telle qu'elle se traduit en une théorie grammaticale, pour laquelle l'accident n'est à la substance que ce qu'est dans une phrase l'attribut par rapport au sujet. »⁵³⁴ Dans *Die Frage nach dem Dinge*, Heidegger mentionne quatre couples qui relèvent de la relation entre métaphysique et langage : « 1. ὑποκείμενον – συμβεβηκός [...] 2. *substantia* – *accidens*. 3. support (*Träger*) – propriétés (*Eigenschaften*). (4.

⁵³¹ GA 38, §2, p. 5. Trad., p. 15 (légèrement modifiée).

⁵³² GA 65, §89, p. 177. Trad., p. 206 (modifiée).

⁵³³ GA 55, §3, p. 70. « [...] daß seit mehr denn zwei Jahrtausenden im Abendland der Bezug zum Wort durch die ›Grammatik‹ bestimmt wird; daß die Grammatik ihrerseits in dem gründet, was gewöhnlich ›Logik‹ heißt; daß die ›Logik‹ wiederum selbst nur eine – nicht die – Auslegung des Denkens und Sagens ist, nämlich die der Metaphysik eigentümliche Interpretation des Wesens des Denkens. »

⁵³⁴ GA 15, p. 296. *Séminaire du Thor*, p. 383.

sujet – prédicat). »⁵³⁵ Il est ainsi une relation de présupposition réciproque entre la compréhension métaphysique de l'être à travers les catégories et la conception grammaticale du langage. À l'égard du rapport entre métaphysique (catégories), langage et grammaire chez Aristote, Derrida fait un commentaire fort éclairant : « Pour ce qui est d'Aristote, il est reconnu depuis longtemps que les catégories particulières qu'il distingue dans l'être sont en rapport étroit avec les catégories du langage et de la grammaire. La théorie des catégories d'Aristote se propose de décrire et de déterminer l'être dans la mesure où il s'explicite et s'analyse en quelque sorte dans les différentes formes de l'énonciation. Mais toute énonciation demande d'abord un *sujet* auquel elle puisse se rattacher, une chose dont on énonce un prédicat. Au sommet de la théorie des catégories se place donc la catégorie de l'être. Cet être (*ousia*) est défini par Aristote en un sens à la fois ontologique et linguistique. »⁵³⁶ Derrida emprunte ici la voie ouverte par Heidegger et sa méditation sur la relation entre métaphysique, langage et grammaire, telle qu'elle se fait jour, par exemple, dans *Einführung in die Metaphysik*, où Heidegger explique que le chemin qu'il a choisi pour déployer la question de l'essence du langage est celui de la relation intrinsèque entre compréhension de l'être et langage : « Ce chemin est choisi à dessein. Il doit montrer, sur un exemple de la grammaire, que et comment l'expérience, la conception et l'interprétation du langage qui sont normatives pour l'Occident sont nées d'une compréhension de l'être tout à fait déterminée. »⁵³⁷

c) Derrida et le signe comme représentation du présent en son absence

L'un des apports les plus importants de Derrida à la question du langage comme système de signes consiste en ceci qu'il met en lumière la relation entre la compréhension de l'être comme présence et le signe comme re-présentation d'une présence absente :

« Le signe, dit-on couramment, se met à la place de la chose même, de la chose présente, "chose" valant ici aussi bien pour le sens que pour le référent. Le signe représente le présent en son absence. Il en tient lieu. Quand nous ne pouvons prendre ou montrer la chose, disons le présent, l'étant-présent, quand le présent ne se présente pas, nous signifions, nous passons par le détour du signe. Nous prenons ou donnons un signe. Nous faisons signe. Le signe serait donc la présence différée. »⁵³⁸

⁵³⁵ GA 41, §8, p. 33. Trad., p. 45.

⁵³⁶ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 225.

⁵³⁷ GA 40, §20, p. 64. Trad., p. 70 (modifiée).

⁵³⁸ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 9.

Quand Derrida dit que « le signe représente le présent en son absence », il formule d'une manière très précise la conception métaphysique du signe, à savoir en mettant en évidence le lien entre le signe comme représentation et le concept d'être comme présence. Dans ce contexte, le terme de *représentation* est plus instructif et riche que le terme allemand *Vorstellung*⁵³⁹ pour expliquer la conception métaphysique du signe, et cela pour deux raisons. En premier lieu, les mots *représenter* et *représentation* comportent les idées de *présenter*, de *rendre présent*, de *présentation*, bref de présent et de présence. Or, le verbe allemand *vorstellen* ne fait aucune référence explicite, c'est-à-dire visible dans le mot, aux notions de présent et de présence. En second lieu, les termes *représenter* et *représentation* recouvrent un champ sémantique plus large et différent que les termes *vorstellen* et *Vorstellung*, notamment quand on parle de représentation politique, de représenter quelqu'un au sens d'être à sa place. L'usage que Derrida fait du terme de représentation dans le cadre de la théorie du signe, nous montre ainsi que la notion de représentation déborde le domaine de la théorie logique de la proposition, nous conduisant à une compréhension plus large du langage, c'est-à-dire comme un système de signes qui représentent quelque chose en général.

Cette conception du signe présuppose la compréhension de l'être comme double présence et l'opposition entre le sensible et l'intelligible : « la langue elle-même, dit Heidegger, repose sur la différence métaphysique du sensible et du non-sensible, dans la mesure où les éléments fondamentaux, son (*Laut*) et écriture (*Schrift*) d'un côté, signification et sens de l'autre, supportent la structure de la langue. »⁵⁴⁰ Et dans *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst* (GA 74), Heidegger écrit : « le signe (*Zeichen*) paraît être ancré dans la distinction [...] du sensible (*Sinnlichem*) et de l'intelligible (*Nichtsinnlichen*). »⁵⁴¹ Ce que Heidegger veut dire par là c'est que, pour la conception métaphysique du langage, les signes relèvent du sensible présent à la perception (notamment les sons et les images), et représentent quelque chose d'absent à la perception, renvoyant soit à un sens, soit à un référent, qui ne sont pas présents à la perception sensible. Il en résulte que, à l'intérieur de la métaphysique, le mot ne devient mot que lorsqu'il cesse d'être un simple bruit ou une simple image dénuée de sens pour signifier quelque chose, c'est-à-dire renvoyer à un sens compréhensible : « Le mot n'est pas un

⁵³⁹ Quoique la langue allemande possède aussi le terme de *Repräsentation*, en philosophie on utilise en général le mot *Vorstellung* pour dire représentation.

⁵⁴⁰ GA 12, p. 98. Trad., p. 100 (légèrement modifiée).

⁵⁴¹ GA 74, §53, p. 96. (Notre traduction). « [...] das Zeichen scheint in der Unterscheidung [...] von Sinnlichem und Nichtsinnlichem beheimatet zu sein. » Encore dans le même texte, Heidegger dit ceci : « La langue est elle aussi d'une essence infiniment autre que celle que la métaphysique connaît, lorsque la métaphysique compose le mot à partir du corps sensible du son et du spirituel intelligible de la signification du mot. » (GA 74, p. 51). « [...] ist auch die Sprache unendlich anderen Wesens als jenes, das die Metaphysik kennt, wenn sie das Wort zusammensetzt aus dem sinnlichen Leib des Lautes und dem übersinnlich Geistigen der Wortbedeutung. »

bruit mais quelque chose doué d'une signification (*Bedeutungsmäßiges*), quelque chose de compréhensible. »⁵⁴² À l'instar de Heidegger, Derrida insiste lui aussi sur ce moment de passage du pur bruit dépourvu de sens (le sensible) à la signification et à la référence (l'intelligible) : « Il [le langage] fait passer de l'existence sensible à l'existence représentative ou intellectuelle, à l'existence du concept. Un tel passage est précisément le moment de l'articulation qui transforme le son en voix et le bruit en langage. »⁵⁴³

Cette conception métaphysique du signe constitue le noyau des différents usages du terme de *représentation*, c'est-à-dire dans les domaines de la linguistique, de l'économie, de la politique, de l'art, de l'épistémologie, etc. : « Qu'il s'agisse de signe verbal ou écrit [linguistique], de signe monétaire [économie], de délégation électorale et de représentation politique, la circulation des signes diffère le moment où nous pourrions rencontrer la chose même, nous en emparer, la consommer ou la dépenser, la toucher, la voir, en avoir l'intuition présente. »⁵⁴⁴ À travers cette conception élargie du signe, Derrida nous fournit une explication de la conception métaphysique du langage qui déborde le cadre restreint de la théorie logique de la proposition. En d'autres termes, Derrida nous permet de comprendre que la détermination métaphysique du langage et la notion de signe comme représentation sont en rapport avec des déterminations économiques, politiques, esthétiques et linguistiques.

d) Le concept métaphysique de langage et sa relation intrinsèque avec les présupposés fondamentaux de l'histoire de la métaphysique

Ces considérations sur le concept métaphysique de langage nous permettent, enfin, de déterminer la relation intrinsèque entre les concepts métaphysiques d'être, de vérité, de pensée et de langage. C'est que, sans la compréhension de l'être comme double présence et copule, il n'y aurait ni substantif ni proposition. C'est justement dans ce sens que Derrida parle de « la racine commune de l'essence et de l'existence, sans laquelle aucun jugement, aucun langage ne seraient possibles et que tout concept ne peut que présupposer en la dissimulant ! »⁵⁴⁵ Or, si les substantifs et les propositions ne sauraient exister sans la compréhension métaphysique de l'être

⁵⁴² GA 27, §10, p. 61. « Wort ist kein Geräusch, sondern etwas Bedeutungsmäßiges, Verstehbares. »

⁵⁴³ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 104. Dans *La mythologie blanche*, Derrida écrit encore ceci : « C'est seulement à partir de la composition phonique signifiante, à partir du sens et de la référence, qu'on devrait donc distinguer la voix humaine et le cri animal. Le sens et la référence, c'est-à-dire la possibilité de signifier par un nom. Le propre des noms, c'est de signifier quelque chose [...] un étant indépendant, identique à soi, et visé comme tel. » (in *Marges de la philosophie*, p. 282).

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁴⁵ J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, p. 199.

comme double présence, alors il n’y aurait pas la vérité comme adéquation, ni la pensée comme énonciation des jugements, ni la logique comme science des lois formelles de la pensée, ni le langage comme système de signes. Et, comme nous le rappelle si bien Derrida, « comme ces concepts ne sont pas des éléments, des atomes, comme ils sont pris dans une syntaxe et un système, chaque emprunt déterminé fait venir à lui toute la métaphysique »⁵⁴⁶.

La dernière remarque qu’il nous faut faire au sujet du concept métaphysique de langage est la suivante : ce concept n’est pas seulement dominant et normatif pour l’histoire de la métaphysique mais aussi pour les sciences et le sens commun :

« La représentation du langage – qu’elle soit logico-grammaticale, linguistique et de la philosophie du langage – est restée la même depuis deux mille cinq cents ans, bien que les connaissances sur le langage n’aient cessé de se multiplier et de se modifier. »⁵⁴⁷

« La conception *grammaticale* du langage est dans la représentation ordinaire et à partir d’elle quelque chose de tout à fait évident (*Selbstverständliches*) dans la linguistique et ladite philosophie du langage. »⁵⁴⁸

Ce que Heidegger dit dans ces deux passages s’applique par exemple au *Tractatus* de Wittgenstein, ouvrage dans lequel l’un des plus grands représentants de la philosophie du langage définit celui-ci comme un système de signes qui représentent les objets et l’état de choses du monde à travers la proposition. En ce sens, dans la proposition 4.001 Wittgenstein dit : « La totalité des propositions est la langue. »⁵⁴⁹ Or comme la structure de la proposition consiste dans la liaison des noms considérés comme des signes (*Zeichen*) qui représentent les objets, le concept wittgensteinien de langage est un concept métaphysique du langage : « Les signes (*Zeichen*) simples utilisés dans la proposition s’appellent noms (*Namen*) »⁵⁵⁰, et plus loin il ajoute : « Le nom représente (*vertritt*) l’objet (*Gegenstand*) dans la proposition. »⁵⁵¹ Benveniste, l’un des plus importants linguistes du XX^e siècle, conserve lui aussi la conception métaphysique de la langue comme système de signes : la « langue est configurée dans son ensemble et en tant que totalité. Elle est en outre organisée comme agencement de “signes” distincts et distinctifs »⁵⁵². La définition de la langue comme système de signes est aussi

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 413.

⁵⁴⁷ GA 12, p. 13. Trad., p. 17 (légèrement modifiée).

⁵⁴⁸ GA 36/37, §5, p. 102. « Die *grammatische* Auffassung der Sprache ist in der gewöhnlichen Vorstellung von ihr und vollends in der Sprachwissenschaft und der sogenannten Sprachphilosophie etwas Selbstverständliches. »

⁵⁴⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 4.001, p. 60. Trad., p. 50.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, prop. 3.202, p. 46. Trad., p. 43.

⁵⁵¹ *Ibid.*, prop. 3.22, p. 48. Trad., p. 43 (légèrement modifiée).

⁵⁵² E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 64.

présente dans le *Cours de linguistique générale* de Saussure : « La langue est un système de signes exprimant des idées. »⁵⁵³ D'après Heidegger, Herder, qui était poète, théologien et philosophe, assume lui aussi la conception métaphysique du langage comme système de signes : « Herder présuppose l'essence du langage comme collection des signes (*Zeichen*) assemblés des objets – des signes qui s'«extériorisent» ensemble. »⁵⁵⁴ Le sens commun adopte enfin le concept métaphysique de langage à chaque fois qu'il énonce une proposition, en prétendant par-là représenter ou décrire l'état de choses du monde. Aussi Derrida dit-il que « la “langue usuelle” n'est pas innocente ou neutre. Elle est la langue de la métaphysique occidentale et elle transporte non seulement un nombre considérable de présuppositions de tous ordres, mais des présuppositions inséparables et, pour peu qu'on y prête attention, nouées en système »⁵⁵⁵.

Le nouage systématique des concepts fondamentaux de la métaphysique nous montre ainsi que la philosophie, les sciences et le sens commun partagent un même concept d'être, de vérité, de pensée et de langage, concepts qui se sont constitués comme la forme la plus générale et élémentaire de la raison occidentale, d'où la thèse heideggérienne de l'histoire de la métaphysique comme l'histoire de l'Occident. Bref, à l'égard de la domination de la conception métaphysique du langage en Occident, ainsi que son rapport systématique avec les autres concepts fondamentaux de toute l'histoire de la métaphysique, Heidegger dit ceci : « Ledit

⁵⁵³ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, p. 33. En ce qui concerne la définition saussurienne de la langue comme système de signes, voir aussi p. 26, 32, 37. On pourrait dire que la conception saussurienne de la langue implique à la fois une continuité et une rupture par rapport à la conception platonico-aristotélicienne du langage. La rupture consiste en ce que le signifiant n'exprime pas, ne représente pas quelque chose doué d'autonomie métaphysique, c'est-à-dire antérieur à la langue : « Pour certaines personnes la langue, ramenée à son principe essentiel, est une nomenclature, c'est-à-dire une liste de termes correspondant à autant de choses [...] Cette conception est critiquable à bien des égards. Elle suppose des idées toutes faites préexistant aux mots. » (*Cours de linguistique générale*, p. 97). Néanmoins, Saussure conserve encore la relation entre d'un côté le concept ou le signifié, qui n'existent donc pas avant la langue comme chez Platon et Aristote, et d'un autre côté l'image acoustique ou le signifiant : « Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique [...] Nous appelons *signe* la combinaison du concept et de l'image acoustique [...] Nous proposons de conserver le mot *signe* pour désigner le total, et de remplacer *concept* et *image acoustique* respectivement par *signifié* et *signifiant*. » (*Cours de linguistique générale*, p. 98-99). Aux yeux de Derrida, malgré l'avancée de Saussure, la conception de signe et sa double face, signifié et signifiant, demeure métaphysique : « Car la signification “signe” a toujours été comprise et déterminée, dans son sens, comme signe-de, signifiant renvoyant à un signifié, signifiant différent de son signifié. Si l'on efface la différence radicale entre signifiant et signifié, c'est le mot de signifiant lui-même qu'il faudrait abandonner comme concept métaphysique. » (*L'Écriture et la Différence*, p. 412). C'est pourquoi Derrida dit ceci : « Il n'y a de traduction, de système de traduction, que si un code permanent permet de substituer ou de transformer les signifiants en gardant le même signifié, toujours présent malgré l'absence de tel ou tel signifiant déterminé. La possibilité radicale de la substitution serait donc impliquée par le couple de concepts signifié/signifiant, donc par le concept de signe lui-même. Qu'on ne distingue le signifié du signifiant, avec Saussure, que comme les deux faces d'une même feuille, cela n'y change rien. » (*L'Écriture et la Différence*, p. 311). Derrida en conclura ainsi que « [l]a différence entre signifié et signifiant appartient de manière profonde et implicite à la totalité de la grande époque couverte par l'histoire de la métaphysique. » (*De la Grammatologie*, p. 23).

⁵⁵⁴ GA 85, p. 27. (Notre traduction). « Herder setzt Wesen der Sprache als Sammlung gefaßter Zeichen von Gegenständlichem – Zeichen, die sich zugleich »äußern« – voraus. »

⁵⁵⁵ J. Derrida, *Positions*, p. 29.

inventaire de l'essence de la parole et du langage présuppose non seulement un savoir sur l'étant et sur l'homme, mais se meut aussi dans une essence de la vérité également assumée de façon irréfléchie. À l'intérieur d'un tel domaine constitué, qui est manifestement celui de la métaphysique, se meuvent alors tous les débats sur le langage et la parole. La métaphysique fournit les composantes des recherches de la philosophie du langage et de la linguistique. »⁵⁵⁶

§13 – Le concept métaphysique d'homme

La construction phénoménologique nous montre jusqu'ici que les présupposés fondamentaux de toute l'histoire de la métaphysique sont : 1) Le concept d'être comme double présence, d'où dérive le système métaphysique d'oppositions binaires. 2) Le concept de vérité comme adéquation. 3) Le concept de pensée comme discours-propositionnel-représentatif régi par les quatre principes fondamentaux de la logique. 4) Le concept de langage comme système de signes. La généalogie de ces quatre concepts remonte aussi bien à la pensée de Platon qu'à celle d'Aristote, ces concepts étant formulés de manière plus aigüe et systématique tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre. Cela étant dit, la dernière tâche de la construction phénoménologique consiste à délimiter la conception métaphysique de l'homme.

La question de l'être de l'homme hante la pensée humaine depuis des millénaires. Toutefois, c'est seulement avec l'instauration cartésienne du principe de subjectivité qu'elle deviendra *la* question centrale de la philosophie. En ce sens, Kant dit la chose suivante dans sa *Logique* (1800) : « Le domaine de la philosophie [...] se ramène aux questions suivantes : 1) Que puis-je savoir ? 2) Que dois-je faire ? 3) Que m'est-il permis d'espérer ? 4) Qu'est-ce que l'homme ? (*Was ist der Mensch ?*) À la première question répond la *métaphysique*, à la seconde la *morale*, à la troisième la *religion*, à la quatrième l'*anthropologie*. Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière. »⁵⁵⁷

Pour ce qui est du statut de l'anthropologie dans la philosophie moderne, Heidegger explique qu'« une telle anthropologie philosophique ne saurait être une pure et simple discipline à côté d'autres – logique, éthique, esthétique, philosophie de la religion, mais au

⁵⁵⁶ GA 74, p. 120. « Die genannte Bestandaufnahme des Wort- und Sprachwesens setzt nicht nur ein Wissen vom Seienden und vom Menschen voraus, sondern sie bewegt sich in einem gleichfalls unbesehen übernommenen Wesen von Wahrheit. Innerhalb dieses ausgemachten Bezirkes, der offenkundig derjenige der Metaphysik ist, bewegen sich dann alle Erörterungen über die Sprache und das Wort. Die Metaphysik liefert die Bestandstücke der sprachphilosophischen und sprachwissenschaftlichen Forschungen. »

⁵⁵⁷ I. Kant, *Logik*, p. 447-448. Trad., p. 25.

contraire : parce que tout réel de prime abord et en dernière instance est basé sur l'homme, la philosophie de l'homme, l'anthropologie philosophique doit rassembler tous les autres problèmes de la philosophie », de sorte que la philosophie moderne conçoit l'« anthropologie philosophique comme discipline fondamentale de la philosophie »⁵⁵⁸. Plus loin Heidegger pose que de l'orientation anthropologique de la philosophie moderne « résulta ceci : cette tendance fondamentale ne vise pas seulement la survalorisation de tout ce qui est humain, mais revendique une décision sur ce que doivent signifier la réalité, l'être et la vérité en général »⁵⁵⁹. Au vu de l'orientation anthropologique décisive de la philosophie moderne, on peut dire que Kant a formalisé l'idée que la question fondamentale de la philosophie est « qu'est-ce que l'homme ? », la quatrième question fondamentale de la philosophie à ses yeux. Heidegger observe à ce sujet que « la quatrième question ne signifie pas anthropologie mais fondation (*Grundlegung*) de la métaphysique »⁵⁶⁰.

Pour comprendre comment la question de l'être de l'homme a été pensée à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, il ne s'agira pas ici de faire un examen exhaustif des diverses formes par lesquelles une telle question fut pensée par les penseurs les plus importants d'une telle histoire. Nous nous bornerons à deux réflexions majeures à ce sujet : celles d'Aristote et de Descartes.

Comme on le sait, Aristote propose deux définitions de l'être de l'homme, la première étant devenue hégémonique et normative en Occident. Voici les deux passages de *La Politique* où Aristote présente de telles définitions : 1) « λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων » (I, 1253 a 9-10) (« de tous les animaux seul l'homme a le logos »). C'est en effet de cette définition aristotélicienne de l'essence l'homme que dérive la célèbre formule ζῴον λόγον ἔχον, dont la traduction latine est *animal rationale*. 2) « ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῴον » (I, 1253 a 2-3) (« l'homme est par nature un animal politique »), d'où la formule ζῴον πολιτικόν. Pour Aristote, l'homme est donc un animal et se distingue des autres animaux pour autant que, d'une part, il fait de la politique, c'est-à-dire que l'organisation humaine de la vie sociale se réalise à travers la politique, d'autre part il est doué du λόγος, terme que les auteurs de langue latine traduisirent par *ratio* : « Le λόγος devint la *ratio* et celle-ci la raison (*Vernunft*). Le trait distinctif de la faculté de la raison est la pensée. En tant qu'*animal rationale*, l'homme est

⁵⁵⁸ GA 28, p. 18. (Notre traduction). « Philosophische Anthropologie als Grunddisziplin der Philosophie. »

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 21. « [...] ergab sich: Diese Grundtendenz zielt nicht nur auf eine besondere Wertschätzung alles Menschlichen, sondern sie beansprucht die Entscheidung darüber, was Wirklichkeit, Sein und Wahrheit überhaupt bedeuten sollen. »

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 41. « Die vierte Frage meint nicht Anthropologie, sondern Grundlegung der Metaphysik. »

l'animal qui pense »⁵⁶¹, explique Heidegger. La généalogie des concepts fondamentaux de la métaphysique nous permet de comprendre plus clairement ce que le terme λόγος signifie dans ce contexte. Dans un premier temps, λόγος désigne le discours et langage au sens le plus large du terme. Cependant, λόγος désigne, dans un deuxième temps, la notion aristotélicienne de λόγος ἀποφαντικός telle qu'il la définit dans *De Interpretatione* (17 a 2-4), c'est-à-dire la faculté du jugement dont l'activité consiste à formuler des propositions qui peuvent être vraies ou fausses en leur prétention de décrire, de représenter les étants (choses, objets) à travers le langage. Comme nous l'avons vu, cette conception du λόγος fait système avec tous les concepts fondamentaux de la métaphysique. Dire donc que l'homme est un ζῷον λόγον ἔχον, signifie que l'homme est un animal doué de langage, celui-ci entendu comme système de signes qui constitue la proposition, ce qui présuppose toujours déjà la relation systématique des concepts fondamentaux de la métaphysique. En d'autres termes, si l'on veut conserver la traduction latine du ζῷον λόγον ἔχον d'Aristote comme *animal rationale*, il faudrait comprendre la *ratio* comme étant fondée sur la compréhension de l'être comme double présence, et faisant système avec tous les concepts fondamentaux de la métaphysique dégagés par la construction phénoménologique. En d'autres termes, l'expression *animal rationale* ne veut dire rien d'autre qu'*animal métaphysique* : « Aussi longtemps que l'homme demeure l'*animal rationale*, il est l'*animal metaphysicum*. »⁵⁶²

Bien que la définition aristotélicienne de l'essence de l'homme soit aujourd'hui encore courante en Occident, à l'intérieur de l'histoire de la philosophie elle sera dominante jusqu'à Descartes, qui détermine autrement qu'Aristote l'essence de l'homme. En effet, la première opération mise en place par Descartes afin de déterminer l'essence de l'homme, consiste justement à se débarrasser de la définition aristotélicienne : « qu'est-ce qu'un homme ? (*quid est homo* ?) Dirai-je que c'est un animal raisonnable (*animal rationale*) ? Non certes : car il faudrait par après rechercher ce que c'est qu'animal, et ce que c'est que raisonnable (*rationale*), et ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et embarrassées. »⁵⁶³ Comme on le sait, suite à l'opération de doute méthodique dans la première méditation, Descartes parviendra à la certitude de l'existence de l'*ego*, qui sera défini ensuite comme une chose qui pense (*res cogitans*) : « Mais qu'est-ce donc que je suis ?

⁵⁶¹ GA 55, §2, p. 223. « Aus dem λόγος ist die ratio, aus der ratio die Vernunft geworden. Das Kennzeichen des Vernunftvermögens ist das Denken. Der Mensch ist als animal rationale das denkende Tier. »

⁵⁶² GA 9, p. 367. Trad. R. Munier, in *Questions I et II*, p. 26. En ce qui concerne la question de l'homme comme animal métaphysique, Hegel dit ceci : « Seulement les animaux (*Tiere*) sont de purs physiciens, car ils ne pensent pas (*nicht denken*), en tant qu'un être qui pense, l'homme est, au contraire, un métaphysicien inné (*ein geborener Metaphysiker*). » (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, § 98, p. 207).

⁵⁶³ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, méditation seconde, p. 75.

Une chose qui pense (*res cogitans*). Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. »⁵⁶⁴ À partir de Descartes, l'homme sera conçu, de manière hégémonique et normative, comme un moi dont l'attribut essentiel est la pensée comme *cogitatio*. Ici une précision s'impose d'emblée : en règle générale, on entend par *pensée* les facultés du jugement et de la raison, la première se définissant par la capacité de formuler des propositions qui peuvent être vraies ou fausses, c'est-à-dire affirmer ou nier à travers une phrase, la seconde se définissant par la capacité de mettre en rapport plusieurs propositions, soit construire des raisonnements. Or, chez Descartes la pensée possède un sens plus large, ne se réduisant donc nullement aux facultés du jugement et de la raison pour autant qu'elle comprend aussi la volonté, la sensibilité, la perception et l'imagination. À la différence donc de la conception traditionnelle de la pensée, la pensée au sens cartésien comprend toutes ces facultés, qui sont pour Descartes des *cogitationes* (pensées), ce que Husserl traduira trois siècles plus tard par le terme de *Erlebnisse* (vécus).

Ces considérations sommaires sur la façon dont Aristote et Descartes définissent l'être de l'homme, nous permettent de montrer qu'il y a à la fois continuité et discontinuité entre les deux auteurs. Discontinuité dans la mesure où, d'une part, Descartes conçoit l'homme comme *ego*, alors qu'Aristote le conçoit comme ζῷον, et d'autre part, Descartes pense l'essence de l'ego comme *res cogitans*, tandis qu'Aristote conçoit l'essence de l'animal homme comme λόγος. En dépit de cette discontinuité, il y a en même temps continuité pour autant que tous deux se meuvent à l'intérieur de la compréhension métaphysique de l'être comme double présence : ζῷον = existence, λόγος = essence ; ego comme *res* = existence, pensée comme *cogitans* = essence. La continuité entre Aristote et Descartes amènera Heidegger à souligner que Descartes demeure tributaire de l'ontologie antique, pour autant qu'il reprend acritiquement le concept d'être comme double présence sans jamais le remettre en cause : « Avec le "*cogito sum*", Descartes prétend procurer à la philosophie un sol nouveau et sûr. Mais ce qu'il laisse indéterminé dans ce commencement "radical", c'est le mode d'être de la *res cogitans*, plus exactement le sens d'être du "*sum*". »⁵⁶⁵ Aussi Patočka remarque-t-il que la « position particulière qu'occupent les *Meditationes de prima philosophia* dans le problème de la conscience est due moins à la prétendue quête de la certitude comme motif existentiel que, bien plutôt, à l'acceptation acritique du schéma ontologique de l'essence et de l'existence (au sens

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁶⁵ GA 2, §6, p. 33. Trad., p. 40. (Nous soulignons).

traditionnel) »⁵⁶⁶. Et plus loin il ajoute : « La *cogitatio* n'est possible que parce que le *sum* est l'*existentia* d'une *substantia cogitans*, l'*ego* étant pensé sur le mode du substrat, le *cogito* comme attribut essentiel. »⁵⁶⁷

Si Aristote et Descartes divergent donc quant à ce qu'est l'homme, ils ne divergent pas pour autant au sujet de la compréhension de l'être derrière la question de l'être de l'homme. En d'autres termes, Aristote et Descartes, de même que Kant et tant d'autres, pensent toujours l'être de l'homme à partir de la question « qu'est-ce que l'homme ? ». Cette question, qui renvoie au *τί ἐστιν* grec et au *quid est* latin, présuppose, comme l'on a vu au §7d, la compréhension de l'être comme double présence, raison pour laquelle nous n'avons pas fait un examen exhaustif des différentes définitions de l'être de l'homme à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, car à chaque fois que l'on pose la question « qu'est-ce que l'homme ? », et que l'on tente d'y répondre par la définition d'un système d'attributs essentiels, on se meut toujours déjà à l'intérieur de la métaphysique. La seule chose qui change est la façon dont on délimite l'existence et l'essence de l'homme, ce qui laisse intacte et inaltérée la compréhension de l'être comme double présence. Aux yeux de Heidegger, la métaphysique n'a jamais été capable de penser l'être de l'homme sans présupposer cette compréhension de l'être.

Les déterminations aristotélicienne et cartésienne de l'être de l'homme sont systématiquement solidaires des présupposés fondamentaux de la métaphysique. Cela en un double sens : en premier lieu, les deux définitions présupposent la compréhension métaphysique de l'être comme double présence ; en second lieu, c'est bien l'homme, tant au titre d'*animal rationale* qu'au titre de *res cogitans*, qui possède une telle compréhension de l'être, de même que la faculté d'énoncer des propositions (pensée) qui peuvent être vraies ou fausses (vérité), propositions réglées par la logique en leur prétention de décrire ou de représenter (langage) l'état de choses du monde. En d'autres termes, comme les concepts fondamentaux de la métaphysique sont systématiquement solidaires les uns des autres, lorsque l'on invoque l'un de ces concepts, tous les autres sont déjà virtuellement présents.

§14 – Le noyau variable et le noyau invariable de l'histoire de la métaphysique

La construction phénoménologique, en tant que généalogie des présupposés fondamentaux de toute l'histoire de la métaphysique, nous a permis de les délimiter d'une façon

⁵⁶⁶ J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, p. 16. (Nous soulignons).

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 171. (Nous soulignons).

plus précise et en leur relation d'interdépendance : 1) Le concept d'être comme double présence (existence et essence), d'où dérive le système métaphysique d'oppositions binaires dont la figure majeure est celle de l'opposition entre le sensible et l'intelligible. 2) Le concept de vérité comme adéquation. 3) Le concept de pensée comme discours-propositionnel-représentatif régi par la logique et ses quatre principes fondamentaux. 4) Le concept de langage comme système de signes. 5) Le concept d'homme conçu à partir de la compréhension de l'être comme double présence.

Ces cinq concepts constituent le noyau dur et invariable de toute l'histoire de la métaphysique. En d'autres termes, la détermination métaphysique de ces cinq concepts fondamentaux se constitua comme la façon hégémonique et normative de les comprendre tout au long de l'histoire de l'Occident, en constituant ainsi la forme la plus générale et élémentaire de la raison occidentale.

Néanmoins, si d'un côté le noyau invariable de la métaphysique constitue la forme la plus générale de la raison occidentale, d'un autre côté la métaphysique possède aussi un noyau variable qui constitue, lui, la rationalité propre à chaque époque de l'histoire de la métaphysique, d'où le thème des différentes époques de l'histoire de l'être dans la seconde période de la pensée de Heidegger. Afin de délimiter le noyau variable de l'histoire de la métaphysique, force est de comprendre la relation entre trois notions centrales chez le second Heidegger : l'essence onto-théologique de la métaphysique, l'histoire de la métaphysique comme l'histoire du destin de l'être et l'*Ereignis*.

a) L'essence onto-théologique de la métaphysique

Pour comprendre comment ces trois notions s'articulent, nous prendrons pour point de départ la conception heideggérienne de la métaphysique comme onto-théologie. Dans *Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«*, Heidegger la définit de la manière suivante :

« La métaphysique dit ce qu'est l'étant en tant qu'étant. Elle contient un λόγος (proposition) sur l'ὄν (l'étant) [...] la métaphysique représente l'étantité (*Seiendheit*) de l'étant d'une double manière : d'abord la totalité de l'étant en tant que tel au sens de ses traits les plus universels (ὄν καθόλου, κοινόν) ; mais, en même temps, la totalité de l'étant en tant que tel au sens de l'étant suprême et, par conséquent, divin (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον) [...] Précisément parce qu'elle porte à la représentation (*Vorstellung*) l'étant en tant qu'étant, la métaphysique est en soi, de cette façon double et une, la vérité de l'étant dans ce qui est universel et suprême. Elle est, selon son essence, à la fois ontologie au sens restreint et théologie. »⁵⁶⁸

⁵⁶⁸ GA 9, p. 378-379. Trad., p. 39-40 (légèrement modifiée).

Pour expliquer les enjeux de cette définition de l'essence onto-théologique de la métaphysique, nous tâcherons de montrer qu'elle naît, en vérité, d'une appropriation et transformation du concept aristotélicien de πρώτη φιλοσοφία tel qu'il est formulé dans le livre IV de *La Métaphysique* :

« Il y a une science (ἐπιστήμη) qui étudie l'étant en tant qu'étant (τὸ ὄν ἢ ὄν), et les attributs qui lui appartiennent essentiellement. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'étant en tant qu'étant, mais découpant une certaine partie de l'étant, c'est seulement de cette partie qu'elles étudient l'attribut : tel est le cas des sciences mathématiques. Et puisque nous recherchons les principes (ἀρχὰς) premiers et les causes suprêmes (ἀκροτάτας αἰτίας), il est évident qu'il existe nécessairement quelque réalité à laquelle ces principes et ces causes appartiennent en vertu de sa nature propre [...] C'est pourquoi nous devons, nous aussi, appréhender les causes premières (πρώτας αἰτίας) de l'étant en tant qu'étant. »⁵⁶⁹

Selon ce passage de *La Métaphysique*, la πρώτη φιλοσοφία se pose deux questions fondamentales : 1) La question de l'essence (τί ἐστίν) de l'étant en tant qu'étant (τὸ ὄν ἢ ὄν). 2) La question du fondement (ἀρχή/ἀκροτάται αἴτια) de l'étant en tant qu'étant. Or, ce sont justement ces deux questions de la πρώτη φιλοσοφία qui permettront à Heidegger de concevoir l'essence onto-théologique de la métaphysique à partir de deux axes :

1) L'ontologie et sa question fondamentale : Qu'est-ce que l'étant ? (τί τὸ ὄν ;). Dans ce contexte, il ne s'agit point d'une question portant sur un quelconque étant particulier tel que l'homme, l'amour, la vie, la nature, la justice, le bonheur, etc. Ce qui est visé à travers cette question, c'est l'étant en tant qu'étant, l'étant en totalité, c'est-à-dire ce qui fait chaque étant être un étant, ce qui est commun à tous les étants en les définissant comme tels. En ce sens, Heidegger explique que la question « qu'est-ce que l'étant ? » vise « l'essence universelle de l'étant : ce qui fait de l'étant en général un étant, indépendamment du fait si cet étant est un animal ou une plante, un homme, un astre, un triangle, une chaise, un nombre ou un Dieu ; l'étant indépendamment de cet étant-ci ou cet étant-là, mais exclusivement eu égard à l'étant en général. La question de l'étant en tant que tel, ὄν ἢ ὄν ; ce qui fait de l'étant un étant : l'être »⁵⁷⁰. Cette question ontologique relève ainsi de la question grecque sur le τί ἐστίν de l'étant.

⁵⁶⁹ Aristote, *Metaphysica*, IV, 1, 1003 a 21-32. Trad., p. 171-175 (légèrement modifiée).

⁵⁷⁰ GA 28, p. 25. « Das allgemeine Wesen des Seienden: das, was Seiendes überhaupt zum Seienden macht, abgesehen davon, ob dieses Seiende ein Tier oder eine Pflanze, ein Mensch, ein Gestirn, ein Dreieck, ein Stuhl, eine Zahl oder ein Gott ist; das Seiende abgesehen davon, ob dieses oder jenes, sondern nur daraufhin anzusehen sei, daß es überhaupt ein Seiendes ist. Die Frage nach dem Seienden als einen solchen, ὄν ἢ ὄν; was das Seiende zu einem Seienden macht: das Sein. »

2) La théologie et sa question fondamentale : Pourquoi l'étant est-il ce qu'il est ? Il y va là de la question du fondement (*Grund*) de l'étant en totalité, la question qui a pour objet ce qu'Aristote appelle tantôt ἀρχή, tantôt ἀκροτάται αἰτία : « Depuis Platon et Aristote, la question de l'ὄν, c'est-à-dire de son ἀρχή comme αἰτία, est la question du θεῖον et, par conséquent, πρώτη φιλοσοφία ἐπιστήμη θεολογική »⁵⁷¹, explique Heidegger. Dans ce contexte, le terme de *théologie* n'est pas employé au sens strict de la théologie chrétienne, car il est plutôt conçu à partir de l'horizon métaphysique de la recherche du fondement ultime de l'étant en totalité en tant que réponse philosophique visant à satisfaire les exigences du principe de raison suffisante : « quand on parle ici de "théologique" (*theologisch*) et de "théologie" (*Theologie*), alors il faut rappeler que le mot et le concept de "théologie" n'apparaissent pas d'abord dans le cadre du système de croyance de l'Église et à son service, mais à l'intérieur de la philosophie. Le mot θεολογία nous est attesté relativement tard, pour la première fois chez Platon : μυθολογία (*Politeia* 379a) ; ce mot n'est pas du tout présent dans le Nouveau Testament. Toute philosophie en tant que métaphysique est théologie en ce sens originaire et essentiel que la saisie conceptuelle (λόγος) de l'étant en totalité pose la question du fondement (c'est-à-dire de la cause) de l'être, fondement qui est nommé θεός, Dieu. »⁵⁷² Au sujet de cet usage particulier et élargi du terme de théologie, Heidegger précise que la « métaphysique est dans son essence ontothéologique (*ontotheologisch*). Cela ne vaut pas seulement pour la métaphysique de Platon et pour la métaphysique d'Aristote, ni même seulement pour la métaphysique chrétienne. La métaphysique moderne est elle aussi, depuis Descartes jusqu'à Nietzsche, une ontothéologie (*Ontotheologie*). La justification (*Begründung*) et l'évidence du principe de la certitude de soi (*Selbstgewißheit*) de l'*ego cogito* reposent sur l'*idea innata substantiae infinitae*, c'est-à-dire *Dei*. Chaque monade perçoit l'univers d'une perspective déterminée, et par là la monade centrale Dieu (*Zentralmonade Gottes*). La raison humaine, en tant que rapport fondamental de l'être humain à l'étant, est déterminée tout entière selon Kant par les postulats de la raison pratique dans lesquels l'existence du bien suprême est posée comme l'inconditionné (*Unbedingten*). Et l'être comme "volonté de puissance" n'est aussi possible, selon Nietzsche, que sur la base de l'inconditionné qu'il ne peut plus énoncer que comme "l'éternel retour du même" »⁵⁷³.

La métaphysique comme onto-théologie représente donc l'étant en tant qu'étant du point de vue de son τί ἐστιν (qu'est-ce que l'étant ?) et du point de vue de son ἀρχή (pourquoi l'étant

⁵⁷¹ GA 49, §19, p. 111. Trad., p. 136 (modifiée).

⁵⁷² GA 42, §6, p. 87. Trad., p. 94 (légèrement modifiée).

⁵⁷³ GA 68, p. 81. Trad., p. 99 (légèrement modifiée).

est-il ce qu'il est ?) : « Théo-logie désigne ici, répétons-le, le fait de poser la question de l'étant en totalité. Cette question de l'étant en totalité – la question théologique – ne peut pas être posée indépendamment de la question de l'étant comme tel, de l'essence de l'être en général. Telle est de la question de l'ὄν ἢ ὅν, la question de l'«ontologie». Le questionnement philosophique est toujours et par soi double, onto-logique et théo-logique, en un sens très large. La philosophie est *ontothéologie* (*Ontotheologie*). »⁵⁷⁴

Les deux questions fondamentales de la métaphysique comme onto-théologie se fondent sur les concepts fondamentaux de la métaphysique. D'une part, la question ontologique présuppose la compréhension de l'être comme double présence et la question « qu'est-ce que ? » : « Dans la question : “qu'est-ce que l'étant ?”, celui-ci est pensé avant tout à l'égard de l'*essentia* et de l'*existentia*. »⁵⁷⁵ D'autre part, la question théologique présuppose le principe de raison et la question « pourquoi ? ». La relation entre les concepts fondamentaux de la métaphysique et la notion d'onto-théologie nous montre ainsi qu'il n'y a pas de discontinuité entre la première et la seconde période de la pensée de Heidegger, car ce qui est pensé dans la seconde période présuppose ce qui a été pensé dans la première : « La distinction que vous faites entre Heidegger I et Heidegger II, écrit Heidegger dans une lettre à Richardson, est justifiée à la seule condition que l'on prenne garde à ceci : ce n'est qu'à partir de ce qui est pensé en I qu'est seulement accessible ce qui est à penser en II, mais le I ne devient possible que s'il est contenu en II. »⁵⁷⁶

De même que les concepts fondamentaux de la métaphysique, les deux questions fondamentales de la métaphysique comme onto-théologie sont invariables tout au long de l'histoire de la métaphysique : « Depuis Platon et Aristote, la question directrice (*Leitfrage*) de tous les penseurs est conduite à une voie sur laquelle elle persiste aujourd'hui encore malgré toutes les différences des positions fondamentales des penseurs postérieurs. Voici la question :

⁵⁷⁴ GA 42, §6, p. 88. Trad., p. 95. S'il est vrai que Heidegger parle le plus souvent de l'essence *ontothéologique* (*ontotheologisch*) de la métaphysique, dans *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930/31, GA 32), il forgera l'expression *onto-theo-ego-logisch* pour définir de manière plus précise l'essence de la métaphysique depuis Descartes : « La question de l'ὄν est onto-logique (*onto-logisch*) dès le coup d'envoi grec, mais elle est en même temps déjà, comme il apparaît chez Platon et Aristote malgré le défaut d'un développement conceptuel correspondant, onto-théo-logique (*onto-theo-logisch*). Mais à partir de Descartes, l'orientation de la question devient en même temps ego-logique (*ego-logisch*), l'ego n'étant pas alors seulement central pour le *logos*, mais tout aussi bien co-déterminant (*mitbestimmend*) pour le déploiement du concept de θεός, ce qui d'ailleurs s'était déjà préparé dans la théologie chrétienne. La question de l'être en totalité est onto-théo-ego-logique (*Die Seinsfrage im Ganzen ist onto-theo-ego-logisch*). » (GA 32, §11, p. 183. Trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 2001, p. 196 [légèrement modifiée]). A notre connaissance, il s'agit là de la seule occurrence de l'expression *onto-theo-ego-logisch* dans l'œuvre de Heidegger.

⁵⁷⁵ GA 67, p. 212. (Notre traduction). « In der Frage: »Was ist das Seiende?« wird dieses zumal hinsichtlich der *essentia* und hinsichtlich der *existentia* gedacht. »

⁵⁷⁶ GA 11, p. 152. Trad., p. 348.

“qu’est-ce que l’étant ?” (*Was ist das Seiende?*) »⁵⁷⁷. Aux yeux de Heidegger, la question « qu’est-ce que l’étant ? » demeure la question directrice de toute l’histoire de la métaphysique même là où elle reste implicite et silencieuse : « [La question] “*quid est ens ?*” n’est posée nulle part dans les *Meditationes de prima philosophia* ! En effet : cette question ne s’y trouve pas. Plus précisément : elle n’est pas proprement posée sous cette forme. Et pourtant la pensée toute entière se meut tout à fait sur la voie de la réponse à la question directrice (*Leitfragenbeantwortung*). La question directrice est tellement évidente (*selbstverständlich*) qu’elle n’est plus posée du tout »⁵⁷⁸, d’où résulte que « la position métaphysique fondamentale de Descartes est historiquement (*geschichtlich*) portée par la métaphysique platonico-aristotélicienne et, malgré le nouveau début, elle se meut dans l’horizon de la même question : Qu’est-ce que l’étant ? (*Was ist das Seiende?*) »⁵⁷⁹. Dans *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* (1941, GA 49), cette thèse se fait jour non pas par rapport à Descartes mais par rapport à Schelling : « À supposer que nous reconnaissons à bon droit dans le traité sur la liberté le *sommet de la métaphysique* de l’idéalisme allemand, nous sommes également en droit de présumer que Schelling s’exprime dans ce traité sur l’essence de l’être de tout étant, et répond ainsi à la question aristotélicienne : τί τὸ ὄν. »⁵⁸⁰ Et ce qui vaut pour Descartes et Schelling, vaut aussi pour Hegel et Nietzsche, et on pourrait dire pour tous les penseurs essentiels de l’histoire de la métaphysique : « [L]a “Phénoménologie” de Hegel est l’auto-présentation (*Selbstdarstellung*), requise par le problème directeur et fondamental de la philosophie occidentale, de la raison, qui est reconnue dans l’idéalisme allemand comme absolue et interprétée par Hegel comme esprit. Or le problème directeur de la philosophie antique est la question τί τὸ ὄν ;, *qu’est-ce que l’étant ?* (*Was ist das Seiende?*) »⁵⁸¹. Et plus loin il ajoute : « Hegel ne pose pas la question [qu’est-ce que l’étant ?], et pourtant il apporte la réponse, depuis longtemps requise par la contrainte interne de la tradition, à la question de l’essence de l’étant (*die Frage nach dem Wesen des Seienden*), et il répond par la thèse fondamentale : il est l’infini. »⁵⁸² Heidegger en conclut ainsi que la métaphysique spéculative de Hegel est une onto-

⁵⁷⁷ GA 55, §3, p. 76-77. « Seit Platon und Aristoteles ist die Leitfrage aller Denker in eine Bahn gebracht, auf der sie, bei allen Unterschieden der Grundstellungen der nachkommenden Denker, heute noch verharrt. Die Frage lautet: »Was ist das Seiende?« ».

⁵⁷⁸ GA 88, p. 91. « Quid est ens? wird doch nirgends gefragt in den »Meditationes de prima philosophia«! In der Tat: diese Frage findet sich nicht. Genauer: sie wird nicht eigens in dieser Form gestellt. Und dennoch bewegt sich das ganze Denken völlig in der Bahn der Leitfragenbeantwortung. Die Leitfrage ist so selbstverständlich, daß sie gar nicht mehr gestellt wird. »

⁵⁷⁹ GA 5, p. 98. Trad., p. 129 (légèrement modifiée).

⁵⁸⁰ GA 49, p. 83. Trad., p. 102.

⁵⁸¹ GA 32, §5, p. 59. Trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 2001, p. 82 (légèrement modifiée).

⁵⁸² *Ibid.*, §7, p. 113. Trad., p. 132 (modifiée).

théologie : « L'interprétation de l'être saisie spéculativement et *ainsi* fondée est *ontologie*, mais de telle manière que l'étant proprement dit (*eigentlich*) est l'absolu, θεός. C'est à partir de son être que tout étant *et que le λόγος* sont déterminés. *L'interprétation spéculative de l'être est onto-théologie (Onto-theo-logie)*. »⁵⁸³ Et pour ce qui est de Nietzsche et la question « qu'est-ce que l'étant ? », Heidegger dit ceci dans *Nietzsche I* (1936-1939, GA 6.1) : « En tant que nom pour le trait fondamental de tout étant, l'expression *Volonté de puissance* fournit une réponse à la question "qu'est-ce qu'alors l'étant ?". Cette question est de tout temps la question de la philosophie [...] La pensée de Nietzsche emprunte la longue voie de l'ancienne question directrice (*Leitfrage*) de la philosophie : "Qu'est-ce que l'étant ?" (*Was ist das Seiende?*) »⁵⁸⁴. D'après Heidegger, Nietzsche ne répond pas seulement à la question « qu'est-ce que l'étant ? », mais aussi à la question « pourquoi l'étant est-il ce qu'il est ? » à travers son concept d'éternel retour : « Quand Nietzsche par exemple enseigne l'éternel retour du même, il est bien éloigné de tout soupçon de théologie dogmatique, et pourtant sa doctrine n'est qu'une interprétation déterminée du fondement de l'étant en totalité (*Grundes des Seienden im Ganzen*). »⁵⁸⁵

Les questions « qu'est-ce que l'étant ? » et « pourquoi l'étant est-il ce qu'il est ? » sont donc les *Leitfragen* de toute l'histoire de la métaphysique comme onto-théologie, même là où elles ne sont pas expressément posées, d'où résulte que « [l]a métaphysique est dans son essence ontothéologique (*ontotheologisch*). Cela ne vaut pas seulement pour la métaphysique de Platon et pour la métaphysique d'Aristote ni même seulement pour la métaphysique chrétienne. La métaphysique moderne est elle aussi, depuis Descartes jusqu'à Nietzsche, une ontothéologie (*Ontotheologie*) »⁵⁸⁶.

Si les présupposés fondamentaux de toute l'histoire de la métaphysique sont invariables, et si les deux questions de la métaphysique comme onto-théologie sont elles aussi invariables, alors il nous faut nous poser la question suivante : en quoi consiste le noyau variable de l'histoire de la métaphysique ?

b) L'histoire de la métaphysique comme l'histoire de l'être

Si d'une part la notion d'onto-théologie chez Heidegger naît d'une appropriation de la définition aristotélicienne de la πρώτη φιλοσοφία, d'autre part le philosophe allemand ne se

⁵⁸³ *Ibid.*, §10, p. 141. Trad., p. 157. (Nous soulignons).

⁵⁸⁴ GA 6.1, p. 2. Trad., p. 14 (modifiée).

⁵⁸⁵ GA 42, §10, p. 142. Trad., p. 143.

⁵⁸⁶ GA 68, p. 81. Trad., p. 99.

borne pas à la reproduire telle qu'elle est présente chez Aristote, il en opère en même temps une transformation. En quoi cette transformation consiste-t-elle ? Elle consiste dans l'articulation heideggérienne entre la métaphysique comme onto-théologie et l'histoire de l'Occident. En d'autres termes, c'est le concept d'histoire de l'être (tantôt *Geschichte des Seins*, tantôt *Geschichte des Seyns*, tantôt *Seinsgeschichte*, tantôt *Seynsgeschichte*), qui confère à la métaphysique une signification et portée beaucoup plus large qu'elle n'avait pour Aristote, en ce sens que *l'histoire de la métaphysique en tant qu'histoire de l'être n'est rien d'autre que l'histoire même de l'Occident*.

Le concept heideggérien d'histoire de l'être implique ainsi un concept de métaphysique allant à l'encontre des représentations courantes suivant lesquelles la métaphysique est envisagée au sens restreint d'une discipline universitaire, d'un secteur de la philosophie comme l'éthique, la politique, l'esthétique, etc., ou bien comme la doctrine (*Lehre*) ou le système de tel ou tel philosophe. Pour Heidegger, la métaphysique n'est ni simplement un domaine de la discipline universitaire « philosophie », ni un secteur parmi d'autres secteurs de la philosophie, ni la doctrine ou le système d'un philosophe :

« Pensée en toute rigueur, la *métaphysique* n'est jamais comprise ici comme une doctrine, comme "discipline" philosophique, comme forme de la connaissance et d'autres choses de ce genre, mais comme le sort (*Fügung*) de l'étant même en totalité à l'étant *en tant que tel*. »⁵⁸⁷

Si Heidegger évite cette triple réduction de la métaphysique⁵⁸⁸, c'est parce qu'elle nous fourvoie, nous empêchant de saisir la véritable dimension de la métaphysique. Quelle est alors la véritable dimension de la métaphysique ? Pour Heidegger, au moment où la métaphysique comme onto-théologie saisit ce qu'est l'étant et pourquoi il est ce qu'il est, elle fonde chaque époque (*Zeitalter*, *Epoche*) de l'histoire de l'Occident à travers un régime hégémonique et

⁵⁸⁷ GA 66, §114, p. 382. « *Metaphysik* ist hier streng gedacht, *nie* verstanden als Lehrstück, als philosophische »Disziplin«, als Erkenntnisform und dergleichen, sondern als Fügung des Seienden im Ganzen selbst zum Seienden *als solchen*. » Quand Rorty affirme que « la revendication, partagée par Heidegger et Derrida, que la tradition "ontothéologique" s'est infiltrée dans la science, la littérature et la politique – elle est le centre de notre culture – est une tentative trompeuse d'exalter l'importance d'une discipline académique » (*Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, 1991, p. 87), il nous semble qu'il ne le dit pas parce qu'il n'est pas d'accord avec l'articulation heideggérienne entre métaphysique et l'histoire de l'Occident, mais parce qu'il l'ignore.

⁵⁸⁸ Si d'une part Heidegger évite cette triple réduction de la métaphysique, d'autre part il insiste davantage sur la compréhension de la métaphysique comme une opinion (*Ansicht*) et comme la doctrine (*Lehre*) d'un philosophe : « On ne peut se défaire de la métaphysique comme on se défait d'une opinion (*Ansicht*). On ne peut aucunement la faire passer derrière soi, telle une doctrine (*Lehre*) à laquelle on ne croît plus et qu'on ne défend plus. » (GA 7, p. 69-70. Trad., p. 81).

normatif de dévoilement, de manifestation, d'apparition, bref de venue en présence de l'étant en totalité, c'est-à-dire dans toutes les sphères de l'existence :

« Dans la métaphysique s'accomplit une méditation sur l'essence de l'étant et une décision sur l'essence de la vérité. La métaphysique fonde (*begründet*) une époque (*Zeitalter*) pour autant qu'elle lui fournit le fondement (*Grund*) de sa forme essentielle (*Wesensgestalt*) à travers une interprétation déterminée de l'étant et, par là, une conception déterminée de la vérité. Ce fondement (*Grund*) régit de fond en comble tous les phénomènes (*Erscheinungen*) qui caractérisent l'époque (*Zeitalter*). »⁵⁸⁹

En d'autres termes, la métaphysique fonde chaque époque de l'histoire au moment où elle instaure un régime hégémonique et normatif de présence de l'étant en totalité : « Ce qui est présent (*Anwesende*) peut interpeller les hommes selon différents modes de la présence (*Anwesenheit*). Ces différents modes déterminent les époques (*Epochen*) de l'histoire occidentale de l'être (*abendländischen Seynsgeschichte*). »⁵⁹⁰ Dans le contexte de la réflexion de Heidegger sur l'histoire de l'être, on peut remplacer l'expression *se présenter, venir en présence* (*anwesen* au sens verbal) par tant d'autres utilisées par Heidegger à ce moment de son chemin de pensée (*Denkweg*), à savoir *Erscheinung, Unverborgenheit, Entbergung, sich-Zeigen, ἀλήθεια* : « Ce qui pour la phénoménologie des actes de la conscience (*Bewußtseinsakte*) s'accomplit comme le se manifester-soi-même (*sich-selbst-Bekunden*) des phénomènes, est pensé *plus originellement* (*ursprünglicher*) encore par Aristote et dans toute la pensée et l'existence grecques comme *Ἀλήθεια*, comme le dévoilement de ce qui est présent (*Unverborgenheit des Anwesenden*), son découverte (*Entbergung*), son se montrer (*sich-Zeigen*). »⁵⁹¹ En déterminant donc ce qu'est l'étant et pourquoi il est ce qu'il est, la métaphysique comme onto-théologie saisit le mode fondamental à travers lequel l'étant en totalité se présente (*anwest*), apparaît (*erscheint*), se montre (*sich zeigt*), se découvre (*sich entbirgt*), se dévoile (*Unverborgenheit, ἀλήθεια*) à chaque époque de l'histoire de l'être comme l'histoire de l'Occident :

« La métaphysique pense l'être à *partir de* l'étant, c'est-à-dire comme la détermination la plus générale de l'étant, elle pense l'être *vers* l'étant, c'est-à-dire comme fondement (*Grund*) et cause de l'étant [...] La métaphysique pense l'étant en totalité selon sa primauté sur l'être. Toute pensée occidentale depuis les Grecs jusqu'à Nietzsche est une pensée métaphysique. *Chaque*

⁵⁸⁹ GA 5, p. 75. Trad., p. 99 (modifiée).

⁵⁹⁰ GA 79, p. 39. « [...] das Anwesende kann den Menschen nach verschiedenen Weisen der Anwesenheit angehen. Diese verschiedenen Weisen bestimmen die Epochen der abendländischen Seynsgeschichte. »

⁵⁹¹ GA 14, p. 99. Trad., p. 332 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

époque de l'histoire occidentale se fonde sur sa métaphysique respective (Jedes Zeitalter der abendländischen Geschichte gründet in der jeweiligen Metaphysik). »⁵⁹²

C'est donc sur une certaine manière dont l'étant en totalité est présent, c'est-à-dire sur une détermination métaphysique, que se fonde chaque époque de l'histoire occidentale et ses différentes formes de vie correspondantes, soit les modes d'organisation de la vie sociale dans ses différentes sphères de valeur : la connaissance, l'éthique, l'esthétique, le droit, la politique, l'économie, l'éducation, etc.

Cette thèse de Heidegger devient plus claire si l'on met au jour le dispositif implicite à l'œuvre dans cette thèse : *Heidegger se sert en réalité du même dispositif de compréhension de l'histoire et ses différentes époques à l'œuvre, par exemple, dans le concept hégélien de Geist (esprit), le concept marxiste de Basis (infrastructure), le concept foucauldien d'épistémè et le concept kuhnien de paradigm (paradigme)*. Quel est alors le dispositif à l'œuvre dans tous ces concepts ? L'idée qu'il y a un système de lois et de règles constituant la rationalité et normativité qui structurent nos formes de vie à chaque époque de l'histoire. La principale fonction d'une telle rationalité et normativité est de déterminer pour chaque époque, d'une part, ce qui s'y dévoile comme légitime, rationnel, normal, acceptable et bien-fondé, d'autre part, ce qui lui apparaît comme illégitime, irrationnel, anormal, inacceptable et infondé. Tel est le dispositif à l'œuvre dans le concept d'esprit chez Hegel, d'infrastructure chez Marx, d'épistémè chez Foucault, de paradigme chez Kuhn et d'époque de la métaphysique chez Heidegger : chaque époque de l'histoire et ses formes de vie correspondantes possèdent une rationalité et normativité qui lui sont propres. Voyons brièvement l'enjeu d'un tel dispositif chez Hegel, Marx, Foucault et Kuhn, pour que l'on puisse ensuite comprendre plus clairement sa fonction dans la pensée de Heidegger.

b.1) Le concept hégélien d'esprit comme dispositif de compréhension des différentes époques de l'histoire

Le concept hégélien de *Geist (esprit)* laisse entendre, à première vue, qu'il s'agit d'un concept de forte teneur religieuse et psychologique, étant donné que ce terme est chargé de connotations de cet ordre-là dans l'usage ordinaire de la langue. Seulement il n'en est rien, car, malgré les différents usages que Hegel en fait, il s'en sert le plus souvent pour désigner la structure rationnelle et normative d'une certaine forme de vie sociale dans ses différentes

⁵⁹² GA 6.1, p. 429-430. Trad., p. 373 (modifiée). (Nous soulignons).

sphères de valeur à chaque époque de l'histoire : « L'esprit agit (*Der Geist handelt*) par essence, il se fait ce qu'il est en soi, son action (*Tat*), son œuvre (*Werk*) ; il devient ainsi lui-même un objet (*Gegenstand*), il se trouve lui-même devant soi comme un être-là (*Dasein*). Tel est l'esprit d'un peuple (*Geist eines Volkes*) : il est un esprit déterminé qui se construit en un monde existant (*vorhandenen Welt*), qui est là maintenant et existe dans sa religion, son culte, ses us et coutumes (*Gebräuchen*), sa constitution et ses lois politiques, dans toutes ses institutions, ses événements et actions. Telle est son œuvre (*Werk*) – ce que ce peuple est. »⁵⁹³

En ce qui concerne cette conception de l'esprit chez Hegel, Axel Honneth explique à juste titre que « toute réalité sociale possède une structure rationnelle », et qu'« avec sa représentation de la société comme “esprit objectif” (*objektive Geist*), Hegel souhaite affirmer que l'infraction de ces fondements rationnels, auxquels nos pratiques sociales sont toujours entrelacées pour une période de temps déterminée, entraîne des dommages ou des blessures dans la réalité sociale »⁵⁹⁴. Or, c'est justement en ce sens du terme *esprit* que Hegel dit que « du reste, il n'est pas difficile à voir que notre époque est une époque de naissance et de passage à une nouvelle période. L'esprit (*Geist*) a rompu avec le monde de son existence et de la représentation qui a duré jusqu'à présent [...] Le commencement du nouvel esprit (*des neuen Geistes*) est le produit d'une complète révolution (*Umwälzung*) des multiples sphères de la culture »⁵⁹⁵. Dans ce passage de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel utilise le mot « esprit » au sens de la rationalité et normativité qui structurent et organisent nos formes de vie à chaque époque de l'histoire. Et pour lui, le passage d'une figure à l'autre de l'esprit relève d'une rupture avec le monde tel qu'il existait jusqu'alors, c'est-à-dire une révolution dans les multiples sphères de la vie sociale. En d'autres termes, la transition d'une époque à l'autre de l'esprit est une révolution au sens où ce qui était considéré jusqu'alors comme légitime, rationnel, normal, acceptable et bien-fondé, devient illégitime, irrationnel, anormal, inacceptable et infondé pour l'époque suivante. À son époque, Hegel pensait qu'une telle révolution de l'esprit était le résultat d'un processus historique dont les quatre événements majeurs sont : 1) La réforme protestante et le primat de la subjectivité dans l'acte de foi. Dans les *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel dit à cet égard que « la subjectivité se fait maintenant le contenu objectif, c'est-à-dire la doctrine de l'Église à proprement parler. Dans l'église

⁵⁹³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, Band 12, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 99. Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1998, p. 63 (modifiée).

⁵⁹⁴ A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart, Reclam, 2013, p. 15. Trad. F. Fischbach, Paris, La Découverte, 2008, p. 28 (légèrement modifiée).

⁵⁹⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke*, Band 3, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 18-19. Trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939, p. 12-13 (modifiée).

luthérienne, la subjectivité et la certitude de l'individu sont aussi nécessaires que l'objectivité de la vérité. Pour les luthériens, la vérité n'est point un objet tout prêt, c'est le sujet lui-même qui doit devenir vrai »⁵⁹⁶, d'où il faut conclure que contre « la croyance dans l'autorité, la domination du sujet (*Herrschaft des Subjektes*) a été posée par lui-même »⁵⁹⁷ dans la Réforme protestante. 2) L'instauration cartésienne du principe de subjectivité en philosophie : « René Descartes est de fait le véritable initiateur de la philosophie moderne, pour autant qu'elle fait de la pensée son principe [...] Il est ainsi un héros qui a tout recommencé à partir de zéro, et a constitué à nouveau le sol de la philosophie. »⁵⁹⁸ 3) L'*Aufklärung* et le problème de l'autolégitimation de la normativité qui structure et organise la vie sociale, pour autant que, dans la modernité, le fondement rationnel de nos formes de vie ne saurait être légitimé par la tradition, car il doit se légitimer désormais par la force persuasive et la cohérence interne de sa propre rationalité : « la modernité ne peut plus et ne veut plus emprunter à une autre époque ses critères et ses modèles d'orientation, elle doit créer sa normativité à partir d'elle-même. »⁵⁹⁹ 4) La Révolution française et la création des droits universels de l'homme, ou autrement dit « les principes français de liberté (*Freiheit*) et d'égalité (*Gleichheit*) dans toutes les classes du peuple »⁶⁰⁰.

Ces quatre événements historiques reconfigurent ainsi la forme de l'esprit comme structure rationnelle et normative qui détermine nos pratiques à l'intérieur de la vie sociale dans la modernité, dans la mesure où les catégories de *subjectivité* et d'*individu* joueront dès lors un rôle central dans la rationalité et normativité de toutes les sphères de valeur : connaissance, éthique, esthétique, politique, économie, droit, éducation, etc. Chez Hegel, la catégorie d'esprit relève, entre autres choses, d'une structure rationnelle et normative qui organise nos formes de vie à chaque époque de l'histoire.

b.1.2) Le concept marxiste d'infrastructure comme dispositif de compréhension des différentes époques de l'histoire

Chez Marx, ce n'est pas l'esprit qui joue le rôle de structure rationnelle et normative de chaque époque de l'histoire, mais bien plutôt ce qu'il appelle *Basis*, dont la traduction française

⁵⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 496. Trad., p. 319 (modifiée).

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 522. Trad., p. 336 (modifiée).

⁵⁹⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke*, Band 20, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 123. Trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1985, p. 1384 (modifiée).

⁵⁹⁹ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 16. Trad., p. 8 (modifiée).

⁶⁰⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 536. Trad., p. 344 (modifiée).

est *infrastructure*. Pour Marx, la division sociale du travail issue de l'infrastructure économique engendre, dans chaque société, une division économique-politique de classes : une classe dominante et une classe dominée, d'où la fameuse thèse selon laquelle l'« histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes ». Cela étant posé, le système de lois et de règles qui constitue la rationalité et normativité qui structurent la vie sociale à chaque époque de l'histoire, c'est l'idéologie de la classe dominante, dont la principale fonction est de perpétuer, de conserver son *statu quo* : « Les idées de la classe dominante sont à chaque époque (*in jeder Epoche*) les idées dominantes [...] pour autant qu'ils [les individus] dominent en tant que classe et déterminent une époque de l'histoire dans toute son ampleur (*den ganzen Umfang einer Geschichtsepoche*) [...] cette classe est obligée de donner à ses idées la forme de l'universalité, de les représenter comme étant les seules rationnelles (*vernünftig*), les seules universellement (*allgemein*) valables. »⁶⁰¹ En d'autres termes, c'est l'idéologie de la classe dominante qui fixe d'entrée de jeu la rationalité et la normativité qui structurent le fonctionnement des sociétés à chaque époque de l'histoire, déterminant ce qui est légitime, rationnel, normal, acceptable et bien-fondé, et ce qui est illégitime, irrationnel, anormal, inacceptable et infondé. En langage marxiste : l'infrastructure économique engendre la superstructure (*Überbau*) culturelle comme idéologie de la classe dominante, qui acquiert alors le statut de conscience rationnelle et universelle de chaque époque de l'histoire. D'où l'idée que seulement le changement de l'infrastructure économique serait capable de changer la superstructure culturelle, idée qui amène Marx et Engels à dire que « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience »⁶⁰². De cette idée résulte que ce n'est pas la révolution des idées et de la conscience qui changera la vie des hommes, mais bien la révolution du mode de production de la vie matérielle qui changera la conscience et les idées.

b.1.3) Le concept foucauldien d'épistémè comme dispositif de compréhension des différentes époques de l'histoire

Chez Foucault, la structure rationnelle et normative propre à chaque époque de l'histoire n'est ni l'esprit hégélien, ni l'infrastructure marxiste, mais ce qu'il appelle *épistémè*. En ce sens,

⁶⁰¹ K. Marx et F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, in MEW 3, Berlin, Dietz, 1978, p. 46-47. Trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard et R. Cartelle, Paris, Les Éditions Sociales, 2012, p. 44, 46 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

⁶⁰² *Ibid.*, p. 27. Trad., p. 21.

le projet foucauldien d'une archéologie du savoir, ne serait-ce que dans *Les Mots et les Choses*⁶⁰³, repose sur la thèse selon laquelle les régimes de production discursive issus de différents domaines du savoir engendrent la structure rationnelle et normative qui organise et détermine nos formes de vie à chaque époque de l'histoire. C'est pourquoi Foucault analysera, dans *Les Mots et les Choses*, différents champs et domaines du savoir, ceux-ci conçus comme des régimes de production discursive constituant la structure rationnelle et normative que Foucault appelle *ordre*, et qui configure toute une époque de l'histoire : « dans toute culture entre l'usage de ce qu'on pourrait appeler les codes ordinateurs et les réflexions sur l'ordre, il y a l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être. Dans l'étude que voici, c'est cette expérience qu'on voudrait analyser [...] notre culture a manifesté qu'il y a avait de l'ordre, et qu'aux modalités de cet ordre les échanges devaient leurs lois, les êtres vivants leur régularité, les mots leur enchaînement et leur valeur représentative ; quelles modalités de l'ordre ont été reconnues, posées, nouées avec l'espace et le temps, pour former le socle positif des connaissances telles qu'elles se déploient dans la grammaire et dans la philologie, dans l'histoire naturelle et dans la biologie, dans l'étude des richesses et dans l'économie politique. »⁶⁰⁴ *Les Mots et les Choses* a donc pour but de circonscrire les différentes *épistémès* de chaque époque de l'histoire de l'Occident : « ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè*. »⁶⁰⁵ En d'autres termes, l'épistémè foucauldienne est un ensemble de systèmes de règles et de lois historico-géographiques qui déterminent la production des différentes formes du savoir à l'insu des scientifiques, instaurant par là une structure qui configure *a priori* tout le champ de l'expérience réelle dans une culture : « Les codes fondamentaux d'une culture – ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques – fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels ils se retrouvera. »⁶⁰⁶ L'archéologie du savoir dans *Les Mots et les Choses* n'est rien d'autre que l'étude de la formation historique des *épistémès* à travers une analyse des discours constituant une série de savoirs qui fondent la rationalité et la

⁶⁰³ On dit « ne serait-ce que dans *Les Mots et les Choses* » parce que dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault fait une distinction entre *histoire globale* et *histoire générale* qui renvoie, en dernière instance, d'une part à une philosophie et une théorie de l'histoire fondées sur la notion de *continuité* (histoire globale), d'autre part à une théorie de l'histoire fondée sur la notion de *discontinuité* (histoire générale de l'archéologie). Quoique Foucault parle déjà de discontinuité dans *Les Mots et les Choses*, c'est seulement dans *L'Archéologie du savoir* qu'il insistera sur la fonction méthodologique de la catégorie de discontinuité afin d'éviter à tout prix les théories de l'histoire fondées sur la notion de continuité. En ce sens, Foucault explique que « dans *Les Mots et les Choses*, l'absence de balisage méthodologique a pu faire croire à des analyses en termes de totalité culturelle. » (*L'Archéologie du savoir*, p. 27).

⁶⁰⁴ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 12-13.

⁶⁰⁵ *Ibid.*

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 11.

normativité qui déterminent ce qui, à l'intérieur de chaque époque de l'histoire, sera considéré comme légitime et illégitime, rationnel et irrationnel, normal et anormal, acceptable et inacceptable, bien-fondé et infondé. En d'autres termes, Foucault pense tous ces couples sous les espèces de l'identité et de la différence, du Même et de l'Autre : « L'histoire de la folie serait l'histoire de l'Autre, – de ce qui, pour une culture, est à la fois intérieur et étranger, donc à exclure (pour en conjurer le péril intérieur) mais en l'enfermant (pour en réduire l'altérité) ; l'histoire de l'ordre des choses serait l'histoire du Même, – de ce qui pour une culture est à la fois dispersé et apparenté, donc à distinguer par des marques et à recueillir dans des identités. »⁶⁰⁷

b.1.4) Le concept kuhnien de paradigme comme dispositif de compréhension des différentes époques de l'histoire des sciences

Dans le domaine de la philosophie des sciences, T. Kuhn se sert lui aussi d'un dispositif qui relève de la rationalité et normativité qui structurent les pratiques, les procédés et les théories à chaque époque de l'histoire des sciences. À la différence donc de Hegel, Marx et du Foucault des *Mots et les Choses*, qui pensent chaque époque de l'histoire au sens large de la vie sociale de l'homme dans toutes ses sphères de valeurs, Kuhn s'en tient à l'histoire des sciences. Le concept que Kuhn utilise pour désigner la structure rationnelle et normative qui organise les pratiques d'une communauté scientifique à un moment donné de l'histoire, est *paradigm* (*paradigme*). Dans *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), il dit qu'« un paradigme (*paradigm*) est un modèle, un *pattern* accepté »⁶⁰⁸. Le paradigme d'une science comme modèle et *pattern* se définit par trois aspects : 1) La définition du champ des entités qui existent et qui n'existent pas dans un certain domaine de la science. 2) La délimitation des problèmes concernant un tel domaine. 3) La définition des méthodes qui peuvent les résoudre.

Pour Kuhn, avant qu'un paradigme ne s'instaure dans un domaine quelconque de la science, il y a ce qu'il appelle *the pre-paradigm period* (*la période pré-paradigmatique*). Dans cette période, différentes théories concourent afin d'expliquer les phénomènes d'un même domaine d'objets et il y en aura une d'entre elles qui l'emportera sur les autres pour quatre raisons : 1) Elle explique mieux que ses concurrentes une étendue plus large de phénomènes. 2) Son système interne est plus logique et consistant que le système interne des théories

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁰⁸ T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, 2012, p. 23. Trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 2008, p. 45 (légèrement modifiée).

concurrentes. 3) Elle démontre mieux que ses concurrentes la vérité de ses théories à travers des expérimentations. 4) Elle possède, pour ces trois raisons, plus de force persuasive que ses concurrentes. Ainsi, une fois qu'une théorie triomphe sur ses concurrentes, elle devient le paradigme qui constituera ce que Kuhn appelle *normal science* (*science normale*). Or, il n'est ni anodin ni accidentel qu'il emploie le terme de *normal*, car le paradigme constitue justement la normativité et la rationalité qui structurent toutes les pratiques d'une science à un certain moment de l'histoire, en délimitant ce qui existe et ce qui n'existe pas dans un certain domaine de la science, quels sont les groupes de problèmes propres à ce domaine et, enfin, les meilleures méthodes pour les résoudre. Pour Kuhn, le paradigme est donc corrélatif de ce qu'il appelle *normal science* : « *Paradigmes*, terme qui a des liens étroits avec celui de *science normale* (*normal science*). »⁶⁰⁹ En d'autres termes, le paradigme fonde la science normale pour autant qu'il est la structure rationnelle et normative qui délimite ce qui est légitime, rationnel, acceptable et bien-fondé dans toutes les pratiques et procédés d'une communauté scientifique à un moment donné de l'histoire. Il s'ensuit que Kuhn appelle *anomaly* (*anomalie*) ce qui apparaît à un paradigme comme illégitime, irrationnel, inacceptable et infondé. Selon Kuhn, en science « la découverte commence avec la conscience de l'anomalie (*anomaly*), c'est-à-dire la reconnaissance que la nature, d'une manière ou d'une autre, a enfreint les attentes induites par le paradigme qui gouverne la science normale (*normal science*) »⁶¹⁰. Cette thèse de Kuhn défait une certaine vision romantique des sciences. En effet, contrairement à ce qu'on est enclin à penser spontanément, la science ne veut surtout pas faire des découvertes, ou tout du moins des découvertes qui démentent le paradigme en question, de sorte que, pour conserver leur paradigme, les sciences doivent ignorer et faire disparaître toutes les anomalies qui mettent le paradigme en crise. D'après Kuhn, une révolution scientifique n'a lieu que lorsqu'un nombre considérable d'anomalies devient incontrôlable, ce qui fait que le paradigme perd son efficacité et fonctionnalité par rapport à l'explication des phénomènes, à la résolution des problèmes dont il est chargé. Kuhn voit ainsi un parallélisme entre les révolutions scientifiques et les révolutions politiques : « Pourquoi doit-on appeler révolution un changement de paradigme ? [...] Un aspect du parallélisme doit déjà être clair. Les révolutions politiques sont inaugurées par un sentiment croissant, souvent restreint à un segment de la communauté politique, que les institutions existantes ont cessé de résoudre d'une manière adéquate les problèmes posés par l'environnement et qu'elles ont en partie créés. De semblable manière, les révolutions scientifiques sont inaugurées par le sentiment croissant [...] qu'un paradigme existant a cessé

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 11. Trad., p. 30.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 53. Trad., p. 83 (légèrement modifiée).

de fonctionner d'une manière adéquate dans l'exploration d'un aspect de la nature dont le paradigme lui-même avait frayé la voie. Dans les deux développements, politique et scientifique, le sentiment d'un mauvais fonctionnement, qui peut amener à la crise, est le prérequis de la révolution. »⁶¹¹

Chez Kuhn le paradigme constitue donc la rationalité et la normativité propres à un certain domaine de la science à un moment donné de l'histoire, structurant toutes ses pratiques, théories et procédés, et dans la mesure où les anomalies deviennent incontrôlables, une révolution scientifique a lieu en tant que changement de la rationalité et normativité qui organiseront désormais toutes les pratiques scientifiques d'un certain domaine de recherche : « Quand les paradigmes changent, le monde lui-même change avec eux. »⁶¹²

b.1.5) Le concept heideggérien de métaphysique comme dispositif de compréhension des différentes époques de l'histoire de l'être

Ces considérations sur le dispositif à l'œuvre dans les concepts d'esprit chez Hegel, d'infrastructure chez Marx, d'épistémè chez Foucault et de paradigme chez Kuhn, nous permettent de comprendre plus clairement l'enjeu de la question des époques de la métaphysique chez Heidegger : la métaphysique fonde chaque époque de l'histoire pour autant qu'elle constitue la rationalité et normativité de la structure qui détermine et organise nos formes de vie en Occident. Pour Heidegger, ce n'est donc ni l'esprit, ni l'infrastructure, ni l'épistémè, ni le paradigme, qui constituent la structure rationnelle et normative qui organise nos formes de vie à chaque époque de l'histoire de l'Occident. La thèse de Heidegger consiste en ceci que la métaphysique et son essence onto-théologique instaurent à chaque époque de l'histoire de l'être sa rationalité et sa normativité à travers un certain régime dominant de dévoilement de l'étant en totalité : « la philosophie vise toujours les fondements premiers et derniers de l'étant (*die ersten und letzten Gründe des Seiendes*) et, certes, d'une telle façon que l'homme lui-même éprouve [...] une interprétation et orientation (*Zielsetzung*) par rapport à son être homme. »⁶¹³ Bref, la métaphysique comme onto-théologie opère selon le même dispositif à l'œuvre dans le concept hégélien d'esprit, le concept marxiste d'infrastructure, le concept foucauldien d'épistémè et le concept kuhnien de paradigme : concevoir une théorie de l'histoire à partir d'une structure rationnelle et normative qui fonde nos pratiques sociales à

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 92-93. Trad., p. 133-134 (modifiée).

⁶¹² *Ibid.*, p. 111. Trad., p. 157.

⁶¹³ GA 40, §2, p. 12. Trad., p. 22 (modifiée).

chaque époque de l'histoire. On pourrait dire que si, d'un côté, la forme de ce dispositif est la même pour tous ces philosophes, d'un autre côté, ce qui les distingue, c'est son contenu. Par exemple, jamais un marxiste ne pourra accepter la thèse heideggérienne selon laquelle le contenu de ce dispositif est la métaphysique, puisque chez Marx la métaphysique se situerait du côté de la superstructure comme idéologie de la classe dominante, étant donné que le vrai contenu de ce dispositif est l'infrastructure économique qui conditionne la superstructure culturelle et idéologique dont la métaphysique fait partie.

Après ces précisions sur le concept d'époques de l'histoire de l'être et le dispositif à l'œuvre dans ce concept, voyons comment Heidegger conçoit chaque époque d'une telle histoire.

b.2) Les quatre grandes époques de l'histoire de l'être

L'histoire de l'être comme l'histoire de l'Occident possède quatre grandes époques : ancienne, médiévale, moderne et contemporaine. Chacune de ces époques se définit par un certain régime hégémonique et normatif de présence (*Anwesenheit, anwesen*) de l'étant en totalité. Chaque régime de présence de l'étant en totalité implique, à son tour, une certaine rationalité et normativité qui organise toutes nos pratiques à l'intérieur de la vie sociale. Comme nous l'avons vu, la métaphysique instaure chaque époque de l'histoire de l'être et son respectif régime de présence de l'étant en totalité à travers une réponse aux deux questions fondamentales de la métaphysique comme onto-théologie : Qu'est-ce que l'étant ? Pourquoi l'étant est-il ce qu'il est ? Ceci étant dit, Heidegger définit les quatre grandes époques de l'histoire de l'être de la sorte :

1) Antiquité : a) Qu'est-ce que l'étant ? L'étant est φύσις et ποίησις, celle-ci étant conçue comme un secteur de la φύσις. b) Pourquoi l'étant est-il φύσις et ποίησις ? Il est φύσις et ποίησις dans la mesure où la φύσις est ce qui a en soi-même son propre principe de présence, de dévoilement, tandis que la ποίησις est ce qui a dans l'homme son principe de présence : « La φύσις, le s'ouvrir à partir de soi-même, est aussi une production comme faire apparaître (*Hervor-bringen*⁶¹⁴), est ποίησις. La φύσις est même ποίησις au sens le plus élevé. Car ce qui est

⁶¹⁴ Il nous semble fort difficile de traduire le terme *Hervorbringen* selon l'usage que Heidegger en fait dans ce contexte. L'un des sens courants de ce terme est *produire*, d'où la traduction d'A. Préau par *pro-duction*. L'idée de *produire* et de *production* renvoie au sens traditionnel de ποίησις comme *production artisanale*. Telle est, à notre sens, la première raison pour laquelle Heidegger choisit ce terme. La seconde raison est que, outre ce sens courant, le terme *Hervorbringen* est aussi un synonyme de l'expression *zum Vorschein bringen*, qui signifie *faire apparaître*. Or, dans ce contexte de la pensée de Heidegger, la production comme *faire apparaître* n'est rien d'autre que le dévoilement de l'étant en son être, c'est-à-dire le passage du voilement au dévoilement, bref ἀλήθεια.

présent comme φύσει possède l'éclosion (*Aufbruch*) de son apparition (*Her-vor-bringens*) en soi (ἐν ἑαυτῷ), par exemple l'éclosion de la fleur dans la floraison. La production comme faire apparaître (*Her-vor-bringen*) artisanal et artistique, en revanche, la coupe d'argent par exemple, ne possède pas l'éclosion de son apparition en soi, mais dans un autre (ἐω ἄλλῳ), dans l'artisan et l'artiste [...] La production comme faire apparaître (*Her-vor-bringen*) fait passer du voilement (*Verborgenheit*) au dévoilement (*Unverborgenheit*). La production comme faire apparaître n'a lieu (*ereignet sich*) que dans la mesure où ce qui est voilé parvient à être dévoilé. »⁶¹⁵ À la première époque de l'histoire de l'être, le régime hégémonique et normatif de dévoilement, de présence de l'étant en totalité est donc la φύσις et la ποιήσις.

2) Moyen Âge : a) Qu'est-ce que l'étant ? L'étant est *ens creatum*. b) Pourquoi l'étant est-il *ens creatum* ? Parce qu'il a été créé par Dieu comme *ens creator*. À la seconde époque de l'histoire de l'être, le régime hégémonique et normatif de dévoilement, de présence de l'étant en totalité ne sera donc plus la φύσις et la ποιήσις, mais la *créature* ou *étant créé* (*ens creatum*) par Dieu comme *créateur* ou *étant créateur* (*ens creator*) : « Ce qui est présent (*Das Anwesende*) peut s'annoncer comme la créature du créateur, qui lui-même est ce qui est en permanence et partout présent (*Anwesende*) en tout. »⁶¹⁶

3) Modernité : a) Qu'est-ce que l'étant ? L'étant est *res extensa* ou objet. b) Pourquoi l'étant est-il *res extensa* ou objet ? Parce qu'il est ce qui tient là devant pour la *res cogitans* ou le sujet. Descartes est ainsi le fondateur de la troisième époque de l'histoire de l'être, car désormais le régime hégémonique et normatif de présence de l'étant en totalité ne sera ni la φύσις comme ce qui a en soi-même son propre principe de présentation, ni l'*ens creatum* par un *ens creator*, mais l'objet (*res extensa, Gegenstand*) comme ce qui se pose là-devant (*vor-sich-stellen*) pour le sujet (*res cogitans, Subjekt*) comme sa représentation (*Vorstellung*) : « Ce qui est présent (*Das Anwesende*) peut se présenter (*darbieten*) comme ce qui, dans la

La dernière raison pour laquelle Heidegger choisit ce terme est que, si l'on le décompose, on a trois notions de la langue allemande : *her*, *vor* et *bringen*. En allemand, *her* désigne le plus souvent l'idée de provenance, du lieu d'où quelque chose ou quelqu'un vient. La particule *vor* à son tour désigne le plus souvent les notions spatiale et temporelle *devant, avant*. Et *bringen* peut signifier enfin *porter, amener, apporter*. Heidegger explore ces significations au sens où elles expriment l'idée de porter quelque chose de quelque part là devant, c'est-à-dire du voilement au dévoilement. C'est pourquoi, nous semble-t-il, Heidegger se sert de tirets pour isoler ces « particules » afin de rendre plus visibles les trois sens inhérents à ce terme, ce qui, soit dit en passant, ne fonctionne pas en français. La traduction du terme *Hervorbringen* est donc très difficile parce que Heidegger explore et joue sur ces trois aspects que comporte ce mot, cela afin de nous montrer que, pour les Grecs anciens, la ποιήσις, en tant que production, est fondamentalement un faire apparaître, un dévoilement de la présence de ce qui est présent. Nous proposons, pour ces trois raisons, de traduire *Hervorbringen* tantôt par *production comme faire apparaître*, tantôt comme *faire apparaître*, tantôt comme *apparition* en fonction du contexte où ce terme se trouve.

⁶¹⁵ GA 7, p. 12-13. Trad., p. 16-17 (modifiée).

⁶¹⁶ GA 79, p. 39. « Das Anwesende kann sich kundgeben als das Geschaffene des Schöpfers, der selbst der ständig und überall Anwesende ist in allem. »

représentation humaine, est posé (*gestellt*) pour elle à partir d'elle et en face (*entgegen*) d'elle. Ce qui est présent (*Das Anwesende*) est alors ce qui peut être l'objet pour la représentation ; en tant que *percipere*, la représentation est le *cogitare* de l'*ego cogito* de la *conscientia*, de la conscience, de la conscience de soi du sujet. L'objet (*Gegenstand*) est l'objet (*Objekt*) pour le sujet (*Subjekt*). »⁶¹⁷

4) Contemporanéité : a) Qu'est-ce que l'étant ? L'étant est *Bestand*. b) Pourquoi l'étant est-il *Bestand* ? Parce qu'il est commandé par l'essence de la technique comme *Ge-stell*. À la quatrième et dernière époque de l'histoire de l'être, le régime hégémonique et normatif de présence de l'étant en totalité ne sera plus l'objet (*Gegenstand*), car celui-ci se transformera en *Bestand* : « Où le *Bestand* accède au pouvoir, l'objet (*Gegenstand*) comme caractère de ce qui est présent (*das Anwesende*) se désintègre aussi. »⁶¹⁸ Néanmoins, malgré la transformation de l'objet en *Bestand*, Heidegger souligne qu'une telle transformation « ne veut pas dire que la relation sujet-objet disparaisse, mais au contraire qu'elle parvient aujourd'hui au degré suprême de sa domination (*Herrschaft*), telle qu'elle est prédéterminée dans le *Ge-stell* »⁶¹⁹. Nous reviendrons plus loin⁶²⁰ à la question du *Bestand* et du *Ge-stell* afin d'expliquer en quoi consiste plus précisément un tel régime de dévoilement, de présence de l'étant en totalité

On pourrait résumer l'enjeu de la question des époques de l'histoire de l'être dans la seconde période de la pensée de Heidegger de la sorte : l'essence onto-théologique de la métaphysique instaure les deux questions invariables de toute l'histoire de la métaphysique comme l'histoire de l'être : 1) Question ontologique : qu'est-ce que l'étant ? 2) Question théologique : pourquoi l'étant est-il ce qu'il est ? Les différentes réponses à ces questions inaugurent, à leur tour, chaque époque de l'histoire de l'être à travers l'instauration d'un certain régime hégémonique et normatif de dévoilement de l'étant en totalité, ou, autrement dit, une structure ontologique constituant la rationalité et normativité qui organisent toutes nos pratiques à l'intérieur de la vie sociale à chaque époque de l'histoire. Tel est l'enjeu du concept heideggérien d'époques de l'histoire de l'être.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 39-40. « Das Anwesende kann sich darbieten als das, was im menschlichen Vorstellen für es her und ihm entgegen gestellt wird. Das Anwesende ist so das Gegenständige für das Vorstellen; das Vorstellen ist als percipere das cogitare des ego cogito der conscientia, des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins als des Subjekts. Der Gegenstand ist das Objekt für das Subjekt. »

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 26. « Wo der Bestand in die Macht kommt, zerfällt auch noch der Gegenstand als Charakter des Anwesenden. »

⁶¹⁹ GA 7, p. 55. Trad., p. 68-69 (légèrement modifiée).

⁶²⁰ Au §23 du présent travail.

c) L'histoire de l'être et l'*Ereignis*

Si d'une part les concepts fondamentaux de la métaphysique et son essence onto-théologique constituent le noyau invariable ou la continuité de l'histoire de la métaphysique comme l'histoire de l'Occident, d'autre part son noyau variable ou discontinuité relève des différentes époques de l'histoire de l'être.

Quand Heidegger pose que la métaphysique fonde chaque époque (*Zeitalter, Epoche*) de l'histoire de l'Occident, il faut entendre ici les termes de *Zeitalter* et d'*Epoche* à partir de l'histoire de l'être comme *Seinsgeschick* (destin de l'être). En effet, Heidegger utilise « le nom de *Seinsgeschick* (destin de l'être) pour désigner les époques de l'être »⁶²¹, et les « différentes époques de l'histoire de l'être – les différentes et successives suspensions de l'être en son envoi destinal (*Geschick*) – sont les époques des diverses façons dont se destine (*zuschickt*) à l'homme occidental la présence (*Anwesenheit*) »⁶²². En d'autres termes, le concept heideggérien de *Seinsgeschick* signifie que, dans chaque époque de l'histoire de la métaphysique, l'être se destine aux hommes, et parmi eux les philosophes sont ceux qui correspondent (*entsprechen*) à son envoi destinal en le portant au langage, à la parole. Les philosophes portent l'être au langage à travers une certaine réponse aux deux questions fondamentales de l'onto-théologie. Dire que l'être se destine aux hommes et que ceux-ci y correspondent en le portant au langage, revient à dire que l'instauration de chaque régime de dévoilement de l'étant en totalité ne dépend pas d'un libre choix volontaire et délibéré des hommes et des philosophes. C'est pourquoi « ce que le penseur dit de l'être (*Sein*) n'est pas son opinion (*Ansicht*). Ce qui est dit c'est l'écho de l'exigence qui parle au travers de lui à mesure que l'être (*Seyn*) lui-même se montre pour autant qu'il se ramène au langage »⁶²³. Dans *Was heißt Denken?*, Heidegger explique à cet égard que « Nietzsche, aussi peu que n'importe quel autre penseur, n'a ni fait ni choisi lui-même son chemin. Il est *destiné* (*geschickt*) à son chemin »⁶²⁴. Et encore sur le rapport entre l'envoi destinal de l'être et le penseur, Heidegger affirme, à propos de la métaphysique de Nietzsche,

⁶²¹ GA 15, p. 339. *Séminaire du Thor*, p. 428.

⁶²² *Ibid.*, p. 367. *Séminaire du Thor*, p. 455.

⁶²³ GA 79, p. 66. « Was der Denker vom Sein sagt, ist nicht seine Ansicht. Das Gesagte ist das durch ihn hindurch sprechende Echo des Anspruchs, als welcher das Seyn selbst west, in dem Es sich zur Sprache bringt. » À ce sujet Heidegger dit ceci dans *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* : « La transformation de la présence du présent (*Anwesenheit des Anwesenden*) ne repose pas sur le changement des opinions (*Ansichten*) des philosophes. Bien plus, ceux-ci ne sont les penseurs qu'ils sont que dans la mesure où ils sont capables de correspondre (*entsprechen*) à la revendication transformée de la présence (*Anwesenheit*). » « Der Wandel der Anwesenheit des Anwesenden beruht nicht auf dem Wechsel der Ansichten der Philosophen. Diese sind vielmehr nur die Denker, die sie sind, indem sie es vermögen, dem gewandelten Anspruch der Anwesenheit zu entsprechen. » (GA 16, p. 626).

⁶²⁴ GA 8, p. 50. Trad., p. 104 (légèrement modifiée).

que « cette “métaphysique”, comme toute métaphysique, n’est pas un pur et simple “système privé”, pas plus qu’un “système” au sens d’une formation idéologique déposée dans les livres. La métaphysique est la vérité sur l’étant en totalité, vérité à l’intérieur de laquelle une époque doit se situer de telle et telle façon afin d’être historique (*Geschichtliches*). *La position métaphysique fondamentale ne fait pas une telle “vérité” mais l’assume (übernehmen) d’une certaine manière* »⁶²⁵.

Ce *Seinsgeschick* possède, à première vue, un statut fort énigmatique. Afin de le défaire, force est de comprendre deux questions : 1) Qu’est-ce que l’être ? 2) Pourquoi et dans quel sens l’être se destine-il aux hommes ?

1) L’être n’est pas un étant (chose, objet), car du point de vue de l’étant, l’être est comme le néant, c’est-à-dire qu’il n’est rien du point de vue de l’étant : « L’être ne se laisse pas représenter et produire objectivement comme l’étant. Cet autre pur et simple de tout étant est le non-étant. Mais ce rien déploie son essence comme l’être. »⁶²⁶ Or si l’être n’est pas un étant, on comprend dès lors que la question « qu’est-ce que ? » n’est pas pertinente à son égard, car elle n’est valable que pour l’étant.

2) Si l’être n’est pas un étant, il ne peut pas non plus être soumis à la question du pourquoi, car le principe de raison ne vaut que pour l’étant, ce qui revient à dire que l’être est sans fondement, n’ayant ni raison ni cause : « L’être en son essence “est” fondement (*Grund*). C’est pourquoi l’être ne peut jamais avoir encore un fondement qui devrait le fonder. Par conséquent, le fondement demeure à l’écart de l’être. Le fondement demeure à distance de l’être. En ce sens, une telle distance de l’être à l’égard du fondement “est” l’être du sans-fond (*Ab-Grund*). Pour autant que l’être comme tel est en soi ce qui fonde, il demeure lui-même sans fondement (*grundlos*). L’“être” n’est pas sous la juridiction du principe de raison, mais seulement l’étant. »⁶²⁷

L’être n’est donc pas quelque chose qui se destine aux hommes, et dans la mesure où il n’est pas quelque chose, on ne peut savoir pourquoi, c’est-à-dire quelle est la raison, la cause de son envoi destinal. En d’autres termes, dire que l’être n’est pas un étant, n’ayant donc ni raison ni cause, signifie que l’on ne peut comprendre pourquoi s’effectue le passage d’une époque à l’autre de l’histoire de l’être, soit l’histoire de l’être ne saurait être pensée à partir de

⁶²⁵ GA 90, §33, p. 50. « [...] diese »Metaphysik« wie alle Metaphysik ist nicht nur kein »Privatsystem«, sondern auch kein »System« im Sinne eines in Büchern niedergelegten Gedankengebildes. Metaphysik ist die Wahrheit über das Seiende im Ganzen, in welcher Wahrheit jeweils ein Zeitalter so oder so stehen muß, um ein Geschichtliches zu sein. Die metaphysische Grundstellung *macht* nicht diese »Wahrheit«, sondern *übernimmt* sie in bestimmter Weise. »

⁶²⁶ GA 9, p. 306. Trad. R. Munier, in *Questions I et II*, p. 76 (légèrement modifiée).

⁶²⁷ GA 10, p. 76-77. Trad., p. 131 (modifiée).

la notion de causalité, celle-ci n'étant valide que pour le domaine de l'étant mais non pas pour celui de l'être. C'est pourquoi les « intervalles chronologiques et les séries causales appartiennent, certes, à l'histoire (*Historie*), mais ne sont pas l'histoire (*Geschichte*) »⁶²⁸, d'où résulte que « [d]ans l'histoire (*Geschichte*) il n'y a aucune "causalité" (*Kausalität*) »⁶²⁹. Or une fois que la notion de causalité devient impertinente à l'égard de l'histoire de l'être, on ne peut savoir pourquoi tout au long de l'histoire de la métaphysique l'être de l'étant en totalité se dévoile tantôt comme φύσις tantôt comme *ens creatum*, tantôt comme *objet* tantôt comme *Bestand*.

L'envoi destinal de l'être, ainsi que le passage d'une époque à l'autre de l'histoire de l'être, nous conduisent au mot directeur de la seconde période de la pensée de Heidegger : *Ereignis*. Pour l'instant nous ne traduirons pas ce terme, qui signifie *événement* en allemand courant, puisque Heidegger lui-même nous prévient que « le mot *Ereignis* se laisse si peu traduire tout comme le mot grec directeur Λόγος et le chinois Tao »⁶³⁰. Nous y reviendrons plus loin⁶³¹.

Pour le moment il nous suffit d'indiquer que le premier trait fondamental de la notion heideggérienne de *Ereignis* relève du rapport de l'être à l'homme et de l'homme à l'être : « Par ce terme [*Ereignis*], dont le sens courant est celui d'"événement", mais auquel on peut aussi donner la signification d'advenue au propre (*eigen*), Heidegger veut penser la "coappartenance" rigoureusement indéchirable de l'homme et de l'être. »⁶³² Une telle coappartenance, dont parle F. Dastur, consiste en ceci que l'être se destine aux hommes et ceux-ci le portent au langage en fournissant une réponse aux deux questions fondamentales de l'onto-théologie. D'après Heidegger, « [l']*Ereignis* et le *Dasein* sont en leur essence, c'est-à-dire en leur coappartenance (*Zugehörigkeit*) comme fondement (*Grund*) de l'histoire (*Geschichte*), encore entièrement voilés et pour longtemps étranges »⁶³³. On peut dire que l'*Ereignis* est un événement mais à condition de préciser de quel type d'événement il s'agit. L'*Ereignis* est un événement au sens où, dans le passage d'une époque à l'autre de l'histoire de l'être, le monde comme totalité de l'étant change complètement pour autant qu'un certain régime de dévoilement de l'étant en totalité fait place à un autre régime. En ce sens, dans *Grundsätze des Denkens* (1957, GA 79), Heidegger pose que l'essence de la technique moderne comme *Ge-stell* par exemple, relève de l'*Ereignis* : « Ce que nous éprouvons dans le *Ge-stell* en tant qu'essence de la constellation

⁶²⁸ GA 5, p. 337. Trad., p. 406 (légèrement modifiée).

⁶²⁹ GA 94, §81, p. 468. « In der Geschichte gibt es keine »Kausalität«. »

⁶³⁰ GA 79, p. 125. « Das Wort Ereignis läßt sich so wenig übersetzen wie das griechische Leitwort Λόγος und das chinesische Tao. » Nous reviendrons plus loin sur la question de la traduction du terme heideggérien *Ereignis*.

⁶³¹ Au §26 a.2 du présent travail.

⁶³² F. Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, p. 9.

⁶³³ GA 65, §11, p. 32. Trad., p. 50 (modifiée).

dans le monde technique moderne, c'est un prélude de ce que *Er-eygnis* veut dire. »⁶³⁴ En outre, Heidegger explique que « dans l'autre commencement l'être (*Sein*) devient *Ereignis* »⁶³⁵. Or dire que l'être devient *Ereignis* signifie que l'*Ereignis* n'est pas un étant (chose, objet), n'ayant donc ni raison ni cause, ce qui revient à dire que le passage d'une époque à l'autre de l'histoire de l'être ne saurait être pensé selon le concept d'essence (l'étant comme chose ou objet), ni selon les exigences du principe de raison (tout étant a une raison d'être). L'*Ereignis* « serait » donc de l'ordre du sans-fond, c'est-à-dire que l'événement qui instaure le passage d'une époque à l'autre de l'histoire de l'être ne saurait être compris comme quelque chose qui a une raison d'être. En ce sens « l'histoire (*Geschichte*) est pensée [...] événementiellement (*ereignishaft*) et non causalement comme connexion interne des effets d'un "advenir" (*Geschehens*) »⁶³⁶, étant donné que « l'histoire de l'être est elle-même l'événement (*Ereignis*) et tout en elle événementiel (*ereignishaft*) »⁶³⁷. De plus, si l'*Ereignis* n'est pas un étant, il ne peut pas non plus être pensé selon les catégories de nécessité et de contingence, celles-ci n'étant valables que pour le domaine de l'étant : « La suite (*Folge*) des époques dans le destin de l'être (*Geschick von Sein*) n'est pas plus contingente (*zufällig*) qu'elle ne se laisse calculer comme nécessaire (*notwendig*) »⁶³⁸. En un mot : dans la mesure où l'*Ereignis* n'est pas un étant, l'histoire de l'être et ses différentes époques ne sauraient être pensée à partir des catégories métaphysiques traditionnelles telles qu'essence, causalité, nécessité, contingence, activité, passivité, etc. Ces catégories ne sont applicables qu'à l'étant et jamais à l'être comme rien et événement. C'est pourquoi rien n'a lieu dans l'histoire de l'être, c'est-à-dire rien d'étant n'a lieu sauf l'être lui-même comme rien et événement : « Qu'est-ce qui a lieu (*geschieht*) dans l'histoire de l'être (*Geschichte des Seyns*) ? Avec cette question nous posons déjà la différence entre un avoir lieu et ce qui a lieu. Et en posant la question du "ce qui" de l'avoir lieu, nous recherchons un étant de l'être (*Seyns*). Nous ne posons plus la question de l'histoire de l'être (*Geschichte des Seyns*), qui est l'être lui-même (*Seyns selbst*) comme histoire (*Geschichte*) [...] "Qu'est-ce qui" a lieu alors ? Rien n'a lieu. Et c'est pourquoi l'histoire de l'être (*Seynsgeschichte*) est toujours méconnue et inaccessible à l'effort historique (*historischen*). Rien n'a lieu. Mais le rien est l'être. Rien n'a lieu ? L'événement événementialise (*Das Ereignis ereignet*) [...] Rien n'a lieu

⁶³⁴ GA 79, p. 125. « Was wir im Ge-stell als dem Wesen der Konstellation in der modernen technischen Welt erfahren, ist ein Vorspiel dessen, was Er-eygnis heißt. »

⁶³⁵ GA 65, §51, p. 108. Trad., p. 134 (modifiée).

⁶³⁶ GA 97, p. 48. « Geschichte ist also ereignishaft gedacht und nicht kausal als Wirkungszusammenhang eines »Geschehens«. »

⁶³⁷ GA 70, §153, p. 173. (Notre traduction). « Die Geschichte des Seins ist selbst Ereignis und alles in ihr ereignishaft. »

⁶³⁸ GA 14, p. 13. Trad., p. 203 (légèrement modifiée).

dans l'histoire de l'être (*Geschichte des Seyns*). Mais le rien est l'être (*das Nichts ist das Seyn*). »⁶³⁹

L'histoire de l'être comme l'histoire du destin de l'être (*Seinsgeschick, Geschick von Sein*) consiste alors dans le rapport de l'être à l'homme et de l'homme à l'être, rapport que Heidegger essaie de penser sous le terme de *Ereignis*. Dans un passage de *Der Satz vom Grund*, Heidegger nous fournit une vision panoramique des trois premières époques de l'histoire de l'être comme des différentes modalités de l'envoi destinal de l'être aux hommes :

« L'ὄν est φύσις τις, quelque chose comme une naissance qui ne procéderait que d'elle-même. L'ὄν n'est pas un *ens* au sens de l'*ens creatum* de la scolastique médiévale : l'étant créé par le Dieu créateur. Mais l'ὄν n'est pas non plus l'objet (*Gegenstand*) considéré dans son objectivité (*Gegenständlichkeit*). Ce qui, au sens d'Aristote, détermine l'être de l'étant, et la manière dont cela a lieu (*geschieht*), sont autrement éprouvés par la doctrine médiévale de l'*ens qua ens*. Toutefois il serait insensé de dire que les théologiens médiévaux ont mal compris Aristote ; ils l'ont bien plutôt compris *en correspondant à une autre manière dont l'être se destinait (zuschickte) à eux. Le destin de l'être (das Geschick des Sein) est encore une fois autre pour Kant.* »⁶⁴⁰

À ces trois époques de l'histoire de l'être, il faut ajouter l'époque de la technique moderne, où l'étant en totalité se dévoile comme *Bestand* à partir de l'essence de la technique comme *Ge-stell* : « L'essence de la technique moderne met l'homme sur le chemin de ce découverte (*Entbergens*) par lequel le réel devient partout, d'une manière plus ou moins perceptible, *Bestand*. Mettre sur un chemin – se dit, dans notre langue, *schicken* (envoyer comme se destiner). Nous nommons cet envoi rassemblant (*versammelnde Schicken*), qui lui seul met l'homme sur le chemin du découverte (*Entbergens*), le *destin (Geschick)*. C'est à partir de lui que l'essence de toute histoire se détermine [...] Le *Ge-stell*, comme tout mode de découverte, est un envoi (*Schickung*) du destin (*Geschickes*). La production comme faire apparaître (*Her-vor-bringen*), la *ποίησις*, elle aussi, est destin (*Geschick*) au sens indiqué. »⁶⁴¹

Pour Heidegger, les différentes manières dont l'être se destine aux hommes, et dont ceux-ci le portent au langage, seraient mal entendues si l'on pensait l'histoire de l'être à partir de la perspective du progrès. D'où résulte que si, d'une part, la technique moderne en tant

⁶³⁹ GA 70, §152, p. 171-172. « Was geschieht in der Geschichte des Seyns? Mit dieser Frage setzen wir schon den Unterschied zwischen einem Geschehen und dem, was geschieht. Und nach dem »Was« des Geschehens fragend, fahnden wir nach einem Seienden des Seyns. Wir fragen schon nicht mehr nach der Geschichte des Seyns, die das Seyn selbst ist als Geschichte [...] »Was« also geschieht? Nichts geschieht. Und deshalb ist die Seynsgeschichte dem historischen Bemühen stets unbekannt und unzugänglich. Nichts geschieht. Aber das Nichts ist das Seyn. Nichts geschieht: Das Ereignis ereignet [...] Nichts geschieht in der Geschichte des Seyns. Aber das Nichts ist das Seyn. »

⁶⁴⁰ GA 10, p. 117-118. Trad., p. 180-181 (modifiée). (Nous soulignons).

⁶⁴¹ GA 7, p. 25. Trad., p. 32-33 (modifiée).

qu'achèvement de la métaphysique ne serait pas possible sans la métaphysique du sujet, qui lui prépara le terrain à partir d'un projet scientifique de mathématisation de la nature afin de la rendre maîtrisable par l'homme à travers le calcul et la mesure, il est tout aussi vrai que, d'autre part, Heidegger se garde d'une vision trop hégélienne de l'histoire, comme s'il y avait une sorte de nécessité logique interne dans le passage d'une époque à l'autre de l'histoire de l'être. J. Beaufret rapporte à cet égard que « Heidegger nous mettait parfois en garde contre un excès d'hégélianisme ; lorsqu'il évoque, par exemple, les différentes philosophies dans leur histoire, il emploie l'expression *freie Folge*, "libre suite". Un jour, cependant, il m'a dit : "Oui, mais *Folge* n'est pas bon. Je n'ai pas trouvé d'autre mot. *Folge* est déjà trop hégélien" »⁶⁴². Chez Heidegger, comme l'être en tant qu'*Ereignis* n'est pas un étant, n'ayant donc ni raison ni cause, le moment événementiel de passage d'une époque à l'autre de l'histoire de l'être comporte quelque chose de l'ordre du mystère, c'est-à-dire de ce qui ne peut être déterminé ni en son essence et ni en sa raison d'être : « ce moment, comme tous ceux de son espèce, demeure mystérieux (*geheimnisvoll*). Ce ne sont pas seulement les plus grandes pensée qui arrivent comme sur des pattes de colombes, mais surtout et avant tout les changements qui ont lieu dans le (mode de) présence de tout ce qui est présent. »⁶⁴³

La conception heideggérienne de l'histoire se distingue donc de la conception hégélienne, pour autant que Hegel conçoit l'histoire à partir de la perspective du progrès, c'est-à-dire que « l'histoire du monde (*Weltgeschichte*) est le progrès (*Fortschritt*) dans la conscience de la liberté – progrès (*Fortschritt*) dont nous avons à reconnaître la nécessité »⁶⁴⁴, écrit Hegel. Or, pour Heidegger l'époque de la technique moderne est le moment historique où l'oubli de l'être au profit de l'étant atteint son sommet, c'est-à-dire son achèvement : « Le *Ge-stell* est l'essence de la technique moderne. L'essence du *Ge-stell* est l'être même de l'étant ; non pas en général ni de tout temps mais à présent, là où l'oubli (*Vergessenheit*) de l'essence de l'être s'achève. L'événement (*Ereignis*) de cet achèvement de l'oubli de l'être (*Seinsvergessenheit*) détermine essentiellement notre époque, pour autant que l'être se déploie à présent sous la forme du *Ge-stell*. »⁶⁴⁵ D'autre part, Heidegger laisse souvent entendre qu'il estime davantage la pensée grecque, notamment avant Platon et Aristote, que la pensée moderne, de même que Nietzsche, pour qui « le "progrès" (*Fortschritt*) est une simple idée moderne, c'est-à-dire une idée fausse

⁶⁴² J. Beaufret, in F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, Paris, Gallimard, 1993, p. 144.

⁶⁴³ GA 7, p. 50-51. Trad., p. 63.

⁶⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 32. Trad., p. 28 (légèrement modifiée).

⁶⁴⁵ GA 79, p. 51. « Das Ge-stell ist das Wesen der modernen Technik. Das Wesen des Ge-stells ist das Sein selber des Seienden; nicht überhaupt und nicht von jeher, sondern jetzt, da sich die Vergessenheit des Wesens des Seins vollendet. Das Ereignis dieser Vollendung der Seinsvergessenheit bestimmt allererst die Epoche, indem jetzt das Sein in der Weise des Ge-stells west. »

(*eine falsche Idee*) »⁶⁴⁶. Ainsi, si pour Hegel l'histoire est envisagée comme l'histoire du progrès de l'esprit qui se réalise peu à peu, pour Heidegger elle serait, en revanche, l'histoire du déclin de l'Occident, non pas au sens de Spengler mais au sens où l'oubli de l'être ne fait qu'étendre son règne partout à l'époque de la technique moderne.

d) Continuité et discontinuité dans l'histoire de la métaphysique

Nous disposons à présent de tous les éléments nous permettant de délimiter, d'une façon plus précise, le noyau variable et le noyau invariable de l'histoire de la métaphysique, ou, autrement dit, sa continuité et discontinuité : 1) Noyau invariable : a) les concepts fondamentaux de la métaphysique. b) Les deux questions fondamentales de la métaphysique comme onto-théologie : « qu'est-ce que l'étant ? » et « pourquoi l'étant est-il ce qu'il est ? ». 2) Noyau variable : les différentes époques de l'histoire de l'être, celle-ci pensée à partir de l'*Ereignis* comme relation intrinsèque entre l'être et l'homme, en ce sens que l'être se destine aux hommes, et ceux-ci le portent au langage en répondant aux deux questions fondamentales de l'onto-théologie. La réponse à ces deux questions instaure, quant à elle, un régime hégémonique et normatif de dévoilement de l'étant en totalité. Et comme l'on a vu, le passage d'une époque à l'autre de l'histoire de l'être demeure mystérieuse, pour autant que l'être en tant qu'*Ereignis* n'est pas un étant, n'ayant donc ni raison ni cause, ce qui revient à dire que le mode de dévoilement de l'étant en totalité change complètement dans le passage d'une époque à l'autre, sans que l'on puisse saisir et déterminer pourquoi une telle révolution a eu lieu, de sorte que l'histoire de l'être comme histoire du destin de l'être ne saurait être pensée à partir des catégories métaphysiques telles qu'essence, causalité, progrès, nécessité, contingence, activité, passivité, etc.

Au fond, tout se passe comme si, dans la première période de sa pensée, Heidegger visait surtout à mettre au jour le noyau invariable de l'histoire de la métaphysique, alors que dans la seconde période, il soulignait plutôt son noyau variable. En ce sens, à l'époque de *Sein und Zeit* il y a continuité entre les anciens et les modernes, et ce qui l'assure c'est le concept d'être comme οὐσία ou *Vorhandenheit*. Dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cette thèse se fait jour à plusieurs reprises⁶⁴⁷. Prenons-en trois passages en guise d'illustration de cette compréhension univoque de l'être en tant que *Vorhandenheit*, qui, d'après Heidegger, traverse

⁶⁴⁶ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, in KGW VI/3, Berlin, de Gruyter, 1969, §4, p. 169. Trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1995, p. 162 (légèrement modifiée).

⁶⁴⁷ Cf. p. 24, 36, 38, 92, 108, 174, 175, 209, 210.

toute l'histoire de la métaphysique : 1) « En effet, le *Dasein* a tendance à appréhender de prime abord tout étant – qu'il soit présent (*Vorhandenes*) au sens de la nature, ou selon le mode d'être du sujet – au sens du présent-subsistant (*Vorhandenes*), et à le comprendre par conséquent au sens de l'être substantiel de l'objet (*Vorhandenheit*). Telle est la tendance fondamentale de l'ontologie ancienne, *non encore dépassée (überwunden) aujourd'hui*, dans la mesure où elle appartient à la compréhension de l'être et au mode de compréhension propres au *Dasein*. »⁶⁴⁸ 2) « [O]n insiste aujourd'hui à juste titre sur le fait que la philosophie moderne depuis Descartes continue à s'occuper de l'ancienne problématique de la métaphysique, et *qu'elle demeure par conséquent, malgré sa nouveauté, enracinée dans cette même tradition [...] à travers ce prétendu nouveau commencement critique de la philosophie inauguré par Descartes, l'ontologie traditionnelle est au contraire reprise.* »⁶⁴⁹ 3) « Kant se situe dans la grande tradition de l'ontologie antique et scolastique. »⁶⁵⁰

D'autre part, dans le cadre de l'histoire de l'être, il y a discontinuité entre les anciens et les modernes, notamment dans la mesure où l'on ne peut parler de *Weltbild* (image du monde) que dans la modernité : « Les locutions “*Weltbild der Neuzeit*” (image moderne du monde) et “*neuzeitliches Weltbild*” (image du monde moderne) disent deux fois la même chose et supposent quelque chose qui n'a jamais été possible auparavant, à savoir une image du monde (*Weltbild*) antique et médiévale. L'image du monde (*Weltbild*) ne se transforme pas, à partir d'une image du monde médiévale, en une image du monde moderne, puisque le fait que le monde en général devient une image caractérise l'essence de la modernité (*Neuzeit*). »⁶⁵¹ En ce qui concerne la relation entre les anciens et les modernes chez Heidegger, J. Taminiaux fait une remarque assez importante à propos d'une double stratégie de Heidegger vis-à-vis de Descartes, le représentant des modernes en l'occurrence : « Ce qu'en définitive l'ontologie fondamentale reproche à Descartes c'est d'être resté prisonnier des Grecs, c'est-à-dire du privilège non-interrogé du *noien* et d'un concept non-interrogé de l'être : la *Vorhandenheit*. Ce qu'en revanche la méditation de l'histoire de l'être souligne chez Descartes, c'est ce qu'il y a chez lui d'écart par rapport aux Grecs. »⁶⁵²

⁶⁴⁸ GA 24, §9, p. 92. Trad., p. 90 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

⁶⁴⁹ *Ibid.*, §13, p. 174-175. Trad., p. 156 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

⁶⁵⁰ *Ibid.*, §7, p. 38. Trad., p. 49.

⁶⁵¹ GA 5, p. 90. Trad., p. 118 (modifiée).

⁶⁵² J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble, Millon, 1989, p. 225-226.

§15 – La construction phénoménologique en tant que moment de délimitation de la forme la plus fondamentale et élémentaire de la métaphysique ou raison occidentale

On peut résumer les enjeux de la construction phénoménologique de Heidegger en trois thèses : 1) Les présupposés fondamentaux de toute l'histoire de la métaphysique consistent en une façon hégémonique et normative de comprendre les concepts d'être, de vérité, de pensée, de langage et d'homme tout au long de l'histoire de l'Occident. 2) L'essence onto-théologique de la métaphysique instaure les deux questions fondamentales et invariables de toute l'histoire de la métaphysique : « qu'est-ce que l'étant ? » et « pourquoi l'étant est-il ce qu'il est ? ». 3) L'histoire de la métaphysique en tant que l'histoire de l'être nous permet de comprendre que les réponses à ces deux questions inaugurent chaque époque de l'histoire de l'être, se faisant jour à partir de la relation de l'être à l'homme et de l'homme à l'être, c'est-à-dire que l'être se destine aux hommes et parmi eux les philosophes sont ceux qui le portent au langage, en répondant aux deux questions fondamentales de l'onto-théologie, « fondant » ainsi chaque nouvelle époque de l'histoire de l'être. Le rapport de l'être à l'homme, ainsi que le passage d'une époque à l'autre de l'histoire de l'être, relève de ce que Heidegger appelle *Ereignis*, c'est-à-dire un événement révolutionnaire, incompréhensible et insaisissable, impliquant un changement total du mode hégémonique et normatif de dévoilement de l'étant en totalité.

La façon dont Heidegger délimite l'essence de la métaphysique en sa structure continue et discontinue n'est rien d'autre qu'une manière de cerner l'essence de la raison occidentale en un double sens : 1) Le noyau invariable de l'histoire de la métaphysique relève de la forme la plus générale et élémentaire de la raison occidentale. En d'autres termes, la forme la plus générale de la raison consiste en une modalité hégémonique et normative de comprendre d'un côté les concepts fondamentaux de la métaphysique, et d'un autre côté les deux questions fondamentales de l'onto-théologie. 2) Le noyau variable concerne la forme la plus générale de la rationalité propre à chaque époque de l'histoire de l'être, pour autant que cette rationalité repose sur un régime hégémonique et normatif de dévoilement de l'étant en totalité à chaque époque de cette histoire. En d'autres termes, la métaphysique constitue la rationalité et normativité qui structurent nos formes de vie en Occident, c'est-à-dire qu'elle engendre une structure rationnelle et normative qui détermine ce qui, à une certaine époque de l'histoire, se dévoile comme légitime, rationnel, normal, acceptable et bien-fondé, et, par conséquent, ce qui se dévoile comme illégitime, irrationnel, inacceptable et infondé.

La construction phénoménologique de Heidegger est donc essentielle non seulement pour comprendre la question de la déconstruction de la métaphysique, mais aussi le projet le plus

général de sa philosophie, car elle nous permet de déterminer d'une façon plus précise l'usage que Heidegger fait du terme de « métaphysique ». Si l'on ne délimite pas précisément ce concept dans la pensée de Heidegger, on risque de ne pas bien comprendre sa critique de la métaphysique comme critique radicale de la raison occidentale. Cela revient à dire que toute critique de la métaphysique ou de la raison exige le travail préalable de délimitation de ce que l'on entend par ces deux termes. En effet, Heidegger pensait qu'on utilise souvent le terme de « métaphysique » sans savoir ce qui y est vraiment en question : « Savons-nous en effet ce que doit bien être cela que nous nommons là si ordinairement “métaphysique” ? Non. »⁶⁵³ Ainsi, afin d'éviter toute sorte d'imprécision et d'abstraction à l'égard de ce qui fait l'objet de la déconstruction, à savoir la métaphysique ou la raison occidentale, il nous a fallu délimiter ce que Heidegger entend par « métaphysique » ou « raison », car comme le disait Hegel, « on parle toujours de la raison (*Vernunft*), sans pouvoir spécifier précisément quelle est sa détermination, son contenu, par lesquels nous pouvons juger si quelque chose est rationnel (*vernünftig*) ou irrationnel (*unvernünftig*). Saisir la raison (*Vernunft*) dans sa détermination, voilà ce dont d'abord il s'agit »⁶⁵⁴.

⁶⁵³ GA 33, §1, p. 3. Trad., p 13 (légèrement modifiée).

⁶⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 28-29. Trad., p. 26 (modifiée).

TROISIÈME PARTIE

LA DÉCONSTRUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE HEIDEGGER

« Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive* Absicht, ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt. » Heidegger

« La critique implique de nouveaux concepts (de la chose critiquée) autant que la création la plus positive. » Deleuze

Pour expliciter la signification des trois thèses centrales du présent travail, nous nous sommes donnés quatre tâches : 1) Délimiter la fonction des trois éléments de la méthode phénoménologique de Heidegger : réduction, construction et déconstruction. 2) Montrer dans quel sens ils doivent être fondés en leur relation d'interdépendance. 3) Montrer comment ces trois éléments nous permettent de comprendre la stratégie la plus générale de constitution de la pensée de Heidegger. 4) Situer la déconstruction de la métaphysique dans le cadre de la critique de la raison.

Dans un premier temps, nous avons délimité la fonction de la réduction phénoménologique comme un mouvement de passage du domaine dérivé de l'étant vers le domaine originaire de l'être. Nous avons montré que la réduction relève, au fond, de l'exigence philosophique de remise en question des présupposés naturalisés de la pensée, d'où la première stratégie la plus générale de constitution de la pensée de Heidegger : la réduction phénoménologique comme remise en question des présupposés naturalisés de la pensée.

Dans un deuxième temps, nous avons cerné la fonction de la construction phénoménologique et sa relation d'interdépendance avec la réduction. Nous l'avons ainsi définie comme une généalogie des présupposés fondamentaux de toute l'histoire de la métaphysique. Car, si la réduction consiste fondamentalement dans l'opération de remise en question des présupposés naturalisés de la pensée, force est de délimiter la nature de tels

présupposés qui feront, eux, l'objet de la déconstruction en tant que modalité singulière de critique. Nous avons établi que ces présupposés, dont la généalogie remonte à la philosophie de Platon et d'Aristote, sont les suivants: 1) Le concept d'être comme double présence (existence et essence) et le système métaphysique d'oppositions binaires, dont la figure majeure est celle de l'opposition entre le sensible et l'intelligible. 2) Le concept de vérité comme adéquation. 3) Le concept de pensée comme discours-propositionnel-représentatif régi par la logique et ses quatre principes fondamentaux. 4) Le concept de langage comme système de signes. 5) Le concept d'homme conçu à partir de la compréhension métaphysique de l'être. Ces cinq concepts constituent donc l'ensemble de présupposés naturalisés qui traversent toute l'histoire de la métaphysique en guise d'évidence non problématique. La seconde stratégie la plus générale de constitution de la pensée de Heidegger est donc la généalogie des concepts fondamentaux de la métaphysique.

Dans un troisième temps, nous avons essayé de montrer que ces présupposés naturalisés sont la condition de possibilité de la métaphysique comme onto-théologie, dont les deux axes centraux relèvent des deux questions fondamentales de toute l'histoire de la métaphysique : 1) Question ontologique : qu'est-ce que l'étant ? 2) Question théologique : pourquoi l'étant est-il ce qu'il est ? Ces deux questions ne sauraient exister sans les concepts fondamentaux de la métaphysique, étant donné que la question ontologique présuppose le concept d'être comme double présence, alors que la question théologique présuppose le principe de raison suffisante. Les concepts fondamentaux de la métaphysique et sa structure onto-théologique constituent ainsi le noyau dur et invariable de toute l'histoire de la métaphysique, c'est-à-dire sa continuité. Néanmoins, l'histoire de la métaphysique possède en même temps un noyau variable impliquant une discontinuité. Comme nous l'avons vu, un tel noyau variable relève des quatre grandes époques de l'histoire de la métaphysique conçue comme l'histoire de l'être. Ainsi, en répondant à l'appel de l'être en son envoi destinal, les hommes le portent au langage en déterminant ce qu'est l'étant et pourquoi il est ce qu'il est, opération dont la visée est de saisir le régime hégémonique et normatif de présence de l'étant en totalité à chaque époque de l'histoire de l'être. Heidegger en distingue quatre grandes époques à partir de leur régime respectif de dévoilement de l'étant en totalité : 1) Antiquité : l'étant en totalité se dévoile comme φύσις et ποιήσις dans la mesure où la φύσις a en elle-même le principe de présence, de dévoilement de l'étant, tandis que la ποιήσις a en l'homme le principe de présence, de dévoilement de l'étant. 2) Moyen Âge : l'étant en totalité se dévoile comme *ens creatum* (*créature*) pour autant qu'il a été créé par Dieu comme *ens creator* (*créateur*). 3) Modernité : l'étant en totalité se dévoile comme objet dans la mesure où il est ce qui tient debout en face

d'un sujet. 4) Contemporanéité : l'étant en totalité se dévoile comme *Bestand* pour autant que l'étant est sous l'emprise de l'essence de la technique comme *Ge-stell*.

Dans un quatrième et dernier temps, nous avons vu que la thématization de ces quatre époques de l'histoire de l'être se fait jour au moment où Heidegger articule l'histoire de l'être comme l'histoire du destin de l'être avec la notion de *Ereignis*, celle-ci désignant la relation intrinsèque entre l'être et l'homme, en ce sens que l'être se destine aux hommes et ceux-ci, en le portant au langage, saisissent le noyau ontologique de chaque époque de l'histoire de l'Occident. La transition d'une époque à l'autre de l'histoire de l'être est donc un événement, en ce sens que le régime de dévoilement de l'étant en totalité change complètement sans avoir une raison, une cause. Dans la pensée de Heidegger, la métaphysique se définit donc par un noyau dur et invariable et un noyau variable. La construction phénoménologique nous a enfin permis de comprendre plus clairement que, chez Heidegger, la métaphysique est au fond un autre nom de la raison occidentale, car, d'une part, son noyau invariable n'est rien d'autre que la forme la plus générale et élémentaire de la raison occidentale, et d'autre part son noyau variable est la forme la plus générale de la rationalité de chaque époque de l'histoire de l'être comme l'histoire de l'Occident.

Voilà les principaux résultats auxquels nous sommes parvenus à partir de la délimitation des opérations de réduction et de construction phénoménologiques.

§16 – La déconstruction en tant que troisième élément fondamental de la méthode phénoménologique de Heidegger

Selon Heidegger, les opérations de réduction et de construction n'épuisent pas sa méthode phénoménologique :

« À l'interprétation conceptuelle de l'être et de ses structures, c'est-à-dire à la construction réductrice de l'être appartient donc nécessairement une *destruction (Destruktion)*, i. e. une déconstruction (*Abbau*) critique des concepts reçus ». ⁶⁵⁵

Si la réduction phénoménologique relève de l'exigence de remise en question des présupposés naturalisés de toute l'histoire de la métaphysique, et si la construction phénoménologique en est une généalogie de la provenance historique, alors la déconstruction phénoménologique consistera à la fois en une critique de tels présupposés et en une tentative

⁶⁵⁵ GA 24, §5, p. 31. Trad., p. 41 (légèrement modifiée).

de les penser autrement que toute l'histoire de la métaphysique : telle est la relation d'interdépendance entre les trois éléments de la méthode phénoménologique de Heidegger.

Notre hypothèse générale de travail est que ces trois éléments et leur relation d'interdépendance nous permettent de comprendre la stratégie la plus générale de constitution de la pensée de Heidegger : premièrement, ne pas accepter ni adopter acritiquement les présupposés fondamentaux de la métaphysique, deuxièmement délimiter leur nature et leur provenance historique, troisièmement faire une critique de tels présupposés ainsi que créer une nouvelle manière de les penser. Notre hypothèse est donc que toute la philosophie de Heidegger s'organise autour de ces trois opérations.

Cela étant posé, tout dépend désormais d'une bonne compréhension de la critique heideggérienne des présupposés fondamentaux de la métaphysique d'une part, et de la manière dont Heidegger les pense autrement que dans toute l'histoire de la métaphysique d'autre part. En d'autres termes : en quoi consiste la déconstruction de la métaphysique en tant que critique de la raison et refonte des concepts fondamentaux de la métaphysique ?

§17 – Les opérations positive et négative de la déconstruction

Dans un célèbre passage de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel dit que ce « qui est bien-connu (*Das Bekannte*) en général, justement parce qu'il est *bien-connu* (*bekannt*), n'est pas *connu* (*erkannt*). C'est la façon la plus commune de se tromper et de tromper les autres que de *présupposer* (*voraussetzen*) dans la connaissance quelque chose comme étant bien-connu (*bekannt*), de même que de le laisser tomber (*gefallen zu lassen*) »⁶⁵⁶. Plus loin, il ajoute : « [O]n pourrait regarder comme une tromperie l'usage connexe de mots comme l'absolu, la connaissance, aussi l'objectif et le subjectif, et d'autres innombrables *dont la signification est présupposée* (*vorausgesetzt*) *comme universellement bien-connu* (*bekannt*). Car le fait de prétendre, pour une part, que leur signification est universellement bien-connue (*bekannt*), pour l'autre, qu'on possède soi-même leur concept, paraît plutôt devoir seulement épargner la tâche fondamentale, à savoir de fournir ces concepts. »⁶⁵⁷

Si l'on transpose ces affirmations de Hegel au concept de déconstruction, on pourrait bien dire que la déconstruction est l'opération la mieux connue (*bekannt*) de la méthode phénoménologique de Heidegger, et cela pour au moins trois raisons. Premièrement, parce que

⁶⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 35. Trad., p. 28 (légèrement modifiée). (Nous soulignons)

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 70-71. Trad., p. 67 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

la manière dominante de comprendre la déconstruction consiste à l'envisager telle qu'elle est présentée au §6 de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire dissociée de la réduction et de la construction, d'où la tendance à la considérer isolément de celles-ci, en ignorant, oubliant ou négligeant sa relation intrinsèque avec les deux autres opérations de la méthode phénoménologique de Heidegger. Deuxièmement, parce que l'usage des termes *déconstruction* et *déconstruire* a dépassé le cadre strict des départements de philosophie et de littérature de diverses universités à travers le monde. En effet, ces deux termes ont été largement incorporés au langage ordinaire, notamment dans les milieux artistiques, politiques et intellectuels. Troisièmement, parce que l'opération de déconstruction est la plus célèbre des trois opérations de la méthode phénoménologique de Heidegger grâce à la réception française de sa philosophie. C'est que la déconstruction a atteint un public d'autant plus important que le projet derridien de déconstruction se répandait à travers le monde.

On peut donc dire avec Hegel que si la déconstruction est l'opération la mieux connue (*bekannter*) de la méthode phénoménologique heideggérienne, elle est pour cela même effectivement la moins connue (*erkannt*), en ce sens que l'on est sûr de sa signification avant même le véritable travail du concept par lequel on constitue sa signification. Or, dès le début du présent travail, nous ne faisons rien d'autre que ce travail lent et ardu de constitution de la signification du concept de déconstruction chez Heidegger, pour autant que l'on ne saurait le comprendre sans prendre en compte sa relation d'interdépendance avec la réduction et la construction. En d'autres termes, pour comprendre les enjeux de la déconstruction de la métaphysique dans la pensée de Heidegger, il nous a fallu d'abord délimiter la signification des opérations de réduction et de construction. La dernière étape de compréhension de la question de la déconstruction consiste donc à délimiter l'opération de déconstruction proprement dite. Pour ce faire, nous prendrons pour point de départ ce passage décisif du §6 de *Sein und Zeit* :

« Cette mise en évidence de la provenance (*Herkunft*) des concepts ontologiques fondamentaux (*ontologischen Grundbegriffe*), dont la recherche vise à établir leur "acte de naissance", n'a rien à voir avec une mauvaise relativisation de points de vue ontologiques. La déconstruction (*Destruktion*) n'a pas davantage le sens *négatif* d'une évacuation de la tradition ontologique. Au contraire, elle doit situer celle-ci dans ses possibilités positives, autant dire toujours dans ses *limites* (*Grenzen*) [...] La déconstruction (*Destruktion*) ne se rapporte pas de façon négatrice au passé, sa critique touche l'"aujourd'hui" et le mode dominant de traitement de l'histoire de l'ontologie [...] *La déconstruction (Destruktion) ne veut pas enterrer le passé dans le néant, elle a une intention positive ; sa fonction négative demeure implicite et indirecte.* »⁶⁵⁸

⁶⁵⁸ GA 2, §6, p. 30-31. Trad., p. 39 (légèrement modifiée).

D'après ce passage, la déconstruction est à la fois une opération négative de critique et une opération positive de création, ce à quoi Heidegger faisait déjà allusion dans son cours *Einführung in die phänomenologische Forschung*, tenu à Marbourg dans le semestre d'hiver 1923-1924 : « La déconstruction (*Destruktion*) paraît être quelque chose de purement négatif (*etwas rein Negatives*). Il ne faut cependant pas oublier que, dans ce qu'elle soumet à déconstruction (*Destruktion*), elle n'est pas à la recherche des faiblesses, mais du positif (*Positive*), du productif (*Produktive*). »⁶⁵⁹ Cela étant posé, il nous faut cerner maintenant la fonction de l'opération négative ainsi que de l'opération positive de la déconstruction. Mais avant de délimiter la fonction de ces deux opérations, il nous semble nécessaire de faire le point sur certaines questions dont l'élucidation servira à éviter quelques malentendus à l'égard de la déconstruction de Heidegger.

*

Suite à sa leçon inaugurale intitulée *Was ist Metaphysik?*, prononcée à l'université de Fribourg en 1929, Heidegger a souvent fait l'objet d'accusations du type : irrationaliste, ennemi de la logique, nihiliste, antimétaphysicien, mystique, etc. Nous pensons, pour notre part, que ces accusations reposent sur trois malentendus : 1) Elles ne tiennent compte que de l'opération négative de la déconstruction et ignorent donc son opération positive, surtout à cause de l'incapacité à distinguer les usages courants du mot *destruction* d'avec son usage dans les textes de Heidegger : nous verrons, en ce sens, que la *Destruktion* n'est pas une *Zerstörung*. 2) Elles envisagent l'opération négative de la déconstruction comme une sorte de destruction, réfutation, abolition, démolition et élimination de la métaphysique, au lieu de la considérer comme un moment de circonscription de certaines limites (*Grenzen*) de la métaphysique : voilà la principale raison pour laquelle nous traduisons *Destruktion* par *déconstruction* et non pas par *destruction*. 3) Elles ignorent la distinction que Heidegger fait entre la déconstruction (*Destruktion/Abbau*) de la métaphysique d'une part, et le renversement (*Umkehrung*) ou l'antimétaphysique (*Anti, Gegen*) d'autre part. Cette distinction est à vrai dire essentielle pour comprendre la rupture que le concept heideggérien de métaphysique opère par rapport à un concept classique de métaphysique.

Afin d'éviter le premier malentendu, il nous semble fondamental d'insister sur le fait que la déconstruction comporte deux opérations, l'une négative, l'autre positive. Ce premier

⁶⁵⁹ GA 17, § 20, p. 118. Trad., p. 136 (modifiée).

malentendu naît en vérité de l'incapacité de distinguer l'usage ordinaire d'avec l'usage heideggérien du terme de *destruction*. D'après son usage ordinaire, ce terme désigne toujours quelque chose d'exclusivement négatif de l'ordre de la réfutation, démolition, extermination, annihilation, etc. Or le terme français *déconstruction* – introduit en France par Gérard Granel et sa traduction des termes heideggériens *Destruktion* et *Abbau* – a justement été choisi pour mettre en évidence et conserver économiquement un certain équilibre entre les opérations positive et négative de la *Destruktion*, étant donné que ce terme évoque, à première vue, un sens purement négatif en vertu de ses usages courants. Il fallait éviter un certain déséquilibre économique qui est compensé par la traduction de Granel : « Ce que je veux dire, explique Granel, c'est que "dé-construction", c'était évidemment pour éviter "destruction" qui, même avec un tiret, reverrait à *Zerstörung* plutôt qu'à *Abbau*. Donc, "dé-construction". »⁶⁶⁰ Après cette traduction de Granel, la plupart des commentateurs de Heidegger sont devenus vigilants à cet égard, évitant d'interpréter la *Destruktion* de façon purement négative (ce que, soit dit en passant, aucun texte de Heidegger ne nous autorise à faire), danger dérivé, entre autres, de l'incapacité d'en distinguer l'usage courant d'avec l'usage heideggérien. En outre, comme le précise Gadamer, l'usage heideggérien du terme de *Destruktion* se distingue de l'usage du terme *destruction* dans les langues latines, car, dans ce contexte, *Destruktion* n'a pas un sens purement négatif : « La *Destruktion* telle que le jeune Heidegger nous apporta comme la grande nouvelle n'avait jamais – pour celui qui prête vraiment l'oreille à la langue allemande de cette époque, la résonance négative de "*Zerstörung*" telle qu'elle est inhérente à l'usage de ce mot dans d'autres langues. *Destruktion* est pour nous *Abbau*, déconstruction (*Abbau*) de ce qui est caché. Lorsque nous pensons à destruction, nous ne disons pas "*Destruktion*" mais plutôt *Zerstörung*. C'est ainsi que le mot "*Destruktion*" fut introduit par Heidegger dans les années 20. »⁶⁶¹ Afin donc d'éviter le malentendu consistant à comprendre la déconstruction comme quelque chose d'exclusivement négatif, nous insistons sur le fait qu'elle consiste en une double opération négative et positive.

Afin d'éviter le second malentendu, il faut insister sur ceci que l'opération négative de la déconstruction consiste à circonscrire certaines limites (*Grenzen*) de l'histoire de la métaphysique. Or circonscrire certaines limites ne signifie nullement réfuter, détruire, éliminer, etc. : « Destruction ne veut pas dire anéantissement, annulation, rejet dans les ténèbres extérieures du sens philosophique [...] Il ne s'agit pas de dire que tous les penseurs de la tradition se sont trompés, ont commis une erreur regrettable, qu'il faudrait redresser [...]

⁶⁶⁰ G. Granel, in D. Janicaud, *Heidegger en France. Entretiens*, p. 174.

⁶⁶¹ H. G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, p. 132. Trad., p. 170 (modifiée).

Heidegger, en *détruisant* l'histoire de l'ontologie, ne *réfute* jamais. La *réfutation* au sens où l'on peut entendre dans les sciences ou dans le langage courant n'a pas de sens pour la pensée [...] Le concept de *réfutation* appartient – implicitement – à une métaphysique antihistorique de la vérité »⁶⁶², explique Derrida.

En effet, pour Heidegger la pensée au sens fort du terme n'a rien à voir avec le modèle logico-mathématique de la pensée, c'est-à-dire un modèle de pensée qui procède par preuve, déduction, démonstration et réfutation. Aux yeux de Heidegger, la pensée relève plutôt de l'opération consistant à rendre digne de question (*fragwürdig*) ce qui possède à première vue le statut d'évidence non problématique : « la chose unique qu'un penseur est capable de dire ne se laisse ni *prouver* (*beweisen*) ni *réfuter* (*widerlegen*) soit logiquement soit empiriquement. Elle n'est pas non plus l'objet d'une foi. Elle ne se laisse voir que par la pensée et par le questionnement. Ce qui se laisse voir apparaît toujours comme ce qui est digne d'être remis en question (*Fragwürdige*) ». Plus loin, Heidegger explique que l'éternel retour de Nietzsche « ne se laisse ni *démontrer* ni *réfuter* par voie logique ou empirique. Au fond ceci vaut pour toute pensée essentielle de tout penseur : ce qui se laisse voir reste une énigme digne d'être remise en question (*frag-würdig*) »⁶⁶³. L'idée que la pensée n'a rien à voir avec l'opération de réfutation, nous montre que la déconstruction de Heidegger n'est absolument pas une réfutation de la métaphysique : « Il faut dire en outre que la déconstruction (*Destruktion*) ne peut *jamais* avoir le caractère de *réfutation* (*widerlegend sein*), comme si elle défendait sa propre position au moyen de la réfutation (*Widerlegung*). »⁶⁶⁴ Si d'une part la pensée n'a donc rien à faire avec les opérations de preuve et de réfutation, consistant plutôt dans l'opération de rendre digne de question ce qui n'a pas l'air de l'être à première vue, d'autre part la pensée réside aussi dans l'effort de penser ce qui reste impensé dans la pensée d'un philosophe : « Mais un penseur ne se laisse jamais dépasser (*überwinden*) par le fait qu'on le réfute et qu'on empile autour de

⁶⁶² J. Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, p. 24. Dans *Points de suspension*, Derrida dit : « “Destruktion”, la destruction de l'ontologie qui ne veut pas dire non plus l'annulation, l'anéantissement de l'ontologie, mais une analyse de la structure de l'ontologie traditionnelle. » (« Il n'y a pas *le* narcissisme », in *Points de suspension*, p. 226).

⁶⁶³ GA 7, p. 118. Trad., p. 139 (modifiée). (Nous soulignons). De même que Heidegger, Nietzsche et Bergson pensent, eux aussi, que la pensée n'a rien à faire avec l'opération de réfutation. En ce sens, Nietzsche écrit ceci : « Dans l'ouvrage cité plus haut [*Der Ursprung der moralischen Empfindungen* de Paul Rée], auquel je travaillais alors, je me suis rapporté à tout propos et hors de propos aux thèses de ce livre, non pour les réfuter (*nicht indem ich sie widerlegte*) – qu'ai-je à faire de réfutations (*Widerlegungen*) ! » (*Zur Genealogie der Moral*, in KGW VI/2, Berlin, de Gruyter, 1968, §4, p. 262-263. Trad. I. Hildenbrand et J. Gratién, Paris, Gallimard, 1971, p. 218). Bergson à son tour dit ceci : « J'estime que le temps consacré à la réfutation, en philosophie, est généralement du temps perdu. De tant d'objections élevées par tant de penseurs les uns contre les autres, que reste-t-il ? rien, ou peu de chose. Ce qui compte et ce qui demeure, c'est ce qu'on a apporté de vérité positive. » (*L'Énergie spirituelle*, p. 62-63).

⁶⁶⁴ GA 17, § 20, p. 119. Trad., p. 137 (modifiée).

lui une littérature de réfutation (*Widerlegungsliteratur*). Ce qui fut pensé par un penseur ne se laisse surmonter (*verwinden*) que lorsque l'impensé (*das Ungedachte*) dans ce qui fut pensée est restitué à sa vérité initiale. »⁶⁶⁵

Si la déconstruction n'est nullement une réfutation de la métaphysique, alors elle ne saurait être envisagée comme une sorte d'abolition, de destruction et de reniement de la métaphysique. En ce sens, Heidegger explique que, dans la déconstruction de la métaphysique, « il ne s'agit ni d'une destruction (*Zerstörung*) ni même d'un reniement (*Verleugnung*) de la métaphysique. Vouloir de telles choses, ce serait une prétention puérole et une réduction de l'histoire (*Geschichte*) »⁶⁶⁶. En effet, comprendre la déconstruction ainsi fait preuve de deux choses. D'une part, ne rien comprendre à ce qui est vraiment en jeu dans la déconstruction, d'autre part une attitude fort naïve face à ce que Heidegger entend par métaphysique. Or, jamais Heidegger ne pensa qu'on peut tout simplement, par un acte volontaire et délibéré, réfuter, abandonner, détruire, se défaire de la métaphysique : comment pourrait-on tout simplement la détruire et l'éliminer si elle se définit, dans son noyau dur et invariable, par ses concepts fondamentaux ? Il serait fort naïf de penser que l'on peut tout simplement nier, réfuter, abandonner, détruire ou se débarrasser de la métaphysique ainsi comprise. C'est justement contre une telle naïveté que Heidegger souligne que l'« [o]n ne peut se défaire de la métaphysique comme on se défait d'une opinion. On ne peut aucunement la faire passer derrière soi, telle une doctrine à laquelle on ne croit plus et qu'on ne défend plus »⁶⁶⁷, car « le mode de représentation métaphysique (*die metaphysische Vorstellungsweise*) est d'un certain point de vue incontournable (*unumgänglich*) »⁶⁶⁸, pour autant que « le mode de représentation conceptuelle s'infiltré trop facilement dans tous les modes de l'expérience humains »⁶⁶⁹, raison pour laquelle « la domination continue [de la métaphysique] s'installe même là où nous ne l'attendons pas »⁶⁷⁰.

L'opération négative de la déconstruction ne consiste donc point en un reniement, en une réfutation ou encore en une destruction de la métaphysique. Elle consiste plutôt dans la circonscription de certaines limites de la métaphysique, ce qui ne signifie aucunement la réfuter. Si l'opération négative de la déconstruction consiste en une circonscription des limites de la métaphysique, que faut-il entendre par « limites de la métaphysique » dans ce contexte ? Quelles sont les limites de la métaphysique ? Nous reviendrons plus loin à ces questions⁶⁷¹.

⁶⁶⁵ GA 8, p. 57. Trad., p. 52 (modifiée).

⁶⁶⁶ GA 12, p. 104. Trad., p. 105 (modifiée).

⁶⁶⁷ GA 7, p. 69. Trad., p. 81.

⁶⁶⁸ GA 12, p. 110. Trad., p. 110.

⁶⁶⁹ *Ibid.* Trad., p. 110 (légèrement modifiée).

⁶⁷⁰ *Ibid.* Trad., p. 111 (légèrement modifiée).

⁶⁷¹ Au §18 du présent travail.

Voyons pour l'instant comment éviter le troisième et dernier malentendu concernant la déconstruction, celui qui consiste à la confondre avec les différentes figures historiques du renversement de la métaphysique ou l'antimétaphysique.

Afin d'éviter ce dernier malentendu, il nous faut montrer que le concept heideggérien de métaphysique se distingue du concept hégémonique et dominant de métaphysique. Pour ce faire, il nous faut répondre d'abord à la question suivante : En quoi ce concept dominant de métaphysique consiste-t-il ? Comme nous l'avons vu au §8, du concept d'être comme double présence ressort le système d'oppositions binaires sur lequel se fonde toute l'histoire de la métaphysique, en ce sens que de l'opposition entre le sensible (αἰσθητόν) et l'intelligible (νοητόν) dérivent toutes les autres oppositions qui structurent le tout de l'histoire de la métaphysique : corps et âme, matière et forme, singulier et universel, multiple et un, être et devenir, apparence et essence, sensibilité et entendement, empirisme et rationalisme, matérialisme et idéalisme, contingence et nécessité, déterminisme et liberté, culture et nature, signifiant et signifié, pratique et théorie, empirique et transcendantal, athée et croyant, etc.

Cela étant posé, le concept dominant de métaphysique se définit comme le domaine de l'intelligible par opposition au domaine du sensible et physique. En d'autres termes, la métaphysique a pour objet l'intelligible et le non-physique, alors que l'antimétaphysique consiste dans l'exigence de retour au sensible et au physique. Le platonisme est, en ce sens, la figure majeure représentant le privilège et le primat ontologique de l'intelligible sur le sensible, de l'être sur le devenir, de l'âme sur le corps, de la forme sur la matière, etc. Ce concept de métaphysique sera dominant tout au long de l'histoire de la philosophie.

D'après Heidegger, ce concept de métaphysique naît à l'intérieur des écoles postaristotéliennes au I^{er} siècle av. J.-C., moment où Andronicos de Rhodes rassemblera certains écrits des séminaires d'Aristote sous le titre de ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ : « Physique : ce qui devient accessible par l'expérience sensible ; métaphysique dès lors : l'au-delà du sensible, l'intelligible ; métaphysique : connaissance de l'intelligible. Le titre pour le contenu de la philosophie au sens propre, c'est-à-dire son interprétation : philosophie première est métaphysique [...] Seulement, ce changement brutal du titre technique du livre [d'Aristote] pour un contenu n'a point le caractère inoffensif que l'on ne cesse de lui attribuer. Car, de ce fait, la compréhension objective et l'interprétation de ces traités d'Aristote seront dès lors poussées à une voie tout à fait déterminée pour les deux mille ans suivants. »⁶⁷²

⁶⁷² GA 28, §3, p. 28. « Physisch: was durch die sinnliche Erfahrung zugänglich wird; jetzt metaphysisch: das Jenseits des Sinnlichen, das Übersinnliche; Metaphysik: Erkenntnis des Übersinnlichen. Der inhaltliche Titel für die eigentliche Philosophie, d. h. Interpretation derselben: erste Philosophie ist Metaphysik [...] Allein, dieser

Descartes, Kant, et Comte par exemple, assument acritiquement ce concept dominant de métaphysique. En ce sens, Descartes dit : « J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie. »⁶⁷³ Chez Descartes, les deux principaux objets de la métaphysique, Dieu et l'âme, se situent au-delà de la physique (sensible), étant donc métaphysiques (intelligibles). Il en va de même pour Kant, pour qui la métaphysique a pour objet l'intelligible en tant qu'Idée de la raison qui ne correspond à rien qui puisse être donné à travers la sensibilité : « Ces problèmes inévitables de la raison pure elle-même sont *Dieu*, la *liberté* et l'*immortalité*. Or la science dont la visée finale avec toute son armature est proprement dirigée vers la seule solution de ces problèmes s'appelle *métaphysique*. »⁶⁷⁴ Ce passage de la *Critique de la raison pure* nous montre bien que, chez Kant, « [l]a métaphysique traite donc de l'intelligible : de Dieu, de la totalité du monde et de l'âme »⁶⁷⁵. Comte quant à lui conçoit la métaphysique comme une abstraction (intelligible), tandis que la philosophie positive s'occupe, elle, de faits concrets (sensible) : « chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif ; *l'état métaphysique, ou abstrait* ; l'état scientifique, ou positif [...] Dans l'état métaphysique, qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces *abstraites*, véritables entités (*abstractions* personnifiées). »⁶⁷⁶

Si l'on comprend la métaphysique strictement du point de vue traditionnel et dominant, c'est-à-dire comme relevant exclusivement de l'intelligible, du non-physique, de l'absolu, de l'abstraction, du rationalisme, de l'idéalisme, etc., alors l'antimétaphysique se définit, quant à elle, par l'exigence de retour au sensible, au physique, au relatif, au concret, à l'empirique, au fait positif, à la matière, etc. Ainsi, comme le dit Foucault, toute l'histoire de la philosophie depuis Platon s'est constituée à partir des mouvements incessants de renversement du platonisme ou antimétaphysique : « Renverser le platonisme : quelle est la philosophie qui ne s'y est pas essayé ? Et si, à la limite, on définissait philosophie toute entreprise, quelle qu'elle soit, pour renverser le platonisme ? La philosophie alors commencerait dès Aristote, non, dès Platon, dès cette fin du *Sophiste* où il n'est plus possible de distinguer Socrate de l'astucieux

Umschlag der Bedeutung des buchtechnischen Titels zu einem inhaltlichen hat nicht die Harmlosigkeit, die man ihm durchgehends gibt. Denn damit ist nun für die nächsten zwei Jahrtausende das sachliche Verständnis und die Auslegung dieser Aristotelischen Abhandlungen in eine ganz bestimmte Bahn gedrängt. »

⁶⁷³ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, lettre aux messieurs les doyens et docteurs de la sacrée Faculté de Théologie de Paris, p. 35.

⁶⁷⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 3, B 7, p. 51. Trad., p. 68 (légèrement modifiée).

⁶⁷⁵ GA 25, §1, p. 13. Trad., p. 35 (légèrement modifiée).

⁶⁷⁶ A. Comte, *Cours de philosophie positive I*, Paris, Hermann, 1998, p. 21. (Nous soulignons).

imitateur ; dès les sophistes eux-mêmes qui menaient grand tapage autour du platonisme naissant. »⁶⁷⁷

Or, si Heidegger concevait la métaphysique comme le domaine de l'intelligible par opposition au domaine du sensible et du physique, nous serions induits à comprendre la déconstruction comme encore une figure historique du renversement du platonisme, de l'antiplatonisme, de sorte qu'elle ne nous apporterait aucune contribution tout à fait nouvelle, compte tenu du fait que l'histoire de la philosophie a toujours été marquée par la tension entre un pôle métaphysique et un pôle antimétaphysique. Toutefois, pour Heidegger la métaphysique ne se définit nullement par le privilège et le primat de l'intelligible sur le sensible, mais bien plutôt par le fait d'opérer à partir d'une telle opposition, en l'acceptant acritiquement comme si elle était une évidence non problématique et inébranlable, car, quand bien même on renverse la hiérarchie traditionnelle entre les deux termes de cette opposition, on l'accepte au préalable sans la remettre en question. Ainsi, à la différence du concept dominant de métaphysique, celle-ci se définit, chez Heidegger, par son *modus operandi* fondé sur les oppositions binaires et non pas par le privilège de l'un des termes d'une opposition sur l'autre. Voilà en quoi le concept heideggérien de métaphysique se distingue du concept dominant de métaphysique. Heidegger est très clair à ce sujet dans ces deux passages :

« La pensée métaphysique repose sur la distinction de ce qui est véritablement et de ce qui, mesuré au premier, constitue l'étant qui n'est pas véritablement. Pour l'*essence* (*Wesen*) de la métaphysique, cependant, le point décisif n'est pas que ladite distinction se présente comme l'opposition de l'intelligible et du sensible, mais qu'elle demeure, au sens d'une coupure, la chose première et fondamentale. Elle continue encore à exister, alors même que la hiérarchie platonicienne de l'intelligible et du sensible est renversée (*umgekehrt*). »⁶⁷⁸

« Pour Platon l'intelligible est le monde vrai. Il se situe en haut comme ce qui est déterminant. Le sensible se situe en bas comme monde apparent [...] Après l'inversion (*Umdrehung*) – c'est formellement facile à vérifier – le sensible, le monde apparent, se situe en haut, l'intelligible, le monde vrai, en bas. [...] Mais que signifie : le sensible se situe en haut ? Il est le vrai, l'étant en propre. Si l'on prend l'inversion (*Umdrehung*) uniquement dans ce sens, alors les places pour ainsi dire vides du haut et du bas demeurent conservées, étant seulement occupées autrement. Mais tant que ce haut et ce bas déterminent la forme structurale du platonisme, il persiste *dans* son essence. L'inversion (*Umdrehung*) n'accomplit pas ce qu'elle doit accomplir, à savoir le dépassement du nihilisme, le dépassement du platonisme dès son fondement »⁶⁷⁹.

Ces deux passages ne nous laissent donc aucun doute que, pour Heidegger, la métaphysique ne se définit nullement par le privilège de l'intelligible sur le sensible, mais plutôt

⁶⁷⁷ M. Foucault, *Dits et écrits I*, p. 944.

⁶⁷⁸ GA 7, p. 120-121. Trad., p. 142 (modifiée).

⁶⁷⁹ GA 6.1, p. 203-204. Trad., p. 182 (modifiée).

par le fait d'opérer à partir d'une telle opposition comme s'il s'agissait d'une évidence non problématique, raison pour laquelle elle n'a jamais été remise en question tout au long de l'histoire de la métaphysique.

Cette conception renouvelée de la métaphysique est à l'origine de la critique heideggerienne des différentes versions du renversement (*Umkehrung*), de l'inversion (*Umdrehung*) du platonisme/métaphysique : Nietzsche, Marx, Sartre, et le positivisme – et on pourrait dire, par extension, de toute sorte de matérialisme, empirisme, réalisme, existentialisme, scepticisme, relativisme, athéisme et irrationalisme :

« “Réalisme”, “empirisme” et “positivisme”, qui combattent à chaque fois l’“idéalisme” d’après différents points de vue et rejettent ainsi le “platonisme”, restent au fond un platonisme, parce que comme mouvement d’opposition (*Gegenbewegung*) et de renversement (*Umkehrung*), ils ne pourraient absolument pas être ce qu’ils sont s’ils n’avaient pas présupposé déjà comme leur fondement, c’est-à-dire ici comme le domaine à l’intérieur duquel ils s’opposent à l’idéalisme, la distinction de l’étant en sensible (*Sinnliche*) et non-sensible (*Nicht-Sinnliche*). Même le matérialisme est un platonisme. »⁶⁸⁰

Aux yeux de Heidegger, ce qu’il y a de commun dans la critique de la métaphysique menée à bien par Nietzsche, Marx, Sartre, et le positivisme, c’est justement l’opération de renversement (*Umkehrung*) du platonisme, d’où l’idée que le renversement de la métaphysique reste encore métaphysique et que « tel est un des thèmes les plus permanents de la méditation de Heidegger »⁶⁸¹, écrit Derrida. En ce qui concerne Nietzsche, Heidegger dit par exemple ceci : « La métaphysique, c’est-à-dire pour Nietzsche la philosophie occidentale comprise comme platonisme, est à son terme. Nietzsche comprend sa propre philosophie comme mouvement d’opposition (*Gegenbewegung*) à la métaphysique, c’est-à-dire pour lui, contre le platonisme. *En tant que simple mouvement d’opposition (Gegenbewegung), elle demeure, cependant, nécessairement prisonnière, comme tout “anti”, de l’essence de ce à quoi elle s’en prend.* »⁶⁸².

⁶⁸⁰ GA 78, §3, p. 13. (Notre traduction). « »Realismus«, »Empirismus«, »Positivismus«, die jeweils nach verschiedenen Hinsichten den »Idealismus« bekämpfen und so den »Platonismus« zurückweisen, bleiben im Grunde Platonismus, weil sie als Gegenbewegungen und Umkehrungen das gar nicht sein könnten, was sie sind, wenn sie nicht als ihren Grund, und d. h. hier als den Bereich, innerhalb dessen sie gegen den Idealismus stehen, schon die Unterscheidung des Seienden in das Sinnliche und Nicht-Sinnliche vorausgesetzt hätten. Sogar der Materialismus ist Platonismus. »

⁶⁸¹ J. Derrida, *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 2012, p. 29.

⁶⁸² GA 5, p. 217. Trad., p. 261-262 (modifiée). (Nous soulignons). À l’égard de l’interprétation heideggerienne de la question du renversement (*Umkehrung*) du platonisme chez Nietzsche, on peut lire ceci dans *Nietzsche I* : « Point n’est besoin de pénétrer trop avant dans la pensée de Nietzsche pour constater aisément et à tout propos son procédé de renversement (*Umkehrung*). » (GA 6.1, p. 27. Trad., p. 35 [légèrement modifiée]). Et dans *Der Spruch des Anaximander* : « Il [Nietzsche] note : “Ma philosophie est un platonisme inversé...” ». Cette parole ne vaut pas seulement pour la pensée du jeune Nietzsche. Elle vaut pour tout le chemin de sa pensée jusqu’à sa dernière station. » (GA 78, p. 17). Sur la question du renversement de la métaphysique chez Nietzsche, voir aussi GA 65, p. 182, 215, 218, 219.

Tout au long de son chemin de pensée, Heidegger insiste sans cesse sur ce que toute opération de renversement de la métaphysique, tout mouvement « anti », reste prisonnier de ce à quoi il s'attaque : « Tout "anti" pense dans le sens de ce contre quoi il est "anti". »⁶⁸³ La critique de Heidegger adressée à Sartre opère selon le même argument à l'œuvre dans la critique dirigée à Nietzsche : « Sartre [...] énonce ainsi le principe fondamental de l'existentialisme : l'existence précède l'essence. Il prend ici *existentia* et *essentia* au sens de la métaphysique, qui dit depuis Platon : l'*essentia* précède l'*existentia*. Sartre renverse (*kehrt um*) cette proposition. Mais le renversement (*Umkehrung*) d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique. »⁶⁸⁴ Il en va de même pour Marx : « Avec le renversement de la métaphysique (*Umkehrung der Metaphysik*), déjà accompli par Marx, la possibilité extrême de la philosophie est atteinte. »⁶⁸⁵ Si d'une part Heidegger reconnaît aussi chez Marx l'accomplissement du renversement du platonisme, d'autre part il met en évidence l'opération marxiste de renversement de l'hégélianisme. En ce sens, dans la postface à la deuxième édition du *Capital*, Marx affirme que sa méthode dialectique s'oppose à celle de Hegel : « Dans son fondement, ma méthode dialectique n'est pas seulement différente de celle de Hegel, elle est son contraire direct (*ihr direktes Gegenteil*). »⁶⁸⁶ Aux yeux de Heidegger, il s'agit là d'un renversement de l'hégélianisme qu'il critique à l'appui du même argument à l'œuvre dans la critique adressée à Nietzsche et à Sartre : « [L]a métaphysique de Karl Marx est plus résolument dépendante de l'idéalisme spéculatif de la métaphysique de Hegel que l'on ne pense, *dépendante dans la forme la plus résolue de la dépendance, à savoir celle de la pure et simple opposition (Gegensatzes)*. »⁶⁸⁷ Or, cette critique ne vaut pas seulement pour Marx, mais aussi pour tout mouvement d'opposition à la philosophie hégélienne : « Malgré le bavardage plat sur l'effondrement de la philosophie hégélienne, elle reste la seule philosophie existante à déterminer la réalité au XIX^e siècle [...] Les mouvements d'opposition (*Gegenbewegungen*) à cette métaphysique appartiennent à elle. Depuis la mort de Hegel (1831), tout se réduit à un mouvement d'opposition (*Gegenbewegung*), non seulement en Allemagne mais aussi en

⁶⁸³ GA 54, §3, p. 77. Trad., p. 90 (légèrement modifiée).

⁶⁸⁴ GA 9, p. 328. Trad., p. 85 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

⁶⁸⁵ GA 14, p. 71. Trad., p. 283 (légèrement modifiée).

⁶⁸⁶ K. Marx, *Das Kapital I*, MEGA 10, Berlin, Dietz, 1991, p. 17. Trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Messidor/Les Éditions Sociales, 1983, p. 17. À la même page, Marx dit que la dialectique hégélienne est à l'envers et qu'il faut la retourner : « La mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel n'empêche aucunement qu'il ait été le premier à en exposer les formes générales de mouvement de façon globale et consciente. Chez lui elle est à l'envers. Il faut la retourner pour découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique. »

⁶⁸⁷ GA 79, p. 140. (Nous soulignons). « [...] die Metaphysik von Karl Marx ist entschiedener, als man meint, vom spekulativen Idealismus der Metaphysik Hegels abhängig, abhängig in der entschiedensten Form der Abhängigkeit, nämlich derjenigen des bloßen Gegensatzes. »

Europe. »⁶⁸⁸ C'est pourquoi « Marx et Kierkegaard sont les plus grands hégéliens. Ils le sont involontairement »⁶⁸⁹, écrit Heidegger.

Outre Nietzsche, Sartre et Marx, la critique heideggérienne vise aussi le renversement positiviste de la métaphysique comme étant un mouvement intérieur à la métaphysique elle-même : « nous pensons que le “positivisme” représente bien la plus grossière de toutes les modalités de la pensée métaphysique, pour autant que d'une part il contient une décision tout à fait déterminée quant à l'étantité de l'étant (sensibilité), et que d'autre part, il ne cesse de dépasser cet étant justement à travers le principe fondamental du même type que la “causalité”. »⁶⁹⁰ Voilà comment apparaît, dans la pensée de Heidegger, la critique du renversement du platonisme chez Nietzsche, Marx, Sartre et le positivisme, critique issue du concept heideggérien de métaphysique. Pour ce qui est de la critique heideggérienne du renversement du platonisme en ses différentes versions, on peut donc dire avec Althusser que « le “renversement” d'une problématique conserve la structure même de cette problématique »⁶⁹¹.

Même si la critique heideggérienne du renversement du platonisme ne porte pas explicitement sur Carnap et le positivisme logique du Cercle de Vienne, on pourrait très bien l'étendre au projet carnapien de dépassement de la métaphysique, ce qui nous permet par ailleurs de comprendre la spécificité du projet heideggérien de dépassement de la métaphysique par rapport au dépassement de la métaphysique entrepris par Carnap.

Dans son article « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache » (1932), Carnap propose un dépassement de la métaphysique (*Überwindung der Metaphysik*) qui s'inscrit dans la lignée de ce qu'il appelle *Gegner der Metaphysik* (*adversaire de la métaphysique*) ou *antimetaphysische Standpunkt* (*point de vue antimétaphysique*). Au tout

⁶⁸⁸ GA 7, p. 74. Trad., p. 87 (modifiée). Ce que Heidegger dit de la philosophie hégélienne nous rappelle à bien des égards ce que Foucault en dit dans sa leçon inaugurale au Collège de France en 1970 : « toute notre époque – que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche – essaie d'échapper à Hegel [...] Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend immobile et ailleurs. » (*L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 2014, p. 74-75). Žižek dit à sa façon la même chose que Heidegger et Foucault : « on pourrait considérer que la philosophie des deux derniers siècles s'est constituée par une prise de distance envers Hegel. Hegel incarne le monstre du “panlogicisme”, de la médiation dialectique totale de la réalité, de la dissolution totale de la réalité dans l'automouvement de l'Idée ; vis-à-vis de ce monstre s'est diversement affirmé l'élément supposé échapper à la médiation du concept. Ce geste est déjà discernable dans les trois grands renversements posthégéliens opposés à l'absolutisme de l'Idée au nom de l'abîme irrationnel de la Volonté (*Schelling*), au nom du paradoxe de l'existence de l'individu (*Kierkegaard*), au nom du processus productif de la vie (*Marx*). » (*Le plus sublime des hystériques*, Paris, PUF, 2011, p. 11).

⁶⁸⁹ GA 9, p. 432-433. Trad. J. Beaufret et D. Janicaud, in *Questions I et II*, p. 359 (modifiée).

⁶⁹⁰ GA 65, §85, p. 172. Trad., p. 201 (modifiée).

⁶⁹¹ L. Althusser, *Lire le Capital I*, Paris, Maspero, 1968, p. 171

début de cet article, il évoque les sceptiques grecs et les empiristes du XIX^e siècle à titre de représentants desdits adversaires de la métaphysique : « Des sceptiques grecs aux empiristes du XIX^e siècle, les *adversaires de la métaphysique* (*Gegner der Metaphysik*) n'ont pas manqué. »⁶⁹²

Si d'une part Carnap s'inscrit, de son propre aveu, dans les traditions sceptique et empiriste de critique de la métaphysique, d'autre part il prétend apporter, en même temps, une innovation à ces deux versions de l'antimétaphysique. Une telle innovation consiste en ce que, par une analyse logique du langage, on peut dépasser la métaphysique d'une manière encore plus radicale que les sceptiques grecs et les empiristes modernes : « Par là [l'analyse logique du langage] on en arrive à un dépassement radical de la métaphysique qui n'était pas encore possible à partir des positions antimétaphysiques d'autrefois. »⁶⁹³

Cela étant posé, la thèse centrale de Carnap dans cet article est la suivante : loin d'être faux, improductifs ou incertains, les énoncés métaphysiques sont fondamentalement insensés (*sinnlos*), car pour qu'un énoncé soit faux, improductif ou incertain, il faut de toute nécessité qu'il ait un sens, qu'il soit *sinnvoll*. Pour Carnap, les énoncés métaphysiques sont insensés pour deux raisons fondamentales : soit les mots d'un énoncé n'ont pas de signification, c'est-à-dire qu'ils ne désignent aucun concept, soit les mots ont une signification mais sont agencés et distribués dans la phrase d'une telle manière qu'ils enfreignent les règles de syntaxe, non pas du point de vue grammatical mais du point de vue logique, de sorte que les énoncés métaphysiques ne sont rien d'autre qu'une suite de mots sans aucune signification. Afin d'éviter la première erreur, Carnap a recours à ce qu'il appelle tantôt *Ableitbarkeit* (*dérivabilité*), tantôt *Wahrheitskriterium* (*critère de vérité*), tantôt *Verifikationsmethode* (*méthode de vérification*). Cette méthode consiste en ceci que tout mot peut être reconduit à d'autres mots jusqu'à ce que l'on parvienne à des mots désignant des faits empiriquement observables : « Chaque mot du langage est réduit à d'autres mots et finalement aux mots figurant dans les énoncés dits "d'observations" (*Beobachtungssätzen*) ou "énoncés protocolaires" (*Protokollsätzen*). Le mot reçoit sa signification (*Bedeutung*) de cette procédure de réduction. »⁶⁹⁴ Afin d'éviter la seconde erreur, Carnap insiste sur la différence entre syntaxe grammaticale et syntaxe logique, cela afin d'établir qu'il y a des énoncés qui respectent les règles de la syntaxe grammaticale mais ne respectent pas pour autant la syntaxe logique. Pour expliquer la différence entre ces deux types

⁶⁹² R. Carnap, « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », in *Erkenntnis* 2, cahier 4, p. 219-241, Leipzig, F. Meiner, 1932, p. 219. Trad. B. Cassin et al., in A. Soulez, éd., *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985, p. 155.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 220. Trad., p. 155-156 (modifiée).

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 222. Trad., p. 158.

de syntaxe, Carnap compare les énoncés suivants : 1) César est et (*Cesar ist und*). 2) César est un nombre premier (*Cesar ist eine Primzahl*). Le premier énoncé est insensé dans la mesure où il enfreint la syntaxe grammaticale, puisque après le verbe « est », il faudrait y avoir non pas une conjonction mais un substantif (avec article éventuellement), un adjectif ou un participe passé. Le second énoncé n'enfreint pas, quant à lui, la syntaxe grammaticale, car après le verbe « est » il y a un substantif avec article indéfini. Malgré sa justesse grammaticale, cet énoncé n'en demeure pas moins insensé du fait qu'« un nombre premier » n'est pas un attribut humain. D'après Carnap, quand bien même les énoncés métaphysiques respectent la syntaxe grammaticale, ils enfreignent cependant les règles de la syntaxe logique, étant pour cette raison insensés (*sinnlos*).

On pourrait dire, en dernière instance, que pour Carnap les énoncés métaphysiques sont insensés parce qu'ils ne décrivent aucun état de choses observables et constatables empiriquement. En d'autres termes, le caractère insensé des énoncés métaphysiques « résulte de la tâche que la métaphysique se donne pour la sienne : elle veut découvrir et présenter une connaissance qui n'est pas accessible à la science empirique »⁶⁹⁵. Ce passage nous montre nettement que le dépassement de la métaphysique de Carnap s'inscrit dans la tradition de renversement de la métaphysique, dont l'exigence fondamentale consiste en un retour à l'expérience, à l'empirique et aux faits. Carnap conserve, ce faisant, l'opposition métaphysique entre le sensible et l'intelligible sans la remettre en cause, comme si elle était naturelle et non problématique.

D'après le concept heideggérien de métaphysique, même le premier Wittgenstein du *Tractatus* reste encore métaphysicien, pour autant qu'il adopte acritiquement tous les concepts fondamentaux de la métaphysique dégagés par la construction phénoménologique : 1) Le concept wittgensteinien d'objet (*Gegenstand*) présuppose le concept métaphysique d'être comme substance : « Les objets (*Gegenstände*) constituent la substance (*Substanz*) du monde. C'est pourquoi ils ne peuvent être composés. »⁶⁹⁶ 2) Wittgenstein adopte le concept métaphysique de vérité comme adéquation : « La vérité ou la fausseté consistent dans l'*adéquation* (*Übereinstimmung*) ou l'*inadéquation* de son sens avec la réalité (*Wirklichkeit*). »⁶⁹⁷ 3) Wittgenstein adopte aussi le concept métaphysique de pensée comme énonciation des propositions : « La pensée (*Gedanke*) est la proposition (*Satz*) pourvue de

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 236. Trad., p. 172 (modifiée).

⁶⁹⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 2.021, p. 34. Trad., p. 35.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, prop. 2.222, p. 42. Trad., p. 40 (modifiée). (Nous soulignons).

sens. »⁶⁹⁸ 4) Il assume le concept métaphysique de langage comme système de signes qui représentent les objets et les états de choses du monde : « La totalité des propositions est la langue »⁶⁹⁹. Or comme la structure de la proposition consiste dans la liaison des noms conçus comme des signes (*Zeichen*) qui représentent les objets, le concept wittgensteinien de langage se meut à l'intérieur de la conception métaphysique du langage comme système de signes : « Les signes (*Zeichen*) simples utilisés dans la proposition s'appellent noms (*Namen*). »⁷⁰⁰ Et plus loin il ajoute : « Le nom représente (*vertritt*) l'objet (*Gegenstand*) dans la proposition. »⁷⁰¹ 5) Pour Wittgenstein, les états de choses du monde naissent de la configuration des objets : « La configuration des objets forme l'état de choses (*Sachverhalt*). »⁷⁰² Or l'état de choses du monde est interprété, à l'intérieur du positivisme logique, comme relevant des faits constatables et observables empiriquement. D'après Heidegger, le concept de fait (*Tatsache*) ne saurait exister sans la compréhension métaphysique de l'être comme double présence : « Que quelque chose soit et qu'elle soit telle et telle, c'est ce qu'on a l'habitude de désigner comme un fait (*Tatsache*). "Fait", c'est un beau mot, et un mot spécieux. Ce qui est visé par-là est ce sur quoi la pensée jusqu'à présent a déjà depuis longtemps une opinion solide. Cette opinion existe depuis le moment où une distinction, préparée depuis longtemps, s'est fait jour dans la pensée, à savoir la distinction entre *ce que* quelque chose est, τί ἐστίν, et le fait *qu'elle* est, ὅτι ἔστιν. La terminologie ultérieure distingue entre *essentia* et *existentia*, entre essentialité (*Wesenheit*) et factualité (*Tatsächlichkeit*). »⁷⁰³ 6) Wittgenstein adopte, enfin, un concept d'homme comme doué de la faculté du jugement ou de ce que les Grecs appellent λόγος. Ces six points nous montrent que, à partir d'une perspective heideggérienne, le Wittgenstein du *Tractatus* se meut tout à fait à l'intérieur des présupposés fondamentaux de toute l'histoire de la métaphysique, contrairement à ce que le positivisme logique ne pense et n'est peut-être prêt à accepter.

Comme nous venons de le voir, pour Heidegger toute forme d'antiplatonisme, d'antimétaphysique ou de renversement du platonisme adopte acritiquement le concept hégémonique et dominant de métaphysique, c'est-à-dire comme relevant exclusivement de l'intelligible, de l'idéalisme, de l'essence, etc., de sorte que l'antimétaphysique ou le renversement du platonisme reposent sur l'exigence de retour au sensible, à la matière, à l'existence, etc.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, prop. 4, p. 60. Trad., p. 50.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, prop. 4.001, p. 60. Trad., p. 50.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, prop. 3.202, p. 46. Trad., p. 43.

⁷⁰¹ *Ibid.*, prop. 3.22, p. 48. Trad., p. 43 (légèrement modifiée).

⁷⁰² *Ibid.*, prop. 2.0272, p. 36. Trad., p. 37.

⁷⁰³ GA 8, p. 165. Trad., p. 244-245 (légèrement modifiée).

Avant Heidegger, et pour des raisons qui ne coïncident pas tout à fait, Hegel considérait déjà l'empirisme et le matérialisme, par exemple, comme une métaphysique inconsciente (*bewußtlos*) d'elle-même, soit une métaphysique qui ne se reconnaît pas comme telle. À l'égard de l'empirisme, il dit la chose suivante dans l'*Encyclopédie* : « L'illusion fondamentale dans l'empirisme scientifique est toujours celle-ci, à savoir qu'il utilise les catégories métaphysiques de matière, de force, et en outre celles d'un, de multiple, d'universalité, d'infini aussi, etc., [...] qu'il contient et pratique ainsi lui-même une métaphysique et utilise ces catégories et leurs liaisons d'une manière totalement acritique (*unkritisch*) et inconsciente (*bewußtlos*). »⁷⁰⁴ S'agissant du matérialisme, Hegel explique que « [p]our le matérialisme la matière vaut en tant que telle comme la véritable objectivité. Mais la matière est déjà elle-même une abstraction, laquelle ne peut être perçue en tant que telle »⁷⁰⁵. Aux yeux de Hegel, cette critique de l'empirisme et du matérialisme vaut aussi pour la physique newtonienne : « l'atome lui-même est, en effet, une idée et la conception de la matière comme existante à partir des atomes est, par conséquent, une conception métaphysique. Certes, Newton a explicitement mis la physique en garde contre la métaphysique ; pour son honneur il faut signaler que lui-même ne s'est nullement comporté conformément à cette mise en garde. Seulement les animaux sont des purs physiciens, car ils ne pensent pas, l'homme au contraire, en tant qu'un être qui pense, est un métaphysicien inné. »⁷⁰⁶

Nietzsche pensait, pour sa part, que l'atomisme implique le plus grand triomphe de la pensée abstraite sur les sens : « La croyance à la “substance”, à la “matière”, à ce reste de terre, cette particule infime, l'atome : ce fut le plus grand triomphe sur la terre remporté jusque-là sur les sens. – Mais il faut aller plus loin et déclarer aussi la guerre, une guerre impitoyable, au “besoin atomique” qui survit encore de manière dangereuse sur des domaines où nul ne le soupçonne, au même titre que ce fameux besoin métaphysique. »⁷⁰⁷ Pour Nietzsche, l'atomisme demeure métaphysique dans la mesure où il est tributaire du concept d'être comme substance : « Même les adversaires des Éléates ont succombé à la séduction de leur concept d'être : Démocrite, entre autres, lorsqu'il inventa son *atome*. »⁷⁰⁸

Même si ce n'est pas exactement pour les mêmes raisons que Hegel et Nietzsche comprennent l'atomisme comme une métaphysique inconsciente, toujours est-il qu'on retrouve déjà dans leur pensée la thèse selon laquelle ce que l'on avait tendance à comprendre jusqu'alors

⁷⁰⁴ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §38, p. 108-109. Trad., p. 123-124.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, §38, p. 111.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, §97, p. 207.

⁷⁰⁷ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, §12, p. 20. Trad., p. 31 (modifiée).

⁷⁰⁸ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, §5, p. 72. Trad., p. 78 (légèrement modifiée).

comme antimétaphysique et renversement de la métaphysique (l'empirisme, le matérialisme et la physique atomiste), demeure redevable de la métaphysique. En ce sens, Heidegger envisage, lui aussi, comme métaphysique certains courants de la pensée que l'on a tendance à comprendre le plus souvent comme non-métaphysique, opération heideggérienne qui ressemble, à certains égards, à ce que nous venons de dire de Hegel et de Nietzsche. Heidegger envisage comme métaphysique toute interprétation de l'étant en totalité, « que ce soit comme esprit au sens du spiritualisme, comme matière et force au sens du matérialisme, comme devenir et vie, comme représentation, comme volonté, comme substance, comme sujet, comme *energeia*, comme éternel retour du même »⁷⁰⁹. Malgré tous les différends entre Heidegger et Adorno, celui-ci partage avec celui-là ce point de vue selon lequel ce que l'on avait tendance à considérer comme non métaphysique, reste encore métaphysique. Dans son séminaire *Introduction à la dialectique*, Adorno parle ainsi « des différents types fondamentaux de métaphysique – tels donc le matérialisme et le spiritualisme, l'idéalisme et l'empirisme, ou l'idéalisme et le réalisme, le rationalisme et l'empirisme »⁷¹⁰. En un mot : « La pire manière d'être métaphysicien, c'est de l'être sans le savoir »⁷¹¹, écrit Bergson.

Afin d'éviter le troisième malentendu par rapport à la déconstruction de la métaphysique, il nous faut ne pas la confondre avec les différentes figures historiques du renversement de la métaphysique. Cela revient à dire que la déconstruction se distingue de toute forme d'empirisme, de matérialisme, d'existentialisme, de positivisme (logique), de relativisme, de scepticisme, d'athéisme ou de physique. Pour Heidegger, la déconstruction n'est aucunement un renversement ou une antimétaphysique :

« Une pensée qui pense la vérité de l'être ne se contente certes plus de la métaphysique ; mais elle ne pense pas non plus contre la métaphysique (*es denkt auch nicht gegen die Metaphysik*) [...] Ce "dépassement de la métaphysique" n'élimine pas (*beseitigt nicht*), toutefois, la métaphysique. Aussi longtemps que l'homme demeure l'*animal rationale*, il est un *animal metaphysicum*. »⁷¹²

⁷⁰⁹ GA 9, p. 365-366. Trad., p. 24 (légèrement modifiée).

⁷¹⁰ T. W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, p. 156. « [...] der verschiedenen Grundtypen von Metaphysik – wie also Materialismus und Spiritualismus, Idealismus und Empirismus, oder Idealismus und Realismus, Rationalismus und Empirismus ». Sur le même sujet Adorno dit encore ceci : « chez lesdits précédemment antimétaphysiciens et matérialistes, comme le furent Leucippe et Démocrite, encore dans leur pensée matérialiste la structure de la métaphysique est conservée, à savoir celle du fondement explicatif absolu et ultime. » (*Metaphysik*, p. 22).

⁷¹¹ H. Bergson, *Écrits philosophiques*, p. 508.

⁷¹² GA 9, p. 367. Trad., p. 26 (légèrement modifiée). (Nous soulignons). Dans *Was heißt Denken?*, Heidegger précise la manière dont il entend la relation entre *animal rationale* et *animal metaphysicum* : « L'homme est l'*animal rationale*, l'animal rationnel. Par la raison l'homme se hausse au-dessus de l'animal, mais de sorte qu'il doit toujours regarder l'animal de haut, à le mettre au-dessous de lui, à en finir avec lui. Si nous nommons l'animal le sensible et saisissons la raison comme le non-sensible et l'intelligible, alors l'homme, l'*animal rationale*, apparaît comme l'être sensible-intelligible. Si nous nommons le sensible, selon la tradition, le physique, alors la

Pour conclure sur le troisième malentendu concernant la déconstruction, un passage de *Das abendländische Gespräch* (1946-1948, GA 75) – un dialogue entre les personnages « Le plus âgé » (*Der Ältere*) et « Le plus jeune » (*Der Jüngere*) – est fort éclairant dans la mesure où il nous montre qu’il ne s’agit aucunement pour Heidegger d’une tentative d’interdire la pensée métaphysique, pas plus que de prendre parti pour ou contre elle : « Le plus âgé : Pourquoi quelqu’un ne doit-il pas penser métaphysiquement ? Une interdiction existe-t-elle quelque part contre (*gegen*) la métaphysique, supposé qu’elle se laisse en général interdire ? Le plus jeune : C’est déjà la raison pour laquelle cela est impossible, parce que toute interdiction pose un ne pas devoir (*ein Nichtsollen*), c’est-à-dire un devoir (*ein Sollen*) et par là un intelligible qui doit se réaliser dans le sensible. [...] Le plus âgé : [...] D’après nos fréquentes discussions sur la métaphysique, je pressens bien que nous ne pouvons pas nous en débarrasser comme d’un manteau. Nous n’avons absolument pas encore le rapport approprié à elle [...] tant que nous prenons parti pour (*für*) ou contre (*gegen*) elle. Le plus jeune : Elle a son [propre] temps et ne sera pas dépassée par la critique humaine. »⁷¹³ Comme l’explique Adorno, tant que l’on prend parti pour ou contre la métaphysique, on se meut toujours déjà à l’intérieur de la métaphysique : « Qu’on soit *pour* (*für*) ou *contre* (*gegen*) la métaphysique, les deux positions relèvent de la métaphysique. »⁷¹⁴

Pour comprendre l’opération de déconstruction en tant que troisième élément fondamental de la méthode phénoménologique de Heidegger, il nous faut donc éviter ces trois malentendus en prenant les précautions suivantes : 1) Ne pas comprendre la déconstruction comme une opération exclusivement négative, mais comme une double opération et négative et positive. 2) Ne pas comprendre l’opération négative de la déconstruction en termes de réfutation, destruction, abandon, anéantissement et élimination de la métaphysique, mais comme un moment de circonscription des limites de la métaphysique. 3) Ne pas confondre la déconstruction avec les différentes figures historiques du renversement de la métaphysique, de

raison, l’intelligible se montre comme ce qui va au-delà du sensible, du physique ; “au-delà” se dit en grec μετά : μετά τὰ φυσικά au-delà du physique, du sensible ; l’intelligible, dans son aller au-delà du physique, est le métaphysique. Aussi longtemps qu’il est représenté comme l’*animal rationale*, l’homme est le physique dans le dépassement du physique ; bref : dans l’essence de l’homme comme *animal rationale* se rassemble l’aller au-delà du physique vers le non physique et le supraphysique : l’homme est ainsi le méta-physique même. » (GA 8, p. 61-62. Trad., 53-54 [modifiée]).

⁷¹³ GA 75, p. 166. (Notre traduction). « D.Ä. Warum soll einer nicht metaphysisch denken? Besteht denn irgendwo ein Verbot gegen die Metaphysik, gesetzt, daß sie sich überhaupt verbieten läßt? D.J. Das ist schon deshalb unmöglich, weil jedes Verbot ein Nichtsollen und d.h. doch ein Sollen setzt und damit ein Übersinnliches, das sich im Sinnlichen verwirklichen soll. [...] D.Ä. [...] Wohl ahne ich nach unseren häufigen Gesprächen über die Metaphysik, daß wir diese nicht abwerfen können wie einen Mantel. Wir haben überhaupt noch nicht den gemäßen Bezug zu ihr [...] solange wir gegen sie stehen oder für sie eintreten. D.J. Sie hat ihre Zeit und wird nicht durch menschliche Kritik überwunden. »

⁷¹⁴ T. W. Adorno, *Metaphysik*, p. 21. Trad., p. 41.

l'antimétaphysique. Cela étant posé, revenons maintenant à la signification de l'opération négative de la déconstruction, à savoir en tant que circonscription des limites de la métaphysique.

§18 – La double opération négative de la déconstruction : les deux modalités de limite de la métaphysique

Nous savons jusqu'ici ce que l'opération négative de la déconstruction n'est pas : 1) Une pure et simple réfutation, destruction et élimination de la métaphysique. 2) Une modalité de renversement de la métaphysique ou de l'antimétaphysique. Comme nous l'avons vu plus haut, l'opération négative de la déconstruction consiste en une circonscription des limites de la métaphysique :

« La déconstruction (*Destruktion*) n'a pas davantage le sens *négatif* d'une évacuation de la tradition ontologique. Au contraire, elle doit situer celle-ci dans ses possibilités positives, autant dire toujours dans ses *limites* (*Grenzen*) [...] La déconstruction (*Destruktion*) ne se rapporte pas de façon négatrice au passé, sa critique touche l'"aujourd'hui" et le mode dominant de traitement de l'histoire de l'ontologie [...] *La déconstruction (Destruktion) ne veut pas enterrer le passé dans le néant, elle a une intention positive ; sa fonction négative demeure implicite et indirecte (ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt).* »⁷¹⁵

Selon ce passage du §6 de *Sein und Zeit*, la fonction négative de la déconstruction « demeure *implicite et indirecte* » (*unausdrücklich und indirekt*). Nous tâcherons de penser désormais le non-dit et l'impensé de la fonction négative de la déconstruction, c'est-à-dire de la rendre explicite et directe. Pour ce faire, il nous faut revenir à une question que nous avons posée plus haut mais à laquelle nous n'avons pas encore répondu : que faut-il entendre par « limites de la métaphysique » dans ce contexte ? Voici notre hypothèse : la métaphysique possède deux modalités de limite :

1) La première consiste en ce que la structure même de la métaphysique produit une série de différentes formes de violence improductive : exclusion, refoulement, domination, exploitation, oppression, aliénation, destruction, etc. En ce sens, contrairement à Platon, pour qui la raison était le seul moyen dont nous disposons pour accéder au bien, au beau et au vrai, et à la différence de Kant, qui concevait la raison comme un moyen de libération de l'homme

⁷¹⁵ GA 2, §6, p. 30-31. Trad., p. 39 (légèrement modifiée).

de son état de minorité⁷¹⁶, lui permettant d'accéder au progrès, à l'émancipation et à la liberté, Heidegger pensait que la métaphysique, en tant que forme la plus générale de la raison occidentale, était un moyen par lequel l'homme exerce différentes formes de domination, exclusion, refoulement, oppression, etc. Habermas fait remarquer à ce sujet que, dans la modernité, « la raison (*Vernunft*) dévoile son vrai visage – elle est démasquée tout à la fois comme étant une subjectivité qui assujettit tout en étant elle-même asservie, et comme une volonté de maîtrise instrumentale », d'où la « force subversive d'une critique à la Heidegger ou à la Bataille, qui arrache le voile de la raison pour faire apparaître la volonté de puissance pure et simple »⁷¹⁷. Ce que Habermas dit là s'atteste chez Heidegger dans le passage suivant de *Anmerkungen I-V* : « Et à l'ordre mondial fondé sur la domination du monde (*Weltherrschaft*) s'applique un autre mot de Lichtenberg : “Si les chiens, les guêpes et les frelons étaient doués de la raison humaine (*menschlicher Vernunft*), alors ils pourraient peut-être s'emparer (*bemächtigen*) du monde”. »⁷¹⁸

2) La seconde modalité de limite relève d'un réductionnisme de la part de la métaphysique : elle réduit les concepts d'être, de vérité, de pensée, de langage et d'homme à une seule et exclusive dimension, alors que toute la pensée de Heidegger consiste dans l'effort de nous montrer deux choses. D'abord que la dimension métaphysique de tous ces concepts ne les épuise pas, ensuite qu'elle n'est ni originaire, ni constitutive, car il s'agit d'une dimension dérivée par rapport à une dimension originaire et non-métaphysique de l'être, de la vérité, de la pensée, du langage et de l'homme, d'où l'opération positive de la déconstruction comme tentative de penser à nouveaux frais tous ces concepts fondateurs de l'histoire de l'Occident. En d'autres termes, la métaphysique voile et recouvre la dimension originaire des concepts fondamentaux de toute l'histoire de l'Occident, de sorte que l'opération positive de la déconstruction ne sera rien d'autre qu'une tentative d'en dévoiler, d'en découvrir, d'en faire apparaître la dimension originaire.

Telles sont les deux modalités de limite de toute l'histoire de la métaphysique, ou, ce qui revient au même, de la forme la plus générale et élémentaire de la raison occidentale. Ces deux modalités de limite nous montrent deux choses importantes à l'égard de la déconstruction de

⁷¹⁶ « Mais pour ces Lumières (*Aufklärung*) il n'est rien requis d'autre que la *liberté* (*Freiheit*) ; et la plus inoffensive parmi tout ce qu'on nomme liberté, à savoir celle de faire un *usage public* de sa raison (*Vernunft*) sous tous les rapports. » (I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Was ist Aufklärung?*, Göttingen, VR, 1975, p. 56. Trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion 1991, p. 45).

⁷¹⁷ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 12. Trad., p. 5 (légèrement modifiée)

⁷¹⁸ GA 97, p. 51. « Und von der Weltordnung auf Grund der Weltherrschaft | gilt ein anderes Wort Lichtenbergs: »Wenn die Hunde, die Wespen und die Hornisse mit menschlicher Vernunft begabt wären, so könnten sie sich vielleicht der Welt bemächtigen«. »

Heidegger. D'une part, qu'il ne s'agit pas pour lui d'abolir, de détruire la métaphysique, mais plutôt d'« un effort [...] pour faire apparaître l'essence de la métaphysique, et par là seulement l'amener à prendre place dans ses limites (*Grenzen*) »⁷¹⁹. D'autre part, que l'opération positive de la déconstruction est une opération de dévoilement de la dimension originaire des concepts fondamentaux de la métaphysique.

Cela étant dit, nous avons désormais deux tâches à accomplir : 1) D'abord montrer en quoi consistent les différentes formes d'exclusion, refoulement, domination, exploitation et oppression produites par la métaphysique. 2) Ensuite montrer comment Heidegger pense la dimension originaire de l'être, de la vérité, de la pensée, du langage et de l'homme à partir de l'opération positive de la déconstruction.

§19 – Le refoulement métaphysique du temps et les philosophies du devenir

L'opposition entre être et devenir traverse toute l'histoire de la philosophie dès son début en Grèce. D'après l'interprétation dominante de l'histoire de la philosophie, d'un côté il y a Héraclite, le représentant majeur de la thèse que tout change sans cesse, d'où sa fameuse formule « πάντα ρεῖ » (*tout coule*), d'un autre côté Parménide, le représentant majeur de la thèse opposée : tout ce qui est véritablement ne change pas. Héraclite, le philosophe du devenir, s'opposerait donc à Parménide, le philosophe de l'être. Comme on le sait, une telle opposition sera reprise par Platon sous les espèces du monde sensible (devenir) et du monde intelligible (être)⁷²⁰, sa philosophie devenant dès lors le modèle privilégié de la suprématie et du primat ontologiques de l'intelligible et de l'être sur le sensible et le devenir. À partir de Platon, l'un des traits fondamentaux de la métaphysique sera donc le mépris du sensible, du temps et du devenir, qui seront bannis du règne de l'être, de sorte qu'ils posséderont une moindre dignité ontologique vis-à-vis de l'intelligible et de l'intemporel. Cela étant dit, voici la première limite de la métaphysique : le refoulement ontologique du temps à travers un processus d'exclusion du sensible et du devenir du règne de l'être et de la réalité, ce qui fait que, pour la métaphysique, le temps et le devenir relèvent soit d'une illusion soit d'un être mineur par rapport à l'être et à l'éternité.

⁷¹⁹ GA 12, p. 104. Trad., p. 105 (légèrement modifiée).

⁷²⁰ Diogène Laërce relate à ce sujet qu'« [a]près la mort de Socrate, il [Platon] s'attacha à Cratyle l'Héraclitien, et à Hermogène qui en philosophie professait les doctrines de Parménide. » (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 6, p. 396).

À partir du XIX^e siècle, trois projets philosophiques donneront le coup d'envoi du renversement contemporain du platonisme, au sens d'un effort philosophique de restitution de la dignité ontologique du temps et du devenir : les projets philosophiques de Hegel, de Nietzsche et de Bergson. En ce sens, retracer les grandes lignes de leur projet de restitution de la dignité ontologique du temps à travers une philosophie du devenir, nous permettra de faire ressortir de manière plus saisissante la singularité de Heidegger par rapport à une telle question, car si d'une part Heidegger partage leur diagnostic, d'autre part il tente de résoudre ce problème autrement que Hegel, Nietzsche et Bergson.

*

Dans la *Science de la logique*, le projet le plus général de Hegel est de faire non pas une philosophie de l'être mais du devenir. Pour comprendre le dispositif qui structure toute la philosophie hégélienne du devenir, il nous faut rappeler d'abord en quoi consistent les trois dimensions fondamentales de sa logique :

« La Logique est la science de l'entendement pur (*reinen Verstandes*) et de la raison pure (*reinen Vernunft*), de leurs déterminations et lois propres. Par conséquent, le logique (*Das Logische*) a trois aspects : 1. l'abstrait ou l'entendement, 2) le dialectique ou la raison négative, 3. le spéculatif ou la raison positive. L'*entendement* s'arrête aux concepts dans leur détermination fixe et différencie les uns par rapport aux autres ; le *dialectique* les montre dans leur passage (*Übergehen*) et dissolution (*Auflösung*) ; le *spéculatif* ou la *raison* saisit leur unité dans leur opposition (*Einheit in ihrer Entgegensetzung*). »⁷²¹

D'après ce passage des *Écrits de Nuremberg* (1808-1816), on peut résumer les trois opérations à l'œuvre dans la philosophie hégélienne du devenir de la sorte : 1) L'entendement abstrait : l'être et le néant, pris isolément comme une opposition de termes rigidement figés et sans relation, sont une abstraction dénuée de réalité effective. 2) La raison négative ou dialectique : la réalité concrète de l'être et du néant ne consiste ni en l'un ni en l'autre pris isolément, mais dans la relation de passage incessant de l'un dans l'autre, mouvement de passage (*Übergang*) qui n'est rien d'autre que le devenir. 3) La raison positive ou spéculative : la réalité effective de l'être et du néant réside dans le devenir comme unité de l'être et du néant,

⁷²¹ G. W. F. Hegel, *Nürnberg Schriften*, §12, p. 11-12. « Die Logik ist die Wissenschaft des reinen Verstandes und der reinen Vernunft, der eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze derselben. Das Logische hat demnach drei Seiten: 1. die abstrakte oder verständige, 2. die dialektische oder negativ vernünftig, 3. die spekulative oder positiv vernünftige. Das *Verständige* bleibt bei den Begriffen in ihrer festen Bestimmtheit und Unterschiedenheit von anderen stehen; das *Dialektische* zeigt sie in ihrem Übergehen und ihrer Auflösung auf; das *Spekulative* oder *Vernünftige* erfaßt ihre Einheit in ihrer Entgegensetzung. »

unité qui conserve et supprime à la fois la dualité. En d'autres termes, l'être et le néant sont de l'ordre de l'immédiat indéterminé, le devenir étant la synthèse spéculative de l'être et du néant d'après l'opération de suppression et conservation que Hegel désigne par le terme de *Aufhebung*⁷²², c'est-à-dire une synthèse qui conserve et supprime à la fois l'opposition dans l'unité du mouvement de passage et évanouissement (*Verschwindung*) de l'un dans l'autre :

« *Le pur être et le pur néant sont donc le même (Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe). Ce qui est la vérité, ce n'est ni l'être ni le néant, mais le fait que l'être – non point passe (übergeht) – mais est passé (übergangen ist) dans le néant, et le néant dans l'être. Pourtant la vérité, tout aussi bien, n'est pas leur indistinction (Ununterschiedheit), mais le fait qu'ils ne sont pas le même (dasselbe), qu'ils sont absolument différents (absolut unterschieden), mais également non séparés et inséparables, chacun disparaissant immédiatement dans son contraire. Leur vérité est donc ce mouvement de la disparition immédiate de l'un dans l'autre : le devenir (das Werden) ; un mouvement (Bewegung) où les deux sont différents, mais à travers une différence qui s'est dissoute tout aussi immédiatement.* »⁷²³

⁷²² En ce qui concerne la signification de l'opération hégélienne de *Aufhebung*, ce passage de l'*Enzyklopädie* est fort éclairant : « Il faut rappeler ici la double signification de notre expression allemande *aufheben*. Par *aufheben* nous entendons d'abord quelque chose comme dissiper (*hinwegräumen*), nier (*negieren*), et en conséquence nous disons, par exemple, une loi, une institution sont *aufgehoben* [supprimées]. Par ailleurs, *aufheben* signifie aussi quelque chose comme *conserver (aufbewahren)*, et en ce sens nous disons que quelque chose est bien *aufgehoben* [conservé, gardé]. Ce double sens de l'usage langagier, selon lequel le même mot a une signification négative et positive, ne doit pas être considéré comme accidentel ni faire l'objet d'un reproche au langage comme s'il faisait place à des confusions, il doit au contraire outrepasser le simple soit-soit (*Entweder-Oder*) de la pensée représentative en reconnaissant l'esprit spéculatif de notre langue. » (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §96, p. 204). Encore au sujet du concept de *Aufhebung* et de *aufheben*, Hegel dit ceci dans la *Science de la logique I* : « *Aufheben* et le *Aufgehobene* (l'idéal) [*das Ideelle*] est l'un des concepts les plus importants de la philosophie, une détermination fondamentale (*Grundbestimmung*) [...] *Aufheben* a dans la langue ce double sens : il signifie autant que *aufbewahren* (conserver, garder) et en même temps autant que *aufhören lassen* (faire cesser, arrêter), *mettre un terme (Ein Ende machen)* [...] Les deux déterminations indiquées de *Aufheben* peuvent être représentées lexicalement comme deux significations de ce mot. Ce qui devrait être frappant là, c'est qu'une langue parvienne à ceci qu'un seul et même mot est à utiliser pour deux déterminations opposées. Ce qui fait plaisir à la pensée spéculative, c'est de trouver des mots dans la langue qui ont en eux-mêmes une signification spéculative. » (*Wissenschaft der Logik I*, p. 113-114. Trad., p. 81-82 [modifiée]). À l'égard de l'usage hégélien des termes *Aufhebung* et *aufheben*, Heidegger fait le commentaire suivant : « L'apparaître (*Das Erscheinen*) n'est donc pas un défilé de figures de la conscience, mais, en tant qu'histoire absolue de l'esprit absolu, le mouvement où il se délivre à lui-même et *aufhebt* la tradition – *aufhebt* selon les trois sens de ce mot, qui constamment résonnent dans l'emploi que Hegel en fait : *tollere* – enlever (*wegnehmen*) et supprimer la première simple apparence (*den ersten bloßen Schein*), *conservare* – conserver (*aufbewahren*) et incorporer à l'expérience, mais sous la forme d'un *elevare* – un soulever (*ein Hinaufheben*) à un stade supérieur du savoir de soi-même et de son su. » (GA 32, §4, p. 39. Trad., p. 63 [modifiée]). Dans *L'Érotisme*, au moment où Bataille explique que la transgression se distingue du retour à la nature, pour autant qu'elle n'élimine pas tout simplement les lois mais les lève momentanément sans les supprimer, il évoque le concept hégélien de *aufheben* en disant qu'il est intraduisible : « la transgression diffère du "retour à la nature" : elle lève l'interdit sans le supprimer », et dans une note il ajoute : « Inutile d'insister sur le caractère hégélien de cette opération, qui répond au moment de la dialectique exprimé par le verbe allemand intraduisible *aufheben* (dépasser en maintenant). » (*L'Érotisme*, in *Œuvres complètes* 10, Paris, Gallimard, Minuit, 1987, p. 39). Au sujet du concept hégélien de *Aufhebung*, Lacan à son tour dit ceci : « En allemand, ce terme [*Aufhebung*] signifie en même temps nier, supprimer mais aussi conserver dans la suppression, soulever. » (*Le Séminaire I*, leçon du 17 février 1954, p. 75).

⁷²³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, p. 83. Trad., p. 59-60 (modifiée).

Selon ce passage décisif de la *Science de la logique*, le pur être et le pur néant sont et ne sont pas le même à la fois. Ils sont le même en tant qu'unité du devenir, mais ils ne sont pas le même dans la mesure où leur unité conserve et supprime la dualité, puisque sans la dualité entre être et néant, le devenir comme mouvement incessant de passage et évanouissement de l'un dans l'autre serait impensable. Cette thèse centrale de Hegel sur l'identité (devenir) et la différence simultanée de l'être et du néant, relève ainsi de la contradiction comme dispositif central de sa pensée, en ce sens que, chez lui, la contradiction est moins une méthode que le moteur même du monde : « Ce qui meut le monde en général, c'est la contradiction (*Widerspruch*). »⁷²⁴ Voilà, en somme, la portée ontologique de la philosophie hégélienne et la façon dont il pense le devenir, l'être et le néant à partir de la contradiction conçue à partir de l'opération d'*Aufhebung*. C'est justement en ce sens que Hegel dit que « l'être et le non-être ne sont que des abstractions sans vérité, et que la première vérité est seulement le devenir. L'entendement les isole l'un et l'autre comme vrais et valides ; la raison au contraire reconnaît l'un dans l'autre, reconnaît que dans l'un est contenu son autre, – et tel est le tout, l'absolu déterminé comme devenir »⁷²⁵. Bref, pour Hegel « l'unité, dont les moments de l'être et du néant sont inséparables, est en même temps différente de l'être et du néant eux-mêmes, alors un *troisième* par rapport à eux qui est le *devenir* »⁷²⁶.

Après avoir établi que la réalité effective (*Wirklichkeit*) n'est rien d'autre que le devenir comme unité de l'être et du néant dans leur mouvement incessant d'évanouissement et de passage de l'un dans l'autre, Hegel se réclame d'Héraclite, dont le coup de génie aurait été d'opérer une synthèse de la thèse des Éléates sur l'être et la thèse des bouddhistes sur le néant : « Le profond *Héraclite*, contre cette abstraction simple et unilatérale [des Eléates et des bouddhistes], fit ressortir le concept total et suprême du devenir (*Werden*), et dit : *l'être (das Sein) est aussi peu que le néant (das Nichts)*, ou encore tout *coule*, c'est-à-dire : tout est *devenir (Alles ist Werden)*. – Les dictons populaires, surtout orientaux, selon lesquels tout ce qui est a dans sa naissance elle-même le germe de sa disparition, tandis qu'à l'inverse la mort est l'entrée dans une vie nouvelle, expriment au fond la même unification (*Einigung*) de l'être (*Seins*) et du néant (*Nichts*). »⁷²⁷ À l'égard de l'importance d'Héraclite dans la constitution de la philosophie hégélienne, on peut lire ceci dans les *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* : « *il n'est pas une proposition d'Héraclite que je n'aie reprise dans ma logique (es ist kein Satz, des*

⁷²⁴ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §120, p. 247.

⁷²⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, p. 325. Trad., p. 158 (modifiée).

⁷²⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, p. 97.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 84. Trad., p. 60 (modifiée).

Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen). »⁷²⁸ La philosophie hégélienne du devenir est ainsi une des premières et plus ambitieuses entreprises, dans la philosophie contemporaine, de restitution de la dignité ontologique du temps, du devenir.

Après Hegel, la philosophie de Nietzsche s'est constituée, elle aussi, comme un vaste mouvement de critique de la métaphysique et sa tendance incurable à exclure et à refouler tout ce qui est de l'ordre du devenir, du temps, de l'histoire, du corps, des sens, etc. C'est pourquoi la pensée métaphysique peut être résumée en deux thèses : « ce qui est ne devient pas ; ce qui devient n'est pas ». Le passage de *Crépuscule des idoles* où se trouvent ces deux propositions est fort éclairant à ce sujet :

« Vous me demandez tout ce qui est idiosyncrasie chez les philosophes ?... Par exemple, leur manque de sens historique, leur haine contre l'idée même du devenir (*Werden*), leur égypticisme. Ils croient faire honneur à une chose lorsqu'ils la déshistorisent (*enthistorisieren*), *sub specie aeterni* – quand ils en font une momie. Tout ce que les philosophes ont manié depuis des millénaires, c'était des concepts-momie (*Begriffs-Mumien*), rien de réel ne sortait vivant de leurs mains. Ils tuent, ils empaillent lorsqu'ils adorent, Messieurs les idolâtres des concepts (*Begriffs-Götzendienner*), – ils mettent tout en danger de mort lorsqu'ils adorent. La mort, le changement, l'âge tout aussi bien que la procréation et la croissance sont pour eux des objections, – voire des réfutations. *Ce qui est ne devient pas ; ce qui devient n'est pas* (*Was ist, wird nicht ; was wird, ist nicht*). »⁷²⁹

À l'instar de Hegel, Nietzsche se réclame lui aussi d'Héraclite afin de dénoncer toute l'histoire de la métaphysique et son égypticisme, son idolâtrie des concepts, son manque de sens temporel, bref sa haine du devenir. Il en résulte que si d'un côté le platonisme le plus conventionnel conçoit le sensible comme une apparence illusoire, temporelle et qui change sans cesse, devant donc être dépassée par la raison vers l'intelligible intemporel et immuable, d'un autre côté Nietzsche relègue la raison et la métaphysique à une pure et simple illusion qui nous fait croire que tout ce que nous percevons au moyen des sens est faux par rapport à la réalité intelligible, intemporelle et, par conséquent, non soumise au changement, à la temporalité. Pour Nietzsche, tous les philosophes souffrent depuis des millénaires de la même maladie du manque de sens temporel, sauf Héraclite : « Je mets à part avec un profond respect le nom d'Héraclite [...] le mensonge de l'unité, le mensonge de la chose (*Dinglichkeit*), de la substance, de la durée... Si nous faussons le témoignage des sens, c'est la "raison" (*Vernunft*) qui en est la cause. Dans la mesure où les sens montrent le devenir, le passage, le changement, ils ne mentent pas... Mais dans son affirmation que l'être est une fiction, Héraclite gardera éternellement raison. Le

⁷²⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, p. 320. Trad., p. 154. (Nous soulignons).

⁷²⁹ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, §1, p. 68. Trad., p. 75 (modifiée). (Nous soulignons).

“monde ‘apparent’ (*scheinbare*)” est le seul : le “monde vrai” (*wahre*) est seulement ajouté par le mensonge. »⁷³⁰ La philosophie de Nietzsche s’avère ainsi être une vaste entreprise de renversement du platonisme, en ce sens qu’il s’efforce de restituer au sensible et au devenir leur dignité ontologique.

À l’instar de Hegel et de Nietzsche, Bergson a lui aussi mis en œuvre un mouvement à grande échelle de renversement du platonisme. Pour le philosophe français, il y a une « idée qui est contenue implicitement dans la majorité des systèmes métaphysiques [...] – l’idée que l’action est *moins* que la contemplation, que le mouvement est *moins* que l’immobilité, que la durée est divisée indéfiniment, et que, pour trouver la substantialité, il nous faut nous placer hors du Temps. Je pense que c’est là l’opposé de la vérité et que, tout en donnant tout leur poids à certains éléments de la doctrine de Plotin, *il nous faut renverser son point de vue* »⁷³¹. Le projet philosophique de Bergson consiste ainsi dans la restitution de la dignité ontologique du devenir et du temps à travers une critique de la métaphysique et sa haine du devenir :

« La métaphysique est née, en effet, des arguments de Zénon d’Élée relatifs au changement et au mouvement. C’est Zénon qui, en attirant l’attention sur l’absurdité de ce qu’il appelait mouvement et changement, amena les philosophes – Platon tout le premier – à chercher la réalité cohérente et vraie dans ce qui ne change pas. »⁷³²

La version bergsonienne du renversement du platonisme consiste, en somme, en les thèses suivantes : 1) La métaphysique est incapable de penser la véritable nature du mouvement, car à chaque fois qu’elle le pense, elle présuppose toujours quelque chose d’immuable sur lequel le mouvement se surajouterait. Autrement dit, à l’intérieur de la métaphysique le mouvement est toujours conçu sous la forme d’accidents qui changent mais dont le support est une substance immuable : « Toutes les manières de parler, de penser, de percevoir impliquent en effet que l’immobilité et l’immutabilité sont de droit, que le mouvement et le changement viennent se surajouter, comme des accidents, à des choses qui par elles-mêmes ne se meuvent pas, et en elles-mêmes ne changent pas. La représentation du changement est celle de qualités ou d’états qui se succéderaient dans une substance. Chacune des qualités, chacun des états serait du stable,

⁷³⁰ *Ibid.*, §2, p. 69. Trad., p. 76 (modifiée).

⁷³¹ H. Bergson, *Écrits philosophiques*, p. 425. (Nous soulignons). Selon Bergson, « Plotin récapitule en lui la totalité de la philosophie grecque. Mais comme c’est un penseur puissant et original, il a laissé son empreinte sur la philosophie qu’il nous transmet. Bref, il ne faut pas oublier que l’aristotélisme, dont l’influence a été dominante au Moyen Âge, et même (malgré les apparences) dans les Temps modernes – cet aristotélisme qui pénètre encore nos modes de pensées et notre langage – est un aristotélisme entièrement imprégné de néo-platonisme, un aristotélisme que Plotin a si bien fondu avec le platonisme, qu’il est très difficile de démêler ce qui appartient à Platon, ce qui appartient à Aristote, et ce qui appartient à Plotin lui-même. » (*Écrits philosophiques*, p. 421).

⁷³² H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 156.

le changement étant fait de leur succession : quant à la substance, dont le rôle est de supporter les états et les qualités qui se succèdent, elle serait la stabilité même. »⁷³³ 2) L'opposition métaphysique entre le sensible et l'intelligible se fait jour dans la philosophie de Bergson notamment à travers l'opposition entre intuition et intelligence. 3) L'intelligence relève, entre autres, de ce que Bergson appelle *idée générale*, qui n'est rien d'autre que l'identité dans le concept : « Il suffira de dire que l'on convient d'appeler *idée générale* une représentation qui groupe un nombre indéfini de choses sous le même nom. »⁷³⁴ Et dans *L'Évolution créatrice*, il dit ceci : « Ainsi, le même mouvement qui porte l'esprit à se déterminer en intelligence, c'est-à-dire en *concepts distincts*... »⁷³⁵ 4) Les idées générales et la perception des généralités ne sont pas une pure et simple fiction, car, à partir de la distinction parmi trois espèces d'idée générale, Bergson insiste sur leur rôle vital et social : « Derrière les idées générales, il y a la faculté de concevoir ou de percevoir des généralités. De cette faculté il faudrait déterminer d'abord la signification vitale [...] c'est parce qu'elles sont utiles, parce qu'elles sont nécessaires à la vie, qu'elles sont ce qu'elles sont »⁷³⁶. Et plus loin il poursuit : « Une fois en possession des trois espèces d'idées générales que nous avons énumérées, surtout de la dernière, notre intelligence tient ce que nous appelions l'idée générale d'idée générale [...] Elle commence naturellement par celles qui peuvent le mieux favoriser la vie sociale, ou simplement qui se rapportent à la vie sociale ; puis viendront celles qui intéressent la spéculation pure ; et enfin celles que l'on construit pour rien, pour le plaisir. »⁷³⁷ Les idées générales possèdent donc une certaine légitimité et validité, pour autant qu'elles ont une fonction vitale, sociale et spéculative. Néanmoins, l'intelligence qui produit les idées générales reste à un niveau plat d'observation, ce qui la rend incapable d'accéder au niveau d'observation qui nous met en contact direct avec la durée, c'est-à-dire la réalité profonde des choses conçue à partir d'un mouvement et d'un changement qui cessent d'être des simples attributs accidentels d'une substance immuable. En d'autres termes, si au moyen de l'intelligence on reste au niveau de l'observation de ce qui est soit dépourvu de mouvement, soit un mouvement « dompté » comme accident d'une substance, ce n'est qu'au moyen de l'intuition que l'on accède au niveau d'observation de la durée et du vrai mouvement « sauvage » :

« [...] penser intuitivement est penser en durée. L'intelligence part ordinairement de l'immobile, et reconstruit tant bien que mal le mouvement avec des immobilités juxtaposées. L'intuition part

⁷³³ *Ibid.*, p. 73.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 53. (Nous soulignons).

⁷³⁵ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 190. (Nous soulignons).

⁷³⁶ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 54.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 64.

du mouvement, le pose ou plutôt l'aperçoit comme la réalité même, et ne voit dans l'immobilité qu'un moment abstrait, instantané pris par notre esprit sur une mobilité. L'intelligence se donne ordinairement des choses, entendant par là du stable, et fait du changement un accident qui s'y surajouterait. Pour l'intuition l'essentiel est le changement : quant à la chose, telle que l'intelligence l'entend, c'est une coupe pratiquée au milieu du *devenir* et érigée par notre esprit en substitut de l'ensemble. »⁷³⁸

Si d'une part la philosophie de Bergson est une philosophie du devenir tout comme celle de Hegel et de Nietzsche, d'autre part, en suivant sa thèse selon laquelle « [c]e qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision »⁷³⁹, et que « l'imprécision est d'ordinaire l'inclusion d'une chose dans un genre trop vaste »⁷⁴⁰, Bergson se garde de concevoir le temps sous les espèces d'un seul et même devenir. Il distingue en effet différentes formes de devenir : « si maintenant on cherchait à caractériser avec plus de précision notre attitude naturelle vis-à-vis du devenir, voici ce qu'on trouverait. Le devenir est infiniment varié. [...] ces trois genres de mouvements eux-mêmes, qualitatif, évolutif, extensif, diffèrent profondément. L'artifice de notre perception, comme celui de notre intelligence, comme celui de notre langage, consiste à extraire de ces devenirs très variés la représentation unique du devenir en général, devenir indéterminé, simple abstraction qui par elle-même ne dit rien et à laquelle il est même rare que nous pensions [...] Une multiplicité indéfinie de devenirs diversement colorés, pour ainsi dire, passe sous nos yeux. »⁷⁴¹ Étant donc donné l'exigence bergsonienne de précision, sa philosophie n'est pas une philosophie du devenir mais des devenirs. Cela dit, le renversement bergsonien du platonisme consiste en ce que les devenirs, la durée et l'intuition sont en droit la vraie réalité concrète, tandis que la substance, les idées générales et l'intelligence s'y surajoutent comme une réalité abstraite issue de certains besoins vitaux, sociaux et spéculatifs.

*

Comme nous venons de le voir, l'opération de renversement du platonisme à travers une philosophie du devenir est au sein du projet philosophique de Hegel, de Nietzsche et de Bergson. En effet, tous les trois s'efforcent de restituer au devenir sa dignité ontologique, devenir qui a toujours été dévalué, refoulé et exclu par la métaphysique. On peut dire que, d'une part, Heidegger est d'accord avec eux par rapport à leur diagnostic, c'est-à-dire que la

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 30. (Nous soulignons).

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 1.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁴¹ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 303-304.

métaphysique est incapable de rendre le temps digne de réalité ontologique. D'autre part, il n'est pas d'accord avec leur méthode de restitution de la dignité ontologique du temps, soit à travers l'affirmation du devenir. En d'autres termes, Heidegger n'est pas d'accord avec leur conception du temps, car il s'agit à ses yeux de la même compréhension du temps derrière le concept d'être que de devenir. On s'explique.

Comme nous l'avons vu plus haut, pour Heidegger la métaphysique comprend le concept d'être comme double présence (existence et essence). Son apport à l'histoire de la philosophie consiste dans la thèse que le concept aristotélicien de temps et les concepts d'être et de devenir sont solidaires les uns des autres. Selon Aristote, le temps possède trois dimensions : le passé (avant), le présent (maintenant) et le futur (après). L'être comme substance relève de ce qui est présent au corps (existence) et à l'âme (essence), de sorte que tout ce qui est, au sens fort du terme, est ce qui est dans un présent constant du maintenant. L'essence du temps est alors pensée à partir du primat du présent, de la présence et du maintenant. Si d'une part l'être comme substance se définit par ce qui est constamment présent dans le maintenant, d'autre part le passé et le futur définissent le devenir comme ce qui n'est plus présent (passé) et ce qui n'est pas encore présent (futur), de sorte que le devenir est relégué au règne du non-être, non pas comme un pur et simple néant absolu mais comme un être mineur auquel le présent fait défaut. Or, pour Heidegger le concept de devenir est solidaire de la compréhension aristotélicienne du temps, d'où la thèse que Hegel, Nietzsche et Bergson adoptent encore le concept aristotélicien de temps, le présupposant comme une évidence non problématique. Cette thèse donne naissance au projet le plus général de la philosophie de Heidegger, à savoir remettre en question la fonction ontologique du concept aristotélicien de temps comme étant solidaire des concepts philosophiques d'être et de devenir. Voilà la structure la plus générale de l'argumentation de Heidegger qui l'amène à critiquer la notion de devenir chez Hegel, Nietzsche et Bergson comme étant encore intérieure à la métaphysique. Cela étant posé, voyons comment Heidegger circonscrit le concept de devenir comme étant solidaire du concept aristotélicien de temps chez Hegel, Nietzsche et Bergson.

Au §82 de *Sein und Zeit*, Heidegger dit que, chez Hegel, « [l]e temps se dévoile [...] comme le "devenir intuitionné" (*angeschaute Werden*). Celui-ci signifie, selon Hegel, le passage de l'être dans le néant et du néant dans l'être. Le devenir est aussi bien la naissance que la disparition. L'être "passe" (*geht über*) de même que le non-être. Qu'est-ce que cela signifie par rapport au temps ? L'être du temps est le maintenant ; mais dans la mesure où tout maintenant n'est *plus* maintenant ou n'est *pas* encore maintenant, il peut être également saisi comme non-être. Le temps est le "devenir intuitionné", c'est-à-dire le passage, qui n'est pas

pensé, mais se présente purement et simplement dans la suite des maintenant. Si l'essence du temps est déterminée comme "devenir intuitionné", alors il se révèle du même coup que le temps est compris principalement à partir du maintenant, et cela tel qu'il est trouvable par l'intuitionner. Il n'est pas besoin d'une élucidation circonstanciée pour montrer que Hegel, avec cette interprétation du temps, se meut résolument dans la direction de la compréhension vulgaire du temps »⁷⁴². Dans une note du même paragraphe de *Sein und Zeit*, Heidegger trace un parallèle entre les concepts fondamentaux qui structurent la compréhension aristotélicienne et hégélienne du temps, cela afin de montrer que Hegel reste redevable du concept aristotélicien de temps, étant donné que les concepts centraux employés par Aristote dans sa détermination du temps sont repris un à un par Hegel :

« Aristote voit l'essence du temps dans le *vōv*, Hegel dans le maintenant (*Jetzt*). A. saisit le *vōv* comme ὄρος, H. considère le maintenant (*Jetzt*) comme "limite" (*Grenze*). A. comprend le *vōv* comme στιγμή, H. interprète le maintenant (*Jetzt*) comme point (*Punkt*). A. caractérise le *vōv* comme τὸδε τι, H. appelle le maintenant (*Jetzt*) comme le "ceci absolu" (*absolute Dieses*). A., en conformité à la tradition, met en relation le χρόνος avec la σφαῖρα, H. met l'accent sur le "cours circulaire" (*Kreislauf*) du temps. »⁷⁴³

Aux yeux de Heidegger, Hegel n'est pas le seul philosophe tributaire de la conception aristotélicienne du temps. Nietzsche et Bergson le sont aussi. Dans ses commentaires sur la philosophie de Nietzsche, Heidegger insiste sur le fait que Nietzsche combat l'esprit de vengeance, celui-ci compris au sens métaphysique d'une vengeance contre le temps. D'après Heidegger, le temps est conçu, dans ce contexte, à partir de la détermination aristotélicienne du temps : « La réponse qu'Aristote donne à la question posée par lui de l'essence du temps détermine encore la représentation du temps chez Nietzsche (*Nietzsches Zeitvorstellung*). C'est sur la représentation aristotélicienne fondamentale du temps [...] que se fondent toutes les conceptions ultérieures du temps. Cela n'exclut pas, mais inclut que chez les divers penseurs, par exemple chez Plotin, chez saint Augustin, chez Leibniz, Kant, Hegel, Schelling, différentes lignes d'interprétation d'un même "état de chose" se fassent valoir. »⁷⁴⁴ Ainsi, si d'une part Nietzsche tente à bon droit de restituer la dignité ontologique du temps, d'autre part il reste dépendant de la conception aristotélicienne du temps, présupposé dernier de toute l'histoire de la métaphysique et, par conséquent, des concepts d'être et de devenir.

⁷⁴² GA 2, §82, p. 568-569. Trad., p. 321 (légèrement modifiée).

⁷⁴³ *Ibid.*, §82, p. 570. Trad., p. 322. À l'égard de la question du temps chez Aristote et Hegel, voir *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), §20. Hegels Deutung der Zeit in der »Enzyklopädie«, p. 251-262.

⁷⁴⁴ GA 8, p. 104. Trad., p. 75.

Dans la même note du §82 de *Sein und Zeit* où Heidegger pose que la conception hégélienne du temps se meut toujours déjà à l'intérieur de la détermination aristotélicienne du temps, on retrouve aussi la thèse heideggérienne selon laquelle Bergson, à l'instar de Hegel et de Nietzsche, reste lui aussi redevable du concept aristotélicien de temps : « Quelles que soient les différences qui l'en séparent dans le mode de justification, la conception de Bergson s'accorde quant à son résultat avec la thèse de *Hegel* : l'espace "est" temps. Simplement, *Bergson* dit à l'inverse : le temps est espace. Du reste, la conception bergsonienne du temps provient elle aussi manifestement d'une interprétation du traité *aristotélicien* du temps. Ce n'est pas une concomitance littéraire extérieure, si en même temps que l'*Essai* de Bergson *sur les données immédiates de la conscience*, où est exposé le problème du "temps" et de la "durée", parut un autre essai du même intitulé : *Quid Aristoteles de loco senserit*. En référence à la détermination aristotélicienne du temps comme ἀριθμὸς κινήσεως Bergson fait précéder une analyse du temps d'une analyse du nombre. Le temps comme espace (cf. *Essai*, p. 69) est succession *quantitative*. Par opposition à ce concept du temps, la durée est décrite comme succession qualitative. Ce n'est pas ici le lieu de dégager un débat critique avec le concept bergsonien du temps et les autres conceptions actuelles du temps. Indiquons seulement que, si ces analyses ont en général conquis quelque chose d'essentiel par rapport à *Aristote* et à *Kant*, ce gain concerne davantage la saisie du temps et la "conscience du temps". – Cela dit, nos indications au sujet de la connexion directe qui existe entre le concept hégélien du temps et l'analyse aristotélicienne du temps n'a point pour but d'attribuer à *Hegel* une "dépendance", mais attirer l'attention sur la *portée ontologique fondamentale de cette filiation* pour la *logique hégélienne*. »⁷⁴⁵

Ces considérations sur la question du temps chez Hegel, Nietzsche et Bergson, nous permettent de comprendre plus clairement la portée et la signification de ce passage décisif du §6 de *Sein und Zeit* : « Le traité aristotélicien sur le temps est la première interprétation en détail de ce phénomène qui nous a été transmise, elle a déterminé essentiellement toute conception ultérieure du temps, celle de Bergson y comprise. »⁷⁴⁶ Heidegger n'abandonnera jamais cette thèse tout au long de sa trajectoire intellectuelle. En 1964 – trente-sept ans après la parution de *Sein und Zeit* – on peut lire ceci dans les *Zollikoner Seminare* : « La définition aristotélicienne du temps énonce déjà : "Ceci est le temps : ce qui est compté à même un mouvement à l'aune

⁷⁴⁵ GA 2, §82, p. 570-571. Trad., p. 322.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, §6, p. 35. Trad., p. 41 (légèrement modifiée). Au sujet de la question du temps chez Aristote et Bergson, voir *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), §21. Der Einfluß von Aristoteles auf Hegels und Bergsons Interpretation der Zeit, p. 263-269.

de l'antérieur (*Vorher*) et du postérieur (*Nachher*)" (Physique IV, 11, 219 b 1). Cette détermination du temps [...] est devenue hégémonique et normative (*maßgebend*) pour tout l'Occident. »⁷⁴⁷

Si d'un côté Heidegger s'accorde donc avec Hegel, Nietzsche et Bergson sur leur diagnostic selon lequel la métaphysique engendre nécessairement l'exclusion et le refoulement ontologique du temps, d'un autre côté il est en désaccord avec eux en ce qui concerne la façon dont ils restituent au temps sa dignité ontologique. Il est en désaccord avec eux pour autant qu'il nous montre deux choses : d'une part que le concept aristotélicien du temps n'est pas seulement le présupposé non interrogé au fondement du concept d'être mais aussi du concept de devenir, d'autre part que l'opposition être-devenir est beaucoup plus problématique qu'on ne le pense de prime abord et le plus souvent. Voilà l'une des principales raisons pour lesquelles Heidegger interprète la philosophie de Hegel, Nietzsche et Bergson comme restant intérieure à l'histoire de la métaphysique. Cela étant dit, tout le projet philosophique de Heidegger prend son essor dans la remise en question du concept aristotélicien de temps. Sans ces élucidations préliminaires, on pourrait penser que, dans le titre de l'œuvre majeure de Heidegger – *Être et Temps* – le temps correspond au devenir et qu'à l'instar de Hegel, Nietzsche et Bergson, il opère un renversement du platonisme. Seulement il n'en est rien, comme l'explique Heidegger au sujet de l'assimilation induite du couple « être et temps » au couple classique « être et devenir » : « Si l'on veut déjà comprendre par avance *Être et Temps* ainsi et y voir une question de la métaphysique, alors il est opportun de se souvenir d'un couple aussi vieux que la question de l'être : la distinction de l'être et du devenir (*Sein und Werden*). D'après une ancienne pratique, cette distinction renvoie à la fois aux noms de Parménide et d'Héraclite, une manière de penser à laquelle Nietzsche participe encore pour son malheur. Toutefois, sans discuter maintenant de cette question historique, il doit être décidé si *Être et Temps* ne présente qu'une autre formule pour le couple être et devenir. Ce n'est point le cas et ne peut l'être ; car le "temps" n'est même pas avec l'être dans une relation d'assimilation comme s'il en était simplement différent, car le temps est remis en question comme domaine possible du déploiement de l'essence (*Wesung*) de l'être. Le "et" signifie ici *cette* connexion interne de la question et désigne dans ce titre justement *ce qui est le plus digne d'être remis en question (Fragwürdigste)* ; d'autre part "être" ne désigne pas, en l'occurrence, exclusivement la constance (statique), car il est saisi d'une

⁷⁴⁷ GA 89, p. 43. Trad., p. 70 (légèrement modifiée).

manière si large que tout devenir est lui aussi remis à l'être – pour autant que le devenir n'est justement pas rien. »⁷⁴⁸

Pour conclure sur la question du temps chez Heidegger, on pourrait dire que si le concept traditionnel de temps, que Heidegger désigne par l'expression *vulgärer Zeitbegriff* (concept vulgaire du temps) à l'époque de *Sein und Zeit*, est solidaire de l'opposition être-devenir, nous pouvons dès lors entrevoir qu'il lui faudra concevoir le temps autrement que dans la tradition métaphysique, d'Aristote à Bergson, afin de pouvoir l'envisager comme le « trait » fondamental de l'être, d'où la formulation d'un concept nouveau de temps comme *Zeitlichkeit* (temporalité). Chez Heidegger, tout se passe comme si le renversement de la métaphysique n'était pas assez radical, pour autant que tout renversement accepte le concept aristotélicien de temps et le système métaphysique d'oppositions binaires, opérant une inversion de la hiérarchie traditionnelle sans problématiser le concept aristotélicien de temps et les oppositions qui en dérivent, c'est-à-dire que tout renversement opère encore à l'intérieur des limites imposées par la métaphysique : « Toute rigidification de la pensée s'appuyant sur le devenir (*Werden*) contre

⁷⁴⁸ GA 73.1, p. 88. (Notre traduction). « Wenn man schon im Voraus »Sein und Zeit« so verstehen will, und darin eine Frage der Metaphysik erblickt, dann ist es geraten, sich an eine Zusammenstellung zu erinnern, die so alt ist, wie das Fragen nach dem Sein: die Unterscheidung von Sein und Werden. Die so Unterschiedenen werden nach alter Übung zugleich auf die beiden Namen Parmenides und Heraklit verteilt, eine Denkweise, die noch Nietzsche zu seinem Verhängnis mitmacht. Aber ohne jetzt diese geschichtliche Frage zu verhandeln, muß entschieden werden, ob Sein und Zeit nur die andere Formel für Sein und Werden darstellt. Das ist nicht der Fall und kann nicht so liegen; denn einmal wird »Zeit« nicht mit dem Sein in einer Gleichstellung nur von ihm unterschieden, sondern wird als möglicher Bereich der Wesung des Seins zur Frage gestellt. Das »Und« hat hier die Bedeutung dieses Fragezusammenhangs und nennt in diesem Titel gerade das *Fragwürdigste*; zum anderen aber nennt »Sein« gerade nicht nur das »Beständige« (Statische), sondern Sein ist so weit gefaßt, daß auch alles Werden in das Sein rückt – sofern eben Werden nicht Nichts ist. »

Au §12 de *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, Heidegger développe d'une manière claire et instructive le rapport entre les couples « être et temps » et « être et devenir ». Dans un premier temps, il délimite la signification de l'opposition être-devenir : « Dans la mesure où l'être s'oppose au devenir, être veut dire ici demeurer, *persister* (*Beharren*). L'étant est ce qui persiste, achevé, définitivement en repos ; ce qui devient n'est pas en repos, il coule » (GA 35, §12, p. 68-69 : « Sofern dem Werden das Sein entgegensteht, besagt hier Sein soviel wie Bleiben, *Beharren*. Das Seiende ist das Beharrende, Fertige, endgültig Rastende; das Werdende das Rastlose, Fließende »). Dans un deuxième temps, Heidegger signale que la manière dont il entend que l'être se distingue de la façon dont l'être est entendu dans le couple être-devenir. En effet, il entend l'être d'une façon beaucoup plus large : « Nous comprenons l'être (*Sein*) d'une telle manière qu'il ne trouve que dans le rien (*Nichts*) sa limite. » (*Ibid.*, §12, p. 73 : « verstehen wir Sein in der Weise, daß es nur am Nichts seine Grenze findet. »). Dans un troisième et dernier temps, Heidegger essaie de montrer la limite du couple être-devenir, car le devenir comme mouvement n'est nullement rien mais au contraire quelque chose, en ayant donc un être : « *Est-ce le devenir par exemple un rien ? (Ist das Werden etwa ein Nichts)* Quand quelque chose devient, non seulement le quelque chose qui entre dans le devenir a un être, mais un tel devenir lui-même *a lieu* (*geschieht*). Cet avoir lieu a un être, mais précisément non pas l'être au sens du demeurer et persister ! Combien de ce que nous appelons "étant" au sens le plus large demeure et persiste ? *Grosso modo*, la plupart des choses ne sont-elles pas dans le changement et la transformation ? Affirmerons-nous donc qu'il [le devenir] n'a aucun être, qu'il n'"est" rien ? » (*Ibid.*, §12, p. 72. « *Ist das Werden etwa ein Nichts?* Wenn etwas wird, dann hat nicht nur das Etwas, das ins Werden eingeht, ein Sein, sondern dieses Werden selbst *geschieht*. Dieses Geschehen hat ein Sein, nur eben nicht Sein in der Bedeutung von Bleiben und Beharren! Wieviel von dem, was wir im weitesten Sinne das Seiende nennen, bleibt und beharrt? Ist nicht, grob gesprochen, das Meiste in Wechsel und Veränderung? Werden wir deshalb behaupten, es habe kein Sein, »sei« Nichts? »).

l'être (au sens d'une opposition supposée) ne sait pas ce qu'elle pense, elle est le signe d'un non-dépassement (*Unbewältigung*) de la métaphysique. »⁷⁴⁹ Et plus loin il ajoute : « L'être (*das Seyn*) ne peut absolument pas être déterminé à partir de l'opposition à quelque chose. »⁷⁵⁰ Pour Heidegger, au moment même où Nietzsche renverse radicalement le platonisme, en posant que le monde intelligible de l'être est faux et que le monde sensible du devenir est le seul vrai, il reste « coincé dans le platonisme, dans l'opposition "être" et "devenir" (*Sein und Werden*) »⁷⁵¹.

Si Heidegger ne pense pas le temps en termes de devenir, en quoi consiste alors le concept heideggérien de temps ? En quoi diffère-t-il du concept aristotélicien de temps ? Nous reviendrons à cette question plus loin au moment de délimiter l'opération positive de la déconstruction⁷⁵².

§20 – Le refoulement et l'exclusion métaphysique de la différence

La première limite de la métaphysique est le refoulement du temps, son exclusion du règne de l'être. Cette première limite est corrélative de la seconde limite de la métaphysique : le refoulement et l'exclusion de la différence au nom du primat et de la supériorité ontologique de l'identité. Le refoulement et l'exclusion de la différence est donc la seconde limite de la métaphysique en tant que pensée conceptuelle de l'identité.

a) Kant et les trois opérations constitutives à la formation de tout concept en général

Pour comprendre la question du refoulement métaphysique de la différence, nous prendrons pour point de départ les trois opérations nécessaires à la formation de tout concept en général selon Kant :

« Pour faire des concepts (*Begriffe*) à partir de représentations [sensibles] (*Vorstellungen*), il faut donc pouvoir *comparer* (*komparieren*), *réfléchir* (*reflektieren*) et *abstraire* (*abstrahieren*) ; car ces trois opérations logiques de l'entendement sont les conditions essentielles et universelles de production de tout concept en général (*jeden Begriffs überhaupt*) – Par exemple, je vois un pin, un saule et un tilleul. Dans la mesure où je compare (*vergleiche*) tout d'abord ces objets les uns aux autres, je remarque *qu'ils sont différents* (*verschieden*) les uns des autres du point de vue du tronc, des branches, des feuilles, etc. ; mais si ensuite je réfléchis uniquement à *ce qu'ils ont de commun* (*gemein*) entre eux, le tronc, les branches et les feuilles-mêmes et si je fais

⁷⁴⁹ GA 66, §10, p. 27. « Jede Versteifung des Denkens auf das Werden gegen das (in vermeintlicher Gegnerschaft zum) Sein weiß nicht, was sie denkt, und ist das Zeichen einer Unbewältigung der Metaphysik. »

⁷⁵⁰ *Ibid.*, §48, p. 127. « Das Seyn kann überhaupt nicht aus dem Gegensatz zu »etwas« bestimmt werden. »

⁷⁵¹ GA 94, p. 322. « [...] im Platonismus hängen blieb, im Gegensatz von »Sein« und »Werden«. »

⁷⁵² Au §26 a.1 du présent travail.

abstraction de leur taille, de leur figure, etc., j'obtiens alors un concept d'arbre (*Begriff vom Baume*). »⁷⁵³

D'après Kant, les opérations de *comparaison*, *réflexion* et *abstraction* sont constitutives à la formation de tout concept en général, se dépliant comme un mouvement de passage de l'intuition des objets donnés dans la sensibilité (différence) vers le concept de l'entendement comme synthèse du multiple de l'expérience dans l'unité d'une représentation universelle de ce qui est commun (identité) à plusieurs objets distincts.

Ces trois opérations de synthèse propres au concept s'accomplissent à trois niveaux distincts : individu, espèce et genre. 1) Individu : a) comparaison : on voit Socrate, par exemple, dans différents moments de sa vie (le temps) et, en les comparant on s'aperçoit qu'ils sont tous différents (différence) les uns des autres. b) Réflexion : par l'opération de réflexion on repère ce que tous ces différents moments ont en commun (identité). c) Abstraction : en conservant ce qu'il y a de commun aux différents moments de la vie de Socrate, et en faisant abstraction des différences (refoulement et exclusion de la différence), on obtient le concept de moi ou d'âme désignant l'identité de Socrate, c'est-à-dire ce qui reste toujours un et le même chez lui malgré toutes les différences. Les concepts de moi ou d'âme naissent donc du refoulement et de l'exclusion de la différence, qui doit nécessairement disparaître au profit de l'identité. 2) Espèce : a) comparaison : on voit par exemple Socrate, Platon et Aristote et en les comparant, on constate qu'ils sont tous différents les uns des autres (différence). b) Réflexion : par la réflexion on repère ce qu'ils ont de commun : une tête, deux jambes, deux bras, etc. (identité). c) Abstraction : en conservant ce qu'il y a de commun chez eux et en éliminant toutes les différences par un processus d'abstraction (refoulement et exclusion de la différence), on aboutit au concept d'homme. Le concept d'homme naît donc du refoulement et de l'exclusion de toutes les différences parmi Socrate, Platon et Aristote au nom de ce qui est identique chez eux. 3) Genre : a) comparaison : on voit par exemple un homme, un chien et un chat, et en les comparant on s'aperçoit qu'ils sont tous différents (différence). b) Réflexion : au moyen de la réflexion on repère ce qu'ils ont de commun : ils sentent, ils bougent, ils respirent, ils naissent, ils meurent, etc. (identité). c) Abstraction : en conservant ce qu'il y a de commun parmi eux et en faisant abstraction de toutes leurs différences (refoulement et exclusion de la différence), on parvient au concept d'animal. Le concept d'animal naît ainsi du refoulement et de l'exclusion de tout ce qui est différent dans l'homme, le chat et le chien au profit de ce qui est identique en eux.

⁷⁵³ I. Kant, *Logik*, §6, p. 525. Trad., p. 103 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

On pourrait aller jusqu'au bout de ce raisonnement afin d'atteindre le concept le plus abstrait de la métaphysique : quelque chose (chose, objet, étant). Le concept de chose est ainsi le concept le plus abstrait de tous les concepts, pour autant qu'il embrasse ce qu'il y a de commun à rien moins que toutes les choses ! La métaphysique, en tant que pensée conceptuelle de l'identité, est alors une pensée de la chosification, de l'objectification, de la réification, ou, en langage heideggérien, de l'étant. À chaque fois que l'on pense donc en termes de chose, on se meut toujours déjà à l'intérieur d'une pensée où règne l'identité au détriment de la différence. En d'autres termes, à chaque fois que l'on se sert d'un quelconque concept, on est toujours déjà sous l'emprise de l'identité et sa nécessaire exclusion et refoulement de la différence à travers un processus d'abstraction. La métaphysique en tant que pensée conceptuelle implique ainsi nécessairement le refoulement et l'exclusion de la différence de la sphère du concept, car comme le dit si bien Nietzsche, « tout concept (*jeder Begriff*) surgit de la postulation de l'identité du non-identique (*Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*) »⁷⁵⁴.

Ce processus d'exclusion ontologique de la différence donnera naissance à l'un des thèmes majeurs de la pensée philosophique à partir du XIX^e siècle : la critique de la pensée conceptuelle de l'identité et de la représentation, et l'affirmation et restitution de la dignité ontologique de la différence. Voilà pourquoi la question de la différence deviendra un thème majeur de toute la pensée contemporaine au moins depuis Hegel. En ce sens, Deleuze dit que la question de la différence est dans l'air du temps : « Le sujet traité ici est manifestement dans l'air du temps. On peut en relever les signes : l'orientation de plus en plus accentuée de Heidegger vers une philosophie de la *Différence* ontologique ; l'exercice du structuralisme fondé sur une distribution de caractères *différentiels* dans un espace coexistant ; l'art du roman contemporain qui tourne autour de la *différence* [...] »⁷⁵⁵.

La critique de la catégorie d'identité et le projet philosophique de restitution de la dignité ontologique de la différence sont présents dans l'expérience intellectuelle d'une série de penseurs qui ont joué un rôle fort important à l'intérieur de l'histoire de la philosophie des deux derniers siècles. Pour comprendre le problème du refoulement de la différence et le projet philosophique de restitution de sa dignité ontologique, il nous faut reconstituer les grandes lignes de la façon dont une telle question se fait jour dans la pensée de Hegel. C'est que son approche d'un tel problème sera décisive pour les développements ultérieurs d'une telle question, étant donné que la postérité hégélienne pensera cette question dans une large mesure

⁷⁵⁴ F. Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in KGW III/2, Berlin/New York, de Gruyter, 1973, §1, p. 374. Trad. M. Haar et M. de Launay, Paris, Gallimard, 1975, p. 407.

⁷⁵⁵ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 1. (Nous soulignons).

à partir d'une prise de position par rapport à Hegel. Ainsi comprendre comment Hegel pense la question de la différence nous permettra de comprendre plus clairement la singularité de Heidegger vis-à-vis d'une telle question.

b) Hegel, la différence dialectique et la comparaison

Le projet le plus général de la philosophie hégélienne consiste en une refonte de la grammaire philosophique de matrice kantienne. Il s'agissait en effet de dépasser la grammaire kantienne de l'entendement (*Verstand*) pour parvenir à la grammaire dialectico-spéculative de la raison (*Vernunft*). En d'autres termes, la philosophie hégélienne est une vaste entreprise de critique de la pensée représentative de l'entendement au nom de la pensée dialectico-spéculative de la raison.

Comme nous l'avons vu au §3, Hegel pensait que la *Entzweiung* (scission en deux) instaurée par l'opposition kantienne sujet-objet impliquait inévitablement une série d'autres oppositions qui structurent toute la philosophie kantienne, de sorte que l'*Aufhebung* des scissions en deux (*Entzweiungen*) engendrées par la grammaire kantienne de l'entendement est la tâche philosophique par excellence de son époque : « La scission en deux (*Entzweiung*) est la source *du besoin de la philosophie (Bedürfnisses der Philosophie)*. »⁷⁵⁶

À la différence de Kant, Hegel pensait que « [l]es oppositions, pour autant qu'elles sont dans une relation (*Beziehung*), sans laquelle elles ne sont pas, possèdent une unité (*Einheit*) essentielle en commun »⁷⁵⁷. Quand deux termes d'une opposition sont conçus à partir de l'absence de relation et de médiation, Hegel les caractérise par des adjectifs tels que *einseitig* (*unilatéral*), *abstrakt* (*abstrait*), *unmittelbar* (*immédiat*), *isoliert* (*isolé*), c'est-à-dire comme relevant d'une unilatéralité (*Einseitigkeit*) abstraite de l'immédiateté (*Unmittelbarkeit*) dépourvue de médiation. Pour Hegel, la philosophie kantienne est l'une des figures privilégiées de cette manière de concevoir les oppositions, de sorte que Kant instaure une relation d'exclusion entre elles, engendrant par là une série de dualismes et d'oppositions insurmontables tant qu'on se meut à l'intérieur de la pensée représentative de l'entendement. Dans ce contexte, la pensée spéculativo-dialectique de la raison naîtra d'une tentative de dépassement des scissions en deux engendrées par l'entendement afin de créer une pensée pour laquelle l'opposition est entendue non pas à partir de l'exclusion d'un terme par son opposé,

⁷⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen...*, p. 20. Trad., p. 109 (légèrement modifiée).

⁷⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Nürnberger Schriften*, §30, p. 130.

mais avant tout comme relation et médiation, c'est-à-dire à partir de leur dépendance réciproque où l'un des termes de l'opposition n'a pas de réalité concrète sans l'autre et vice versa. Cela dit, le passage suivant de l'*Encyclopédie* résume fort bien la différence entre la façon dont l'entendement et la raison conçoivent respectivement les oppositions :

« Le dogmatisme au sens strict consiste alors en ce que les déterminations unilatérales (*einseitige*) de l'entendement sont conservées rigidement au nom de l'exclusion (*Ausschluß*) dans les oppositions. Il s'agit en général du "soit-soit" (*Entweder-Oder*) rigide, c'est-à-dire par exemple : le monde est *soit* fini *soit* infini, mais *seulement l'un* des deux. La vérité de la pensée spéculative est, au contraire, justement qu'aucune de ces déterminations unilatérales (*einseitige*) sont en soi [...] mais que ces déterminations en tant que totalité (*Totalität*) contiennent en soi une unification, alors que le dogmatisme considère la vérité comme leur séparation rigide [...] Le dogmatisme de la métaphysique de l'entendement (*Verstandesmetaphysik*) consiste en ceci qu'elle conserve rigidement les déterminations unilatérales (*einseitige*) de la pensée en leur isolement (*Isolierung*), tandis que l'idéalisme de la philosophie spéculative possède le principe de la totalité, s'avérant comme [une pensée qui] empiète sur l'unilatéralité (*Einseitigkeit*) des déterminations abstraites de l'entendement. Ainsi l'idéalisme dira : l'âme n'est ni *simplement* fini ni *simplement* infini, car elle est essentiellement *aussi bien* l'une *que* l'autre et par là même *ni* l'une *ni* l'autre, c'est-à-dire que ces déterminations en leur isolement ne sont pas valables, et elles ne valent qu'en tant que supprimées et conservées (*aufgehoben*). »⁷⁵⁸

En d'autres termes, si d'une part Kant voyait dans l'isolement ou l'atomisme sémantique la vérité de termes opposés dépourvues de relation, d'autre part le concept de totalité ou d'holisme sémantique amène Hegel à voir dans la totalité des relations la véritable structure de la réalité : « Tout ce qui existe est en rapport (*Verhältnis*), et ce rapport est le vrai (*das Wahrhafte*) de toute existence. Par conséquent, ce qui existe est non pas le pour soi abstrait (*abstrakt für sich*), mais seulement en un autre, mais dans cet autre réside la relation à soi (*Beziehung auf sich*), et le rapport est l'unité de la relation à soi (*Beziehung auf sich*) et de la relation à un autre (*Beziehung auf Anderes*). »⁷⁵⁹ Bref, comme le dit Hegel dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : « Le vrai est le tout (*Das Wahre ist das Ganze*) »⁷⁶⁰.

Dans son séminaire *Introduction à la dialectique*, Adorno attire l'attention sur deux aspects essentiels du concept de tout (*Ganze*) chez Hegel : 1) Que ce concept est indissociable du concept de système. 2) Que le concept hégélien de système s'en distingue du concept traditionnel, celui-ci étant entendu comme un tout fondé sur un principe suprême à partir duquel on est en mesure de déduire une série de conséquences. Les notions de principe et de déduction impliquent, à leur tour, la soumission du système au principe de non-contradiction, de sorte qu'une déduction n'est vraie et valable que dans la mesure où elle ne contredit pas le tout, où

⁷⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §32, p. 98-99.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, §135, p. 267.

⁷⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 24. Trad., p. 18.

elle est cohérente avec le tout. D'après Adorno, cette conception traditionnelle de système s'oppose à la conception hégélienne de système : « La représentation traditionnelle du système est précisément celle de la déduction fermée à partir d'une proposition déterminée, et par là le contraire de ce que je vous ai dit d'abord de la philosophie hégélienne. »⁷⁶¹ Ainsi, si d'une part le concept traditionnel de système repose sur la notion de principe, de déduction et du principe de contradiction, d'autre part, en refusant les catégories de principe suprême et de déduction, Hegel conçoit le système comme un tout régi par la contradiction et le conflit : « nous pouvons bien dire que le monde, dans lequel nous vivons, est un système (*System*), qu'il est donc une unité en soi et que malgré cela il est en soi infiniment dissonant, il est en lui-même infiniment plein de contradictions (*Widerspruchsvolles*) »⁷⁶², explique Adorno.

Pour Hegel, la réalité effective consiste ainsi dans le mouvement dialectico-spéculatif de contradiction, qui supprime et conserve à la fois les deux termes d'une opposition en leur relation, ce qui implique l'unité dans la dualité et la dualité dans l'unité : « Le *spéculatif* ou *raison-positive* appréhende l'unité des déterminations dans leur opposition, l'*affirmatif* qui est contenu dans leur dissolution (*Auflösung*) et leur passage (*Übergehen*) [...] il n'est pas une unité simple, formelle, mais une *unité de déterminations différentes* »⁷⁶³, d'où l'idée que « quand la puissance d'unification (*Macht der Vereinigung*) disparaît de la vie de l'homme, quand les oppositions ont perdu leur relation vivante, leur interaction, en acquérant une autonomie, naît le besoin de la philosophie »⁷⁶⁴.

En somme, le projet philosophique hégélien consiste en un renouvellement de la grammaire philosophique en tant que dépassement de la grammaire kantienne de la pensée représentative de l'entendement (*Verstand*) et de la finitude, vers la grammaire spéculativo-dialectique de la raison (*Vernunft*) et de l'infini : « La lutte de la raison (*Vernunft*) consiste en ce qu'elle doit dépasser (*überwinden*) ce que l'entendement (*Verstand*) a fixé. »⁷⁶⁵ Autrement dit, « la raison (*Vernunft*) s'oppose à l'absolue fixation de la scission en deux (*Entzweiung*) issue de l'entendement (*Verstand*) »⁷⁶⁶.

⁷⁶¹ T. W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, p. 44. « Die traditionelle Vorstellung des Systems ist gerade die der geschlossenen Ableitung aus einem bestimmten Satz und damit das Gegenteil dessen, was ich Ihnen zunächst von der Hegelschen Philosophie gesagt habe. »

⁷⁶² *Ibid.*, p. 110. « [...] wir ja sagen können, daß die Welt, in der wir leben, ein System ist, daß sie also ein in sich Einheitliches und daß trotzdem ein in sich unendlich Dissonantes, ein unendlich in sich selber Widerspruchsvolles sei. »

⁷⁶³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §82, p. 176. Trad., p. 169 (légèrement modifiée).

⁷⁶⁴ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen...*, p. 22. Trad., p. 110 (modifiée).

⁷⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §32, p. 99.

⁷⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen...*, p. 22. Trad., p. 110 (légèrement modifiée).

La critique hégélienne de l'entendement relève, entre autres, d'une critique de la pensée de l'identité et d'une tentative de restitution de la dignité ontologique de la différence à travers la pensée spéculativo-dialectique de la raison, de sorte que le projet hégélien de renouvellement de la grammaire philosophique kantienne est le présupposé dont dépend la compréhension du problème de l'identité et de la différence chez Hegel.

La thèse centrale de la critique hégélienne à ce qu'il appelle *Identitätsphilosophie* (*philosophie de l'identité*) consiste en ce que l'entendement (*Verstand*) engendre une conception abstraite de l'identité, ce que Hegel appelle tantôt *die abstrakte Identität* (*l'identité abstraite*), tantôt *Verstandesidentität* (*identité de l'entendement*). Pour lui, il s'agit surtout de la conception kantienne de l'identité, c'est-à-dire une identité conçue unilatéralement comme une réalité immédiate, isolée, indépendante, sans médiation avec la différence, car, comme nous l'avons vu, l'abstraction est, pour Kant, la dernière opération constitutive à la formation de tout concept en général. En ce sens, Hegel explique que « *identité formelle ou identité de l'entendement (Verstandesidentität)* est cette identité, pour autant qu'on se tient fixement à elle et qu'on fait *abstraction (abstrahiert)* de la différence (*Unterschiede*). Ou, bien plutôt, l'*abstraction* est le fait de poser cette identité formelle »⁷⁶⁷. Le caractère abstrait de la catégorie d'identité posée par l'entendement réside en ce qu'elle exclut la différence comme une réalité autonome et séparée, n'ayant donc aucune relation intrinsèque avec elle, se situant alors dans une extériorité isolée, étant donné que l'identité abstraite est « l'identité saisie comme *exclusion (Ausschließung)* de la différence (*Unterschiedes*) »⁷⁶⁸. Au fond, Hegel critique le concept d'identité abstraite de l'entendement afin de restituer à la différence sa dignité ontologique, ce qui l'amène à la dissolution d'une telle exclusion. Une telle dissolution peut être comprise à partir du schème dialectico-spéculatif de sa philosophie suivant lequel l'identité et la différence ne peuvent être conçues unilatéralement comme une réalité autonome, elles doivent au contraire être envisagées à partir de leur relation constitutive où l'une ne saurait exister sans l'autre et vice versa. Autrement dit, pour Hegel l'identité et la différence sont à la fois identiques et différentes (contradiction dialectique), étant donné que leur identité conserve et supprime en même temps leur différence :

« Si l'on nous demande : comment l'identité en vient-elle à la différence ?, alors dans cette question réside le présupposé que l'identité est quelque chose pour soi en tant que simple identité, c'est-à-dire identité abstraite, de même que la différence serait quelque chose d'autre et également pour soi [...] Mais l'identité est en tant que telle [...] relation (*Beziehung*), et certes

⁷⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §115, p. 236. Trad., p. 193 (légèrement modifiée).

⁷⁶⁸ *Ibid.*, §115, p. 238. (Nous soulignons).

une relation négative à soi ou différenciation de soi à partir de soi-même (*Unterscheidung ihrer von sich selbst*). »⁷⁶⁹

En d'autres termes, l'opération d'*Aufhebung* est le dispositif qui structure toute la pensée hégélienne et la logique à l'œuvre dans sa façon de penser la relation des oppositions binaires traditionnelles. Par exemple, la relation entre être et néant comme unité du devenir, tout comme la relation entre identité et différence comme unité de la comparaison. Ainsi, de même que l'unité du devenir est la vérité de l'être et du néant et de leur différence, pour autant qu'elle supprime et conserve à la fois la différence entre être et néant, de même l'unité de la comparaison (*das Vergleichen*) est la vérité de l'identité et de la différence et de leur différence, pour autant que l'unité de la comparaison supprime et conserve à la fois la différence entre identité et différence. L'opération d'*Aufhebung* appliquée à la relation entre identité et différence dans l'unité de la comparaison, est à l'œuvre dans un extrait de l'*Encyclopédie* où l'on voit nettement les trois moments de la logique hégélienne fonctionnant à plein régime : immédiateté unilatérale (identité et différence), contradiction dialectique et médiation (relation), unification spéculative ou *Aufhebung* (comparaison) :

« [...] selon ledit principe d'identité : la mer est la mer, l'air est l'air, la lune est la lune, etc., de sorte que ces objets valent pour nous comme indifférents (*gleichgültig*) les uns aux autres, et pourtant nous avons devant nous non pas l'identité (*Identität*) mais la différence (*Unterschied*). Par ailleurs, nous ne nous limitons pas à considérer les choses comme purement et simplement différentes (*verschieden*), mais nous les comparons (*vergleichen*) les unes aux autres, et par là nous conservons les déterminations de l'identité (*Gleichheit*) et de la non-identité (*Ungleichheit*) [...] l'identité (*Gleichheit*) et la non-identité (*Ungleichheit*) sont une paire de déterminations qui se rapportent l'une à l'autre et l'une ne saurait être pensée sans l'autre [...] la comparaison (*das Vergleichen*) n'a de sens que sous la présupposition de la présence d'une différence (*vorhandenen Unterschiedes*), de même que la différenciation n'a de sens, au contraire, que sous la présupposition de la présence d'une identité (*vorhandener Gleichheit*) [...] Par conséquent, nous exigeons l'identité (*Identität*) dans la différence (*Unterschied*) et la différence (*Unterschied*) dans l'identité (*Identität*). »⁷⁷⁰

On pourrait résumer la question de la différence chez Hegel de la façon suivante : il critique le concept d'identité abstraite de l'entendement parce qu'il la conçoit comme une réalité immédiate, autonome, fixe, unilatérale, isolée et sans relation avec la différence, c'est-à-dire qu'elle exclut la différence comme étant une réalité également immédiate, autonome, fixe, unilatérale, isolée et sans relation avec l'identité. La pensée spéculativo-dialectique de Hegel nous montre, en revanche, que ni l'identité ni la différence n'existent comme une réalité

⁷⁶⁹ *Ibid.*, §116, p. 239.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, §117-118, p. 240-242.

immédiate, autonome, isolée et figée, car leur réalité effective consiste dans la relation, dans la médiation de l'une à l'autre dans l'unité de la comparaison. C'est justement en ce sens que Hegel explique « que le principe d'identité n'exprime qu'une détermination unilatérale, qu'il ne contient que la *vérité formelle*, une *vérité abstraite, incomplète*. Mais dans ce jugement correct se trouve immédiatement *que la vérité n'est complète que dans l'unité de l'identité avec la différence*, et partant ne consiste que dans cette unité »⁷⁷¹. En d'autres termes, la comparaison supprime et conserve à la fois l'unité de l'identité et de la différence : elle la supprime pour autant que la relation présuppose leur dualité, elle la conserve dans la mesure où la comparaison n'est ni l'une ni l'autre mais l'unité de leur relation. Ainsi, si d'une part le devenir est l'unité de l'être et du néant dans une relation de suppression et conservation (*Aufhebung*) de la dualité, d'autre part la comparaison est l'unité de l'identité et de la différence dans la même relation d'*Aufhebung* : « La comparaison va de l'identité (*Gleichheit*) à la non-identité (*Ungleichheit*) et revient de celle-ci à celle-là, elle fait donc disparaître l'une dans l'autre et est en fait *l'unité négative des deux (die negative Einheit beider)* [...] cette unité négative est en fait la nature de l'identité et de la non-identité elles-mêmes. »⁷⁷² De là résulte que toute différence est différence des choses identiques, et toute identité est, à son tour, identité des choses différentes à l'intérieur de l'opération de comparaison. En effet, chaque fois qu'on fait la moindre comparaison entre deux choses, sa condition de possibilité est la présupposition d'une identité et d'une différence données en ce qui fait l'objet de la comparaison. Par exemple, si l'on dit que cet ordinateur est plus grand qu'un autre, on présuppose l'identité « ordinateur » et la différence de taille comme condition de possibilité d'une telle comparaison. Bref, l'opération de comparaison ne saurait exister sans l'identité et la différence dans leur dualité et unité : « Une comparaison (*Ein Vergleich*) place le différent dans l'identique (*Gleiche*) pour rendre la différence visible. »⁷⁷³ Cela dit, voici les traits les plus généraux de la philosophie hégélienne de la différence : pour Hegel il est illégitime de faire abstraction, c'est-à-dire d'exclure la différence au nom de l'identité, car la différence est aussi nécessaire à l'existence de l'identité que celle-ci à l'existence de celle-là. La comparaison est donc la vérité de l'identité et de la différence en tant qu'unité de leur relation concrète et effective.

Malgré le progrès fait par Hegel au sujet de la question de la différence, la postérité l'accusera fréquemment en raison de son insuffisance et de son incapacité à accomplir la tâche à laquelle il se proposait, à savoir restituer la dignité ontologique de différence, car il la

⁷⁷¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, p. 41-42. Trad., p. 41-42 (modifiée).

⁷⁷² *Ibid.*, p. 51. Trad., p. 53 (modifiée).

⁷⁷³ GA 5, p. 278. Trad., p. 334 (modifiée).

subordonne encore à sa relation nécessaire avec l'identité dans l'unité de la comparaison. À notre sens, l'insuffisance de la pensée hégélienne de la différence devient plus claire si l'on pense à la façon dont Hegel problématise une proposition leibnizienne sur la différence. Dans *La Monadologie*, Leibniz dit qu'« il n'y a jamais dans la nature deux Etres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre »⁷⁷⁴. D'après Hegel, cette proposition de Leibniz affirme une prétendue différence radicale, en posant que, dans la nature, il n'y a jamais deux choses tout à fait identiques. Néanmoins, Leibniz pense, ce faisant, une différence abstraite, c'est-à-dire une différence isolée, figée, autonome et sans aucune relation avec l'identité. Pour Hegel, au moment même où Leibniz prétend affirmer une différence radicale sans aucune relation avec l'identité, il présuppose, à son insu et contre son intention, une identité secrète, souterraine dans cette proposition : il présuppose en effet deux types d'identité, à savoir la « chose » et l'« unité » : « Deux choses ne sont pas parfaitement identiques ; ainsi sont-elles identiques et non-identiques en même temps ; identique déjà en ce qu'elles sont des choses ou deux en général, car chacune est une chose et un Un (*jedes ist ein Ding und ein Eins*) aussi bien que l'autre, chacune donc la même que l'autre ; mais elles sont non-identiques à travers cette hypothèse. »⁷⁷⁵ En d'autres termes, pour Hegel toute différence présuppose une identité et toute identité présuppose une différence, de sorte qu'il est impossible de penser concrètement l'une indépendamment de l'autre, car ce faire signifierait les penser abstraitement dans leur immédiateté dénuée de médiation. Ainsi, aux yeux de certains philosophes, Hegel n'a pas été assez radical dans sa pensée de la différence, puisqu'il n'a pas réussi à délivrer la différence de l'identité. En ce sens, Deleuze est peut-être le cas le plus emblématique : « Tous ces signes [du problème de la différence et de la répétition] peuvent être mis au compte d'un anti-hégélianisme généralisé : la différence et la répétition ont pris la place de l'identique et du négatif, de l'identité et de la contradiction. Car *la différence n'implique le négatif, et ne se laisse porter jusqu'à la contradiction, que dans la mesure où l'on continue à la subordonner à l'identique.* »⁷⁷⁶

Comme nous l'avons dit plus haut, ces considérations sur la question de la différence chez Hegel nous permettront de saisir de plus près la singularité de Heidegger par rapport à une telle question, puisqu'il pensera une différence non subordonnée à l'identité et, par conséquent, à l'opération de comparaison, ce qui nous amènera à désigner une telle différence par l'expression « différence incomparable ».

⁷⁷⁴ G. W. Leibniz, *La Monadologie*, §9, p. 112.

⁷⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, p. 54. Trad., p. 57 (modifiée).

⁷⁷⁶ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 1. (Nous soulignons).

§21 – L’oppression et l’exclusion métaphysiques de l’autre

La première limite de la métaphysique est le refoulement du temps, son exclusion du règne de l’être. La seconde limite relève du refoulement de la différence, c’est-à-dire son exclusion du règne de l’identité dans le concept. À ces deux limites on peut encore en ajouter une troisième : l’oppression et l’exclusion de l’autre. Pour comprendre cette troisième limite de la métaphysique, nous nous appuyerons sur la façon dont Platon pense la question de l’autre dans *Le Sophiste*, étant donné qu’elle sera décisive pour toute l’histoire de la métaphysique.

a) *Le Sophiste* de Platon et l’exclusion métaphysique de l’autre

Pour comprendre la question de l’exclusion de l’autre dans *Le Sophiste* de Platon, il nous faut mettre en lumière la théorie de la négation à l’œuvre dans la réfutation de la thèse de Parménide sur l’être et le non-être. Dans la thèse parméniennienne selon laquelle « l’être est et le non-être n’est pas », la négation est conçue comme *opposition* entre l’être comme existant et le non-être comme non-existant. De cette thèse résulte qu’il est impossible de dire faux, car si le non-être n’est pas, si l’on ne peut le dire ni le penser, par conséquent on ne peut dire et penser que ce qui est, c’est-à-dire on ne peut dire que vrai et jamais faux.

En réfutant la thèse de Parménide, Platon vise justement à démontrer la possibilité de dire faux et de la définir comme l’un des attributs essentiels du sophiste. La thèse platonicienne sur l’être et le non-être est donc une prise de position par rapport à la thèse parméniennienne et se déploie en quatre temps : 1) Reconfiguration de la théorie de la négation : aux yeux de Platon, l’erreur de Parménide consiste à concevoir la négation comme *opposition* entre l’être comme existant et le non-être comme non-existant. La réfutation de la thèse de Parménide exige alors une reconfiguration de la théorie de la négation à l’égard de la question de l’être et du non-être. Dans un premier temps, Platon conçoit la négation non pas comme opposition mais comme *altérité*, de sorte que la relation entre l’être et le non-être cesse d’être conçue à partir de l’opposition entre l’existant et le non-existant. 2) Établissement de l’existence du non-être : la négation comme altérité fait que le non-être cesse d’être le non-existant parméniennien, étant donné que, chez Platon, le non-être existe comme l’autre de l’être comme le même. Ainsi, si chez Parménide l’être est l’existant et le non-être est le non-existant, chez Platon l’être sera le même et le non-être l’autre. 3) Altérité et opposition comme deux différents niveaux de négation : si dans un premier temps Platon conçoit la négation comme altérité afin d’établir que le non-être existe comme l’autre de l’être, dans un deuxième temps il conserve la négation

comme opposition entre le même et l'autre, non pas du point de vue de l'existence mais de la qualité qui les définit. En d'autres termes, la négation comme altérité concerne l'existence du même et de l'autre, alors que la négation comme opposition relève de la qualité définissant le même et l'autre. Par exemple, le sensible ne s'oppose pas à l'intelligible du point de vue de l'existence, car le sensible comme l'autre existe tout autant que l'intelligible comme le même. Le sensible ne s'oppose à l'intelligible que du point de vue qualitatif, le sensible se définissant par ce qui est accessible au moyen du corps, l'intelligible, quant à lui, par ce qui est accessible à travers l'âme. 4) Démonstration de l'existence de la fausseté : si l'être et le non-être existent suivant la relation d'altérité entre le même et l'autre, ceux-ci s'opposant non pas du point de vue de leur existence mais de leur qualité, alors la fausseté est tout à fait possible, car la vérité existe tout autant que la fausseté, c'est-à-dire qu'elles ne s'opposent pas du point de vue de leur existence mais de leur qualité, pour autant que la vérité consiste à dire ce qui est (l'être), la fausseté à dire ce qui n'est pas (le non-être). De là résulte que si pour Parménide l'être comme existant s'oppose au non-être comme non-existant, pour Platon l'être existe comme le même et le non-être existe comme l'autre du même :

« Quand nous énonçons le non-être (τὸ μὴ ὄν), *ce n'est point là, ce me semble, énoncer quelque chose d'opposé à l'être (ἐναντίον τοῦ ὄντος), mais seulement quelque chose d'autre (ἕτερον μόνον)* [...] Quand donc l'on prétendra que négation (ἀπόφασις) veut dire *opposition* (ἐναντίον), nous ne l'admettrons point, et nous nous en tiendrons à ceci : quelque chose d'autre, voilà ce que signifie le "non" (τὸ μὴ) et le "ne pas" (τὸ οὐ) qu'on met en préfixe aux noms qui suivent la négation, ou plutôt aux choses désignées par ces noms. »⁷⁷⁷

Cette thèse de Platon nous permet de comprendre l'oppression métaphysique de l'autre, car elle naît justement de la tentative d'exclure et de refouler l'autre. En effet, la thèse platonicienne vise une double exclusion de l'autre : d'une part l'exclusion du sophiste comme l'autre du philosophe, d'autre part l'exclusion de la fausseté comme l'autre de la vérité. En d'autres termes, la motivation majeure à l'origine de la théorie platonicienne de l'être et du non-être est le refoulement du sophiste comme celui qui dit faux. Deleuze est peut-être celui qui a le mieux compris que l'enjeu de la méthode platonicienne des divisions des genres en espèces opposées, n'est pas la spécification progressive d'un concept afin d'éviter toute sorte de généralisation indue, mais plutôt la sélection et le tri des prétendants, soit l'exclusion et le refoulement des faux prétendants comme l'autre du même : « Notre tort, dit Deleuze, est d'essayer de comprendre la division platonicienne à partir des exigences d'Aristote. Suivant

⁷⁷⁷ Platon, *Sophista*, 257 b 3 - c 1. Trad., p. 371-372 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

Aristote, il s'agit de diviser un genre en espèces opposées [...] Il ne s'agit pas du tout [chez Platon] d'une méthode de spécification, mais de sélection. Il ne s'agit pas de diviser un genre déterminé en espèces définies, mais de diviser une espèce confuse en lignées pures, ou de sélectionner une lignée pure à partir d'un matériel qui ne l'est pas [...] Le sens et le but de la méthode de division, c'est la sélection des rivaux, l'épreuve des prétendants. »⁷⁷⁸ D'après cette interprétation de Deleuze, l'Idée en tant que modèle idéal opère comme critère de sélection entre ce qui participe au modèle (le même comme bonne copie) et ce qui n'y participe pas (l'autre comme simulacre) : « Nous pouvons alors mieux définir l'ensemble de la motivation platonicienne : il s'agit de sélectionner les prétendants, en distinguant les bonnes et les mauvaises copies, ou plutôt les copies toujours bien fondées, et les simulacres, toujours abîmés dans la dissemblance. Il s'agit d'assurer le triomphe des copies sur les simulacres, de refouler les simulacres, de les maintenir enchaînés tout au fond, de les empêcher de monter à la surface et de "s'insinuer" partout. »⁷⁷⁹ En un mot : la théorie platonicienne de l'être comme le même et du non-être comme l'autre vise le refoulement et l'exclusion de l'autre, en l'occurrence le sophiste et la fausseté dont il est le porte-parole.

b) *La Politique* d'Aristote : consolidation et naturalisation de l'exclusion métaphysique de l'autre dans le champ de la politique

Si d'une part Platon a été responsable de la formalisation de la structure ontologique de l'être comme le même et du non-être comme l'autre, structure dont la finalité est de refouler et d'exclure l'autre, d'autre part ce n'est qu'avec Aristote qu'une telle structure sera mise au service de la domination de l'autre par le même dans le champ de la politique. Cela signifie que la détermination métaphysique de l'être comme le même et du non-être comme l'autre n'est pas une détermination purement métaphysique, car elle est en rapport étroit avec des déterminations politiques, ce qui devient très clair chez Aristote.

Dans *La Politique*, avant d'examiner la relation des hommes à l'intérieur de la πόλις, Aristote fait une réflexion préliminaire sur les relations humaines les plus élémentaires, à savoir à l'intérieur de la famille, en obéissant par là à sa méthode d'après laquelle on doit toujours partir de ce qui le est plus élémentaire et simple avant d'aborder ce qui est le plus complexe et composé : « Comme chaque chose doit être étudiée en premier lieu dans ses éléments les plus

⁷⁷⁸ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 83-84.

⁷⁷⁹ G. Deleuze, *Logique du sens*, p. 296.

simples et que les éléments premiers et les plus simples de la famille sont le maître (δεσπότης) et l'esclave (δοῦλος), l'époux (πόσιν) et l'épouse (ἄλοχος), le père (πατήρ) et les enfants (τέκνα), il faudrait examiner au sujet de ces trois relations la nature de chacune d'elles et les qualités qu'elles doivent avoir. Ce sont le pouvoir du maître (*despotique*), le pouvoir de l'époux (la relation de l'homme (ἄνδρως) et de la femme (γυναικὸς) manque d'appellation précise) et en troisième lieu le pouvoir des procréateurs qui, lui non plus, n'a pas d'appellation propre. »⁷⁸⁰ Pour Aristote, les relations humaines les plus élémentaires sont donc celles de la famille, celle-ci étant composée des couples suivants : maître et esclave, époux et épouse, père et enfants. Toutes ces relations se structurent à partir de la relation ontologique entre le même et l'autre : le maître comme le même et l'esclave comme l'autre, l'époux comme le même et l'épouse comme l'autre, le père comme le même et les enfants comme l'autre. Aristote conçoit toutes ces relations sous la perspective de la domination du même sur l'autre, c'est-à-dire à partir de la relation de commandement-obéissance : « En effet, commander (ἄρχειν) et obéir (ἄρχεσθαι) ne sont pas seulement des choses nécessaires, mais encore utiles ; certains êtres, immédiatement dès leur naissance, se trouvent destinés les uns à obéir (ἄρχεσθαι), les autres à commander (ἄρχειν). »⁷⁸¹ En d'autres termes, pour Aristote il y a toujours « l'être qui par nature commande (ἄρχον) et l'être qui obéit (ἀρχόμενον) »⁷⁸². Cela signifie en pratique que l'esclave doit obéir au maître, l'épouse à l'époux, et les enfants à leur père. Il s'agit dans tous les cas de la domination et de l'oppression de l'autre par le même dans le rapport socio-politique entre les hommes. Et chez Aristote, la domination de l'autre par le même ne se restreint pas à la politique, elle s'étend à l'épistémologie et à la morale au sens où l'âme doit commander le corps, l'intellect l'appétit, et les hommes les autres animaux :

« L'être vivant tout d'abord est composé d'une âme (ψυχῆς) et d'un corps (σώματος), que la nature a destinés, l'une à commander (ἄρχον), l'autre à obéir (ἀρχόμενον) [...] Il est donc possible, disons-nous, d'observer d'abord dans tout vivant l'autorité (δεσποτικὴν) d'un maître d'esclaves et celle d'un homme d'État, car l'âme (ψυχῆ) commande au corps (σώματος) avec l'autorité d'un maître et l'intellect (νοῦς) commande à l'appétit avec l'autorité d'un homme d'État ou d'un roi [...] Le même rapport se retrouve entre l'homme et les autres animaux : les animaux domestiqués ont une meilleure nature que les animaux sauvages et pour eux tous il vaut mieux être soumis à l'homme, car ils y trouvent leur sécurité. De plus la relation du mâle à la femelle est par nature celle de supérieur à inférieur, de gouvernant à gouverné ; ce principe s'applique nécessairement de même à tous les hommes. »⁷⁸³

⁷⁸⁰ Aristote, *Politica*, I, 1253 b 4-11. Trad., p. 16.

⁷⁸¹ *Ibid.*, I, 1254 a 21-24. Trad., p. 18 (légèrement modifiée).

⁷⁸² *Ibid.*, I, 1252 a 30-31. Trad., p. 13.

⁷⁸³ *Ibid.*, I, 1254 a 34 – b 16. Trad., p. 19.

On peut dire, en somme, qu'Aristote a formalisé et naturalisé le principe d'autorité et la relation de domination et d'oppression du même sur l'autre à l'intérieur de la vie politique à partir de la thèse que, dans toutes les relations des hommes en société, il y a « l'être qui par nature commande (ἄρχον) et l'être qui obéit (ἀρχόμενον) ». Cette conception du pouvoir politique deviendra hégémonique et normative tout au long de l'histoire de l'Occident, ce que P. Clastres résume fort bien dans *La Société contre l'État* (1974) : « Notre culture, depuis ses origines, pense le pouvoir politique en terme de relations hiérarchisées et autoritaires de commandement-obéissance. Toute forme, réelle ou possible, de pouvoir est par suite réductible à cette relation privilégiée qui en exprime *a priori* l'essence. »⁷⁸⁴

c) Les différentes formes concrètes d'oppression métaphysique de l'autre

La structure métaphysique des rapports d'oppression et d'exclusion de l'autre devient encore plus concrète et compréhensible si l'on tient compte du fait que, pour Platon, la relation entre l'être comme le même et le non-être comme l'autre organise la distribution des identités et des différences de la totalité de l'étant, déterminant par conséquent ce que les étants sont et ne sont pas :

« [N]ous ne nous sommes point contentés de montrer que les non-êtres sont (τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν), mais, sur la forme même que constitue le non-être, nous avons fait pleine lumière. *Une fois démontré, en effet, et qu'il y a une nature de l'autre et qu'elle se distribue à travers tous les étants (τὰ ὄντα) en leur relations mutuelles, de chaque fraction de l'autre qui s'oppose à l'être, nous avons dit audacieusement : c'est ceci même qu'est le non-être.* »⁷⁸⁵

« Nous avons découvert que le non-être est un genre déterminé parmi les autres genres, et qu'il se distribue sur toute la suite des étants (τὰ ὄντα). »⁷⁸⁶

La théorie platonicienne de l'être comme le même et du non-être comme l'autre est donc la structure ontologique sur laquelle repose et autour de laquelle s'organise la distribution du même et de l'autre dans toutes les sphères de l'existence : intelligible et sensible (métaphysique), vrai et faux (connaissance), bien et mal (morale), beau et laid (esthétique), droite et gauche (politique), classe dominante et classe dominée (économie politique), normal et pathologique (médecine et psychologie), légal et illégal (droit), homme et femme (genre), hétérosexuel et homosexuel (sexualité), Blanc et Noir, Aryen et non Aryen (race), adulte et

⁷⁸⁴ P. Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 2009, p. 15.

⁷⁸⁵ Platon, *Sophista*, 258 d 5 - e 3. Trad., p. 374 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

⁷⁸⁶ *Ibid.*, 260 b 7-8. Trad., p. 377 (légèrement modifiée).

enfant (âge), natif et étranger (nationalité), etc. Ces oppositions nous montrent que les différentes sphères de valeur sociale dans un champ social donné s'organisent autour de la distribution des identités (l'être comme le même) et des différences (le non-être comme l'autre). Or toutes ces relations de l'être (le même) et du non-être (l'autre) ne se structurent pas à partir d'une relation pacifique et neutre, mais d'une relation hiérarchique où le même possède toujours plus de valeur et de dignité ontologico-morale que l'autre, ce qui entraîne nécessairement une série de relations d'exclusion, domination, exploitation et oppression du même sur l'autre dans toutes les sphères de l'existence.

Selon Foucault, « [c]haque société établit toute une série de systèmes d'opposition – entre bien et mal, permis et défendu, licite et illicite, criminel et non criminel ; toutes ces oppositions, qui sont constitutives de chaque société. »⁷⁸⁷ Même si chaque société particulière établit toute une série d'opposition qui lui est propre, même si les oppositions jouent un rôle différent dans les différentes sociétés, on peut tout de même repérer deux invariants dans ces variations : d'abord que toutes les sociétés reposent, entre autres, sur un système d'oppositions, ensuite qu'il y a des oppositions opérant de manière dominante : la domination d'une classe sur une autre, des hommes sur les femmes, des Blancs sur les Noirs, des colonisateurs sur les colonisés, des adultes sur les enfants, des natifs sur les étrangers, de l'âme sur le corps, etc. Toutes ces relations de domination mettent à nu le fait que « la tradition politico-philosophique de l'Occident [...] a été construite pour exclure, dominer et réprimer ce qui est différent et autre (*other*) »⁷⁸⁸. De la sorte, l'être comme le même et le non-être comme l'autre est la structure métaphysique la plus générale, c'est-à-dire une structure ontologique qui est en rapport étroit avec tous les systèmes concrets d'exclusion et de domination de l'autre au cours de l'histoire, ce qui revient à dire que la détermination métaphysique de l'être comme le même et du non-être comme l'autre est une détermination fondamentalement politique : « toute différence qui se constitue en concepts d'opposition est une différence d'ordre politique, économique et idéologique »⁷⁸⁹, explique Monique Wittig.

Voici donc la troisième limite de la métaphysique : l'oppression et l'exclusion de l'autre présentes dans toutes les formes de lutte des classes, de sexisme, de racisme, de colonisation, de xénophobie, d'homophobie, de répression du corps, des fous, des enfants, etc.

⁷⁸⁷ M. Foucault, *Dits et écrits I*, p. 631.

⁷⁸⁸ M. C. Taylor, *Notes*, The University of Chicago Press, 1993, p. 74-75. (Notre traduction).

⁷⁸⁹ M. Wittig, *La Pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 82.

§22 – La domination de la nature et la philosophie de l’histoire

Les trois premières limites de la métaphysique sont le refoulement et l’exclusion du temps, de la différence, et de l’autre. Ces trois limites relèvent du noyau invariable de la métaphysique en tant que la forme la plus générale et élémentaire de la raison, ce qui revient à dire que la raison produit différents systèmes d’exclusion, oppression, domination et refoulement.

La quatrième limite de la métaphysique concerne les deux dernières époques de l’histoire de l’être : la métaphysique du sujet et la technique moderne. Cette limite relève de deux questions majeures dans le cadre de la critique moderne de la raison : d’une part la question de la domination de la nature, d’autre part la philosophie de l’histoire et les processus de rationalisation de nos formes de vie dans les sociétés occidentales. En d’autres termes, ces deux questions portent sur le statut de la raison au fil de l’histoire et la question du progrès historique. Avant de délimiter la façon dont Heidegger pense de telles questions, il nous faut d’abord reconstituer la constellation des problèmes qui sont en jeu dans ces questions, ce qui nous permettra de rendre plus clair l’arrière-plan sur lequel Heidegger pense le statut de la raison au cours de l’histoire, ainsi que la question du progrès et de la domination de la nature. Cela dit, nous avons choisi de tracer le cadre théorique le plus général de ces questions à partir de la façon dont Condorcet et Comte les pensent, ce qui nous permettra par la suite de saisir plus clairement les enjeux de ces questions dans la pensée de Heidegger.

a) Unité et continuité du progrès de la raison au fil de l’histoire et le parallélisme entre maturation organique et processus historique : Condorcet et Comte

Dans *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, publié posthument en 1795, la philosophie de l’histoire de Condorcet repose sur trois thèses centrales pour la plupart des théories du progrès historique. C’est pourquoi nous l’avons choisie comme exemple privilégié de la théorie du progrès historique de la raison. Cela étant posé, voici les trois thèses sur lesquelles repose la philosophie de l’histoire de Condorcet : 1) Le progrès historique de la raison consiste à s’affranchir de son autre, à savoir la superstition, le mythe, la magie, l’imagination, les instincts, les passions, etc. 2) Le parallélisme entre le processus de maturation de l’organisme et le processus de développement de la raison au cours de l’histoire. 3) La continuité et l’unité de l’histoire comme processus de développement de la raison.

La thèse centrale de l’ouvrage de Condorcet est que le progrès de la raison au cours de l’histoire est indéfini : « Ces observations, sur ce que l’homme a été, sur ce qu’il est aujourd’hui,

conduiront ensuite aux moyens d'assurer et d'accélérer les nouveaux progrès que sa nature lui permet d'espérer encore. Tel est le but de l'ouvrage que j'entrepris, et dont le résultat sera de montrer, par le raisonnement et par les faits, qu'*il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines ; que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie ; que les progrès de cette perfectibilité [...] n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés.* Sans doute, ces progrès pourront suivre une marche plus ou moins rapide, mais jamais elle ne sera rétrograde. »⁷⁹⁰ Afin d'assurer et d'accélérer le progrès de la raison au cours de l'histoire, Condorcet trace les conditions qui l'ont empêchées de progresser afin qu'elle n'y retombe plus : « Nous exposerons l'origine, nous tracerons l'histoire des erreurs générales qui ont plus ou moins retardé ou suspendu la marche de la raison. »⁷⁹¹ Pour Condorcet, c'est justement la superstition et tout ce qui se situe à l'extérieur de la raison qui retarde le progrès de la raison : « Nous avons vu la raison humaine se former lentement par les progrès naturels de la civilisation, la superstition s'emparer d'elle pour la corrompre [...] L'esprit humain, affranchi des liens de son enfance, s'avance vers la vérité. »⁷⁹² Dans ce passage, les trois présupposés majeurs de la théorie du statut de la raison à l'intérieur de l'histoire de l'Occident se font jour : le progrès de la raison moyennant sa libération vis-à-vis de la superstition, le parallélisme entre maturation de l'individu (enfance) et progrès de la raison, et la continuité et l'unité du processus de progrès de la raison au fil de l'histoire. Telles sont les trois thèses centrales de la théorie du progrès historique de la raison.

Après Condorcet, la théorie comtienne des trois états du progrès de l'esprit humain deviendra une référence décisive pour la compréhension du statut de la raison à l'intérieur du processus historique. Dans la première leçon de son *Cours de philosophie positive* (1830-1842), Comte pose la thèse du progrès de l'esprit humain au cours de l'histoire : « Pour expliquer convenablement la véritable nature et le caractère propre de la philosophie positive, il est indispensable de jeter d'abord un coup d'œil général sur *la marche progressive de l'esprit humain*, envisagée dans son ensemble. »⁷⁹³ La seconde thèse comtienne sur la philosophie de l'histoire consiste en ce que le progrès de l'esprit humain traverse trois états distincts : « En étudiant ainsi le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité, depuis son premier essor le plus simple jusqu'à nos jours, je crois avoir découvert une grande loi fondamentale [...] Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions

⁷⁹⁰ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, 1988, p. 80. (Nous soulignons).

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 87.

⁷⁹² *Ibid.*, p. 213.

⁷⁹³ A. Comte, *Cours de philosophie positive I*, p. 21. (Nous soulignons).

principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif ; l'état métaphysique, ou abstrait ; l'état scientifique, ou positif. »⁷⁹⁴ La troisième thèse repose, enfin, sur le parallélisme entre le développement de l'organisme et le progrès de la raison humaine dans l'histoire, de sorte que les états théologique, métaphysique et scientifique correspondent respectivement à l'enfance, à la jeunesse et à la maturité de l'homme, ce qui implique l'idée de progrès graduel et cumulatif, où une étape incorpore l'étape précédente en atteignant par là un stade plus élevé du processus de maturation : « Or, chacun de nous, dit Comte, en contemplant sa propre histoire, ne se souvient-il pas qu'il a été successivement, quant à ses notions les plus importantes, *théologien dans son enfance, métaphysicien dans sa jeunesse, et physicien dans sa virilité* ? Cette vérification est facile aujourd'hui pour tous les hommes au niveau de leur siècle. »⁷⁹⁵

Pour Comte, le progrès de la raison consiste fondamentalement à se débarrasser des superstitions, des fictions et des abstractions irrationnelles de la théologie et de la métaphysique, seul moyen par lequel on peut atteindre la pleine rationalité des sciences positives. C'est pourquoi il disqualifie l'astrologie et l'alchimie par exemple, comme étant toutes deux de l'ordre de la superstition et de l'imagination, c'est-à-dire l'autre de la rationalité des sciences positives : « La raison humaine est maintenant assez mûre pour que nous entreprenions de laborieuses recherches scientifiques, sans avoir en vue aucun but étranger capable d'agir fortement sur l'imagination, comme celui que se proposaient les astrologues ou les alchimistes. Notre activité intellectuelle est suffisamment excitée par le pur espoir de découvrir les lois des phénomènes, par le simple désir de confirmer ou d'infirmer une théorie. Mais il ne pouvait en être ainsi dans l'enfance de l'esprit humain. Sans les attrayantes chimères de l'astrologie, sans les énergiques déceptions de l'alchimie, par exemple, où aurions-nous puisé la constance et l'ardeur nécessaire pour recueillir les longues suites d'observations et d'expériences. »⁷⁹⁶ Dans ce passage, l'alchimie et l'astrologie représentent l'autre de la raison, en l'occurrence l'imagination et les chimères de l'enfance de l'esprit humain superstitieux et non encore suffisamment rationnel et scientifique comme à l'âge de maturité et de sagesse. En somme, Comte conçoit l'histoire comme l'histoire du progrès de la raison qui s'affranchit graduellement de son autre afin d'atteindre la pleine rationalité des sciences positives.

Ces considérations sommaires sur la philosophie de l'histoire de Condorcet et de Comte, nous montrent à quel point elles sont représentatives d'une conception de l'histoire de

⁷⁹⁴ *Ibid.*

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 24.

l'Occident comme l'histoire du progrès de la raison, c'est-à-dire du processus graduel de rationalisation de nos formes de vie dans les sociétés occidentales. Comme on le sait, Max Weber désigne ce processus historique par la célèbre expression *Entzauberung der Welt* (désenchantement du monde). Dans *Wissenschaft als Beruf* (1919), il le décrit de la manière suivante : « Le progrès scientifique est une parcelle, et c'est certes la plus importante de ce processus d'intellectualisation (*Intellektualisierungsprozesses*) auquel nous sommes soumis depuis des millénaires (*seit Jahrtausenden*) ». Plus loin, il ajoute qu'un tel processus d'intellectualisation n'est rien d'autre que « le savoir ou la croyance qu'il *suffirait de vouloir* acquérir cette connaissance pour *pouvoir* éprouver à tout moment que, en principe, il n'y a là aucune force secrète, imprévisible et incalculable qui entre en scène, que l'on peut plutôt *maîtriser* (*beherrschen*) toute chose par le calcul et la prévision (*Berechnen*). Voilà ce qui signifie le désenchantement du monde (*Entzauberung der Welt*). Il ne s'agit plus, comme chez le primitif, pour qui il y avait de telles forces, de les saisir par des moyens magiques afin de maîtriser ou de solliciter les esprits. Les moyens techniques, calculs et prévisions, font l'affaire. Voilà ce qui signifie avant tout l'intellectualisation en tant que telle. »⁷⁹⁷

En d'autres termes, le désenchantement du monde relève du processus historique de rationalisation de nos formes de vie en Occident, c'est-à-dire le remplacement graduel des mythes, de la magie, de l'imagination et de la superstition (non-raison) par la science, la logique et la technique (raison), bref l'histoire de la raison dont le but était de nous apporter le progrès, l'émancipation et la liberté, en nous délivrant des forces irrationnelles de la pensée magique et de la nature : « Le programme de l'*Aufklärung* était le désenchantement du monde (*Entzauberung der Welt*). Elle [*Aufklärung*] voulait dissoudre les mythes et renverser l'imagination par le savoir (*Wissen*) »⁷⁹⁸, expliquent Adorno et Horkheimer. Selon Weber, « nous sommes soumis depuis des millénaires (*seit Jahrtausenden*) » au processus de désenchantement du monde. Adorno et Horkheimer par exemple, voient dans *L'Odyssee* d'Homère le point de départ d'un tel processus historique, alors que Heidegger le fait remonter à la création de la métaphysique chez Platon et Aristote. Heidegger, Adorno et Horkheimer comprennent donc l'*Aufklärung* en un sens beaucoup plus large que dans son sens traditionnel, celui-ci étant restreint au siècle des Lumières (XVIII^e siècle). Voici ce que Heidegger dit à ce sujet dans *Hölderlins Hymne »Der Ister«* (1942, GA 53) :

⁷⁹⁷ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1922, p. 535-536. Trad. I. Kalinowski, Marseille, Agone, 2005, p. 28-29 (modifiée).

⁷⁹⁸ M. Horkheimer et T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 19. Trad., p. 21 (modifiée).

« L'«*Aufklärung*» au sens de l'explication générale de tout à partir des fondements rationnellement compréhensifs, appartient à l'essence de la métaphysique [...] Selon son essence, l'«*Aufklärung*» commence [...] avec le début de la métaphysique, c'est-à-dire avec le début de la «philosophie», c'est-à-dire avec cette pensée de l'être qui est accomplie pour la première fois par la sophistique, Socrate et Platon [...] Du point de vue de cette pensée – métaphysique – la pensée est en fait à certains égards, voire tout simplement, une «démythologisation» (*Entmythisierung*). »⁷⁹⁹

Ce passage nous montre expressément et sans ambiguïté que, même si Heidegger se réfère très peu à Weber dans ses textes, les notions d'*Aufklärung* et d'*Entmythisierung* sont très proches du concept weberien d'*Entzauberung der Welt*. De plus, Lacoue-Labarthe fait remarquer à bon droit que le concept heideggérien d'*Entgötterung* (*dédivinisation*) en est lui aussi très proche : « son *Entgötterung*, si expressément proche, dans les années 1930, de l'*Entzauberung* de Max Weber. »⁸⁰⁰

b) Le statut de la raison à l'intérieur de la théorie de l'histoire et la question de la domination de la nature chez Heidegger

La reconstitution sommaire de la théorie du progrès historique de la raison chez Condorcet et Comte nous permettra de comprendre plus clairement la façon dont Heidegger pense cette question dans la seconde période de sa pensée, moment où sa critique de la métaphysique du sujet s'inscrit justement dans le contexte du problème de l'histoire occidentale comme processus graduel de rationalisation de nos formes de vie, et dont la conséquence majeure serait non pas le progrès mais le déclin de l'Occident. Autrement dit, la raison ou la métaphysique implique, dans la modernité, l'intensification des différentes formes de violence improductive propre au *modus operandi* de la raison occidentale : domination, dévastation, exclusion, oppression, exploitation, aliénation, répression et régression. Afin de délimiter de façon précise la théorie heideggérienne du statut de la raison dans l'histoire et la question de la domination de la nature, force est de comprendre comment il articule métaphysique du sujet et science moderne.

⁷⁹⁹ GA 53, p. 139-140. (Notre traduction). « [...] die »Aufklärung« im Sinne der durchgängigen Erklärung von allem aus den vernunftmäßig einsichtigen Gründen zum Wesen der Metaphysik gehört [...] Die »Aufklärung« beginnt ihrem Wesen nach [...] mit dem Beginn der Metaphysik, d. h. mit dem Beginn der »Philosophie«, d. h. mit jenem Denken des Seins, das von der Sophistik, von Sokrates und Platon zum ersten Male vollzogen wird [...] Von diesem Denken – dem metaphysischen – aus gesehen ist das Denken in der Tat nach gewissen Hinsichten, wenngleich nicht schlechthin, eine »Entmythisierung«. »

⁸⁰⁰ P. Lacoue-Labarthe, *Heidegger – La Politique du poème*, Paris, Galilée, 2002, p. 34.

b.1) L'époque moderne de l'histoire de l'être : la métaphysique du sujet

Comme nous l'avons vu au §14, chaque époque de l'histoire de l'être se définit par un régime hégémonique et normatif de dévoilement, de présence de l'étant en totalité. D'après Heidegger, Descartes inaugure l'époque moderne de l'histoire de l'être : « Pour la fondation (*Grundlegung*) de la métaphysique moderne la métaphysique de Descartes est le début décisif. »⁸⁰¹ En effet, Descartes inaugure une nouvelle époque de l'histoire de l'être dans la mesure où sa philosophie fournit une réponse nouvelle et inédite jusqu'alors aux questions « qu'est-ce que l'étant ? » et « pourquoi l'étant est-il ce qu'il est ? ». Ainsi, si au Moyen Âge l'étant en totalité est présent comme *ens creatum* (*créature, Geschaffene*) parce qu'il a été créé par Dieu conçu comme *summun ens, ens creator* (*créateur, Schöpfer*), à partir de Descartes l'étant en totalité sera présent comme *res extensa*, ultérieurement interprété comme *objet* (*Gegenstand*) par Kant, parce qu'il est ce qui se pose devant (*vor-sich-stellen*) un sujet (*Subjekt*) fondé sur la certitude (*Gewißheit*) de son existence comme *res cogitans*. Le régime de présence de l'étant en totalité comme objet pour un sujet est donc sans précédent dans l'histoire de l'être : « ni la pensée médiévale ni la pensée grecque ne représentent ce qui est présent (*Anwesende*) comme objet (*Gegenstand*). Nous appelons maintenant objectité (*Gegenständigkeit*) le mode de présence (*Anwesenheit*) de ce qui est présent (*Anwesenden*) qui apparaît comme objet à l'époque moderne. »⁸⁰²

La métaphysique fonde ainsi chaque époque de l'histoire à travers un régime hégémonique et normatif de présence de l'étant en totalité, c'est-à-dire qui se manifeste à travers tous les phénomènes (*Erscheinungen*) qui constituent une époque. Aux yeux de Heidegger, « la science fait partie des phénomènes essentiels (*wesentlichen Erscheinungen*) de la modernité »⁸⁰³. Étant donc donné que la science moderne est l'un des phénomènes essentiels à l'époque de la métaphysique du sujet, comment Heidegger conçoit-il le rapport entre métaphysique du sujet et science moderne ?

b.2) La métaphysique du sujet comme fondement ontologique de la science moderne

Pour comprendre le rapport entre métaphysique du sujet et science moderne dans la pensée de Heidegger, nous examinerons la thèse centrale du texte *Wissenschaft und Besinnung*, à savoir

⁸⁰¹ GA 6.2, p. 147. Trad., p. 119 (légèrement modifiée).

⁸⁰² GA 7, p. 45. Trad., p. 57 (légèrement modifiée).

⁸⁰³ GA 5, p. 75. Trad., p. 99 (modifiée).

que « *Die Wissenschaft ist die Theorie des Wirklichen (La science est la théorie du réel).* »⁸⁰⁴ Pour comprendre cette thèse, il nous faut délimiter ce que Heidegger entend par *science (Wissenschaft)*, par *réel (Wirkliche)* et par *théorie (Theorie)* dans ce contexte.

D'après le philosophe de la Forêt Noire, « le mot “science” (*Wissenschaft*), dans l'énoncé “la science est la théorie du réel”, désigne toujours et uniquement la science moderne et contemporaine (*die neuzeitlich-moderne Wissenschaft*). L'énoncé “la science est la théorie du réel” ne vaut ni pour la science du Moyen Âge ni pour celle de l'Antiquité. La *doctrina* médiévale demeure essentiellement différente d'une théorie du réel ainsi que l'*ἐπιστήμη* antique »⁸⁰⁵. En d'autres termes, la science moderne est sans précédent dans l'histoire de l'Occident. Néanmoins, tout en se distinguant de l'*ἐπιστήμη* grecque et de la *scientia* médiévale, Heidegger affirme que la science moderne se fonde sur la philosophie grecque : « l'essence de la science moderne, qui, sous sa forme européenne, est entre-temps devenue planétaire, se fonde sur la pensée des Grecs, qui depuis Platon s'appelle philosophie. »⁸⁰⁶ En quel sens la science moderne se fonde-t-elle sur la philosophie grecque ? Elle s'y fonde dans la mesure où elle présuppose, comme sa condition de possibilité, un certain nombre de concepts métaphysiques issus de la philosophie grecque, en ce sens que toutes les sciences sont, d'une manière ou d'une autre, tributaires d'une métaphysique silencieuse : « Après son premier commencement, surtout à partir du moment où elle devint métaphysique à travers Platon et Aristote, la philosophie a toujours codéterminé (*mitbestimmt*) essentiellement les “sciences”, de prime abord au sens grec, puis au Moyen Âge et dans la Modernité. »⁸⁰⁷ Quoi qu'il en soit, le terme *science*, dans la proposition « la science est la théorie du réel », relève exclusivement de la science moderne, n'étant valable ni pour la science antique, ni pour la science médiévale. Toutefois, cela ne nous montre pas encore en quoi consiste l'essence de la science moderne. Pour la comprendre, il nous faut délimiter la signification des termes de *réel* et de *théorie* dans l'énoncé « la science est la théorie du réel ».

La signification du terme de *réel* repose sur la façon dont Heidegger articule métaphysique du sujet et science moderne, en ce sens que la métaphysique du sujet fournit à la science moderne un régime de manifestation du réel comme tel :

⁸⁰⁴ GA 7, p. 40. Trad., p. 51.

⁸⁰⁵ *Ibid.* Trad., p. 51 (légèrement modifiée).

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 40-41. Trad., p. 51 (légèrement modifiée).

⁸⁰⁷ GA 76, p. 130. « Die Philosophie hat nach ihrem ersten Anfang, zumal seitdem sie Metaphysik wurde durch Platon und Aristoteles, die ›Wissenschaften‹ zunächst im griechischen Sinne und dann im Mittelalter und in der Neuzeit je entsprechend wesentlich mitbestimmt. »

« Nous méditons sur l'essence de la science moderne afin de reconnaître son fondement métaphysique (*metaphysischen Grund*). Quelle conception de l'étant et quel concept de vérité fondent la transformation de la science en une recherche ? [...] La science ne devient une recherche que, et seulement à cette condition que la vérité se transforme en certitude de la représentation (*Gewißheit des Vorstellens*). L'étant devient pour la première fois objectivité (*Gegenständlichkeit*) de la représentation (*Vorstellens*), et la vérité certitude de la représentation dans la métaphysique de Descartes [...] Si maintenant la science est, en tant que recherche, un phénomène (*Erscheinung*) essentiel de la modernité (*Neuzeit*), ce qui constitue le fondement métaphysique de la recherche doit alors d'abord, et longtemps avant elle, déterminer l'essence de la modernité en général. »⁸⁰⁸

Ce passage est on ne peut plus clair : en instaurant un nouveau régime de dévoilement de l'étant en totalité, la métaphysique du sujet de Descartes fournit à la science moderne son fondement métaphysique, c'est-à-dire la détermination du réel comme objet et objectivité (*Gegenständlichkeit*). En fournissant à la science moderne son fondement métaphysique, la métaphysique du sujet ne lui fournit pas seulement une compréhension du réel comme objet et objectivité, mais aussi le schéma sujet-objet qui oriente et structure toutes les théories, les pratiques et les procédés de la science moderne, et cela en trois sens :

1) Le schéma sujet-objet est à l'origine de la division de la science moderne en deux grands domaines de recherche, division qui n'existait pas et ne pouvait exister avant Descartes et l'avènement de la métaphysique du sujet. Dans la tradition allemande, cette division recoupe la distinction entre *Naturwissenschaften* et *Geisteswissenschaften*, alors que dans la tradition française, elle recouvre la distinction entre sciences humaines ou molles, et sciences exactes ou dures.

2) Le clivage de la science en deux grands domaines de recherche donnera naissance à l'une des questions majeures de la science moderne : le problème de la méthode propre à chaque domaine de recherche. Pendant longtemps on a dit et accepté que la rigueur des sciences dures consiste dans l'exactitude du modèle mathématique, tandis que la rigueur des sciences humaines réside en une méthode non-exacte, étant donné que son objet de recherche est d'une tout autre nature par rapport à l'objet des sciences exactes : « La rigueur de la science mathématique de la nature (*mathematischen Naturwissenschaft*) est l'exactitude (*Exaktheit*) [...] Au contraire, toutes les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) et même toutes les sciences biologiques, doivent en toute nécessité, justement pour rester rigoureuses, être inexactes. »⁸⁰⁹ Dans *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik* (GA 76), Heidegger explique que, dans ce contexte

⁸⁰⁸ GA 5, p. 86-87. Trad., p. 114 (modifiée).

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 79. Trad., p. 104 (légèrement modifiée).

« “l’exactitude” (*Exaktheit*) est la rigueur *de ces sciences* qui prévoient leur domaine d’objets à partir d’un pur calcul numérique et préalable des processus (*Vorgänge*). “Exactes” en ce sens ne sont que les sciences mathématiques de la nature (physique, chimie, chimie physique). Ni la biologie – même si elle travaille avec des courbes et des tabelles – ni les “mathématiques” non plus ne sont exactes. (La biologie n’est pas exacte parce que le vivant (*das Lebendige*) n’est pas calculable et prévisible (*berechenbar*), les mathématiques non plus parce qu’elles ne s’occupent absolument pas de processus (*Vorgänge*) qui pourraient être calculés et prévus en leur déroulement et reproduction ; elles ne sont pas une science empirique ; les sciences historiques ne sont rigoureuses que parce qu’elles ne sont justement pas exactes) »⁸¹⁰.

3) On peut dire avec Habermas que, dans la science moderne, le dualisme intérieur-extérieur (sujet-objet) se substitue à l’ancien dualisme essence-apparence : « Avec la distinction méthodologique entre sciences de la nature et sciences de l’esprit, se forme plutôt une différence en perspective entre *extérieur (Außen)* et *intérieur (Innen)*, qui remplace la différence entre *essence (Wesen)* et *apparence (Erscheinung)*. »⁸¹¹

La métaphysique du sujet est donc le fondement ontologique de la science moderne en quatre sens : 1) En instaurant un nouveau régime de dévoilement de l’étant en totalité comme objet pour un sujet, la métaphysique du sujet fournit à la science moderne son fondement métaphysique pour autant qu’elle est la théorie du réel conçu comme objet et objectité. 2) Le schéma sujet-objet donne naissance à la division de la science moderne en deux grands domaines de recherche : les sciences exactes et les sciences humaines. 3) Une telle division est, à son tour, à l’origine de la question de la méthode propre à chacun de ces deux grands domaines de recherche. 4) Le schéma sujet-objet et la division de la science en sciences humaine et sciences exactes remplacent l’ancien dualisme métaphysique essence-apparence par le dualisme intérieur-extérieur.

Ces quatre points nous montrent que les déterminations métaphysiques ne sont pas des déterminations purement métaphysiques, mais sont en rapport étroit avec la science moderne.

⁸¹⁰ GA 76, p. 121. « ›Exaktheit‹ ist die Strenge *jener Wissenschaften*, die es auf eine rein zahlenmäßige Berechnung und Vorausberechnung der Vorgänge ihres Gegenstandsbezirks absehen. ›Exakt‹ in diesem Sinne sind *nur* die mathematischen Naturwissenschaften (Physik, Chemie, physikalische Chemie). ›Exakt‹ ist weder die ›Biologie‹ - wenngleich sie mit Kurven und Tabellen arbeitet — noch auch die ›Mathematik‹. (Die Biologie ist nicht exakt, weil das Lebendige nicht berechenbar ist, die Mathematik nicht, weil sie *überhaupt nicht* auf Vorgänge geht, die in ihrem Ablauf und Eintreffen berechenbar sein könnten; sie ist keine Erfahrungswissenschaft; die historischen Wissenschaften sind gerade dadurch streng, daß sie nicht ›exakt‹ sind.) »

⁸¹¹ J. Habermas, *Kritik der Vernunft*, Francfort, Suhrkamp, 2009, p. 183. (Notre traduction). « Mit der methodologischen Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften bildet sich statt dessen eine Perspektivendifferenz zwischen *Außen* und *Innen* heraus, die die Differenz von *Wesen* und *Erscheinung* ersetzt. »

b.2) La science moderne, le principe de raison et la domination de la nature

Comme nous l'avons vu au §11 d, l'un des quatre sens du terme *Grund* est la cause (*Ursache*) de l'existence, ce qui revient à dire que le principe de raison signifie, entre autres, que tout ce qui existe et advient a une raison d'être. Aux yeux de Heidegger, le principe de raison ainsi compris, c'est-à-dire en tant qu'il relève des relations de cause à effet, organise et oriente de manière décisive le régime de dévoilement de l'étant en totalité comme objet. Autrement dit, avec l'avènement de la science moderne, « le monde est déterminé selon la loi de cause à effet (*Gesetz der Ursache und Wirkung*). »⁸¹²

L'articulation entre la science moderne et le principe de raison devient plus claire si l'on met à nu la façon dont la nature se dévoile à l'intérieur du régime objectal de dévoilement de l'étant en totalité. Dans un passage des *Zollikoner Seminare*, Heidegger présente le régime moderne de dévoilement de la nature de la manière suivante :

« Le trait fondamental de la nature qui est visé par la représentation de la science de la nature est la conformité à la loi (*Gesetzmäßigkeit*). La calculabilité-prévoyante (*Berechenbarkeit*) est une conséquence de la conformité à la loi (*Gesetzmäßigkeit*). De tout ce qui est, ne sera pris en considération que ce qui est mesurable (*meßbar*), quantifiable (*quantifizierbar*). Il est fait abstraction de tout ce qui est autre dans les choses. Question : Sous quelles présuppositions puis-je penser la nature ainsi ; qu'est-ce qui y est premier ? Le projet d'un espace homogène (*homogenen Raumes*) et d'un temps homogène (*homogenen Zeit*). Y sont mesurés les mouvements conformes à des lois – mouvements de points-masses (*Massenpunkten*) envisagés quant à leur déplacement spatio-temporel. »⁸¹³

Pour la science moderne, la nature se dévoile donc comme un espace homogène (*res extensa* ou *objet*) et un temps homogène à partir desquels les processus naturels (*Naturvorgänge*) parviennent à la représentation en tant que grandeurs spatio-temporelles des mouvements et des forces des corps conçus comme des points de masse qui peuvent être mesurés à l'aide de nombres et de calculs. Le propre de la science moderne est ainsi un projet de mathématisation de la nature qui rend les processus naturels mesurables et calculables. En ce sens, il est emblématique la manière dont Galilée et Newton articulent leur conception de la nature aux mathématiques. Dans *Il Saggiatore* (1623), Galilée présente sa célèbre idée selon laquelle l'Univers est un livre écrit en langage mathématique : « La philosophie est écrite dans cet immense livre qui se tient toujours ouvert devant nos yeux, je veux dire l'Univers, mais on ne peut le comprendre si l'on ne s'applique d'abord à en comprendre la langue et à connaître

⁸¹² GA 84.1, p. 551-552. « Die Welt ist bestimmt nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung ».

⁸¹³ GA 89, p. 30-31. Trad., p. 58 (légèrement modifiée).

les caractères avec lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique (*Egli è scritto in lingua matematica*) »⁸¹⁴. Newton dit, quant à lui, la chose suivante dans la préface des *Principia* (1687) : « Les Anciens [...] firent beaucoup de cas de la mécanique dans la recherche de la nature ; et les modernes, en rejetant les formes substantielles et les qualités occultes, s'efforcèrent de soumettre les phénomènes de la nature aux lois des mathématiques (*to subject the phenomena of nature to the laws of mathematics*). Dans ce traité, j'ai cultivé les mathématiques pour autant qu'elles concernent la philosophie. »⁸¹⁵ Plus loin, il ajoute que la « géométrie est fondée sur la pratique mécanique, et elle n'est rien d'autre que la partie de la mécanique universelle, laquelle propose et démontre avec précision l'art de la mesure (*the art of measuring*) »⁸¹⁶. Dans ces deux passages des *Principia*, on peut voir clairement le projet moderne de mathématisation de la nature ainsi que la place privilégiée de la mesure et du calcul dans la physique newtonienne, qui sera, comme on le sait, le modèle privilégié de la rationalité propre à la science moderne.

Le régime moderne de manifestation de la nature nous permet ainsi de comprendre la relation entre la domination de la nature et le principe de raison suffisante. Car, si le projet de la science moderne est fondamentalement un projet de mathématisation de la nature afin de mesurer et calculer ses processus, Heidegger explique, dans *Wissenschaft und Besinnung*, ce qu'il faut entendre, dans ce contexte, par calculer (*Rechnen*) : « nous ne devons pas entendre ce terme au sens rétréci d'opérations faites sur des nombres. Au sens large et essentiel, calculer (*Rechnen*) veut dire : compter avec une quelque chose, c'est-à-dire la prendre en considération, compter sur elle, c'est-à-dire la placer dans notre attente (*Erwartung*). De cette manière, toute objectivation (*Vergegenständlichung*) du réel est un calcul (*Rechnen*), soit qu'expliquant par voie causale elle coure après les effets des causes (*Ursachen*) »⁸¹⁷. Mais comment Heidegger entend-il la notion de causalité dans ce contexte ? Dans les *Zollikoner Seminare*, il l'explique

⁸¹⁴ Galilée, *Il Saggiatore*, in *Opere I*, Turin, Torinese, 1964, p. 631. Trad. C. Chauviré, Les Belles Lettres, Paris, 1980, p. 141.

⁸¹⁵ I. Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Trad. A. Motte, New York, D. Adee, 1846, préface, p. IXVII. (Notre traduction). « the ancients [...] made great account of the science of mechanics in the investigation of natural things; and the moderns, laying aside substantial forms and occult qualities, have endeavoured to subject the phaenomena of nature to the laws of mathematics ».

⁸¹⁶ *Ibid.* « geometry is founded in mechanical practice, and is nothing but that part of universal mechanics which accurately proposes and demonstrates the art of measuring. »

⁸¹⁷ GA 7, p. 52. Trad., p. 65. Il nous semble important de souligner que Heidegger exploite le double sens du verbe allemand *berechnen* et ses dérivés, pour autant qu'il signifie tantôt *calculer*, tantôt *prévoir* (*vorsehen*) selon le contexte où il se trouve, d'où par exemple les adjectifs *berechenbar* et *unberechenbar*, qui dans l'usage ordinaire de la langue allemande signifient respectivement *calculable/prévisible* et *incalculable/imprévisible*. Cela dit, le projet scientifique de mathématisation de la nature afin que l'homme puisse la dominer, contrôler et maîtriser par le calcul, la prévision et la mesurabilité est indissociable du principe de raison suffisante. Bref, comme le dit Bergson, « [l]a science a pour principal objet de *prévoir* et de *mesurer*. » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2013, p. 173). (Nous soulignons).

de la manière suivante : « Qu'est-ce que la causalité (*Kausalität*) ? Comment est-elle entendue dans la science de la nature ? Prenons un exemple : “Quand le soleil brille, la pierre se réchauffe”. Voilà qui est fondé sur une observation, un état de choses (*Sachverhalt*) qui est immédiatement constaté par une perception sensible. Il s'agit d'une *conséquence* (*Abfolge*). – Mais si l'on dit : “Parce que le soleil brille, ...”, il s'agit donc d'une *proposition empirique* (*Erfahrungssatz*). “Chaque fois que le soleil brille,...” ne désigne qu'une suite temporelle (*Zeitfolge*). – Le “parce que” cependant n'indique pas seulement une succession (*Nacheinander*), mais une condition (*Bedingung*), une succession nécessaire (*notwendiges Nacheinander*) ! Voilà la causalité telle qu'elle est courante dans la science de la nature. Elle domine la pensée moderne depuis Newton et Galilée. »⁸¹⁸

Pour la science moderne calculer signifie donc dégager et formaliser les relations de cause à effet qui régissent les phénomènes de la nature, ce qui permet à l'homme de prévoir, maîtriser et manipuler la nature d'après ses intérêts, besoins, désirs et attentes, puisque dans la mesure où l'on connaît la causalité régissant la reproduction de certains effets dans la nature, on peut induire ou éviter leur reproduction selon la connaissance que l'on en a. Heidegger explique ainsi que, pour la science moderne, « [l]e réel (*Das Wirkliche*) apparaît maintenant dans la lumière de la causalité (*Kausalität*) de la *causa efficiens*. Dieu lui-même est représenté dans la théologie, non dans la foi, comme *causa prima*, comme la première cause (*erste Ursache*). Finalement, à la suite de la relation cause-effet, la succession se pousse au premier plan, et avec elle l'écoulement temporel. Kant connaît la causalité (*Kausalität*) comme une règle de la succession [temporelle]. Dans les travaux les plus récents de W. Heisenberg, le problème causal (*Kausalproblem*) est un problème purement mathématique de mesure du temps »⁸¹⁹. La rigueur des sciences de la nature réside donc dans le calcul et l'exactitude, et par « exactitude » il faut entendre « la possibilité d'une répétition identique de l'expérience, dans le cadre du schéma : “si *a*..., alors *y*”. L'expérimentation vise donc l'*effet*. Si l'effet ne suit pas, on change la théorie »⁸²⁰.

Une fois expliqué comment Heidegger comprend la relation entre la science moderne, le principe de raison et les notions de calcul et d'exactitude, on peut mieux comprendre en quel sens le projet majeur de la science moderne est « un projet mathématique de la nature sur fond d'homogénéité de l'espace. Pourquoi cet étrange projet ? Pour que la nature devienne calculable, cette calculabilité étant elle-même posée comme principe d'une domination de la

⁸¹⁸ GA 89, p. 21. Trad., p. 49 (modifiée).

⁸¹⁹ GA 7, p. 44. Trad., p. 56.

⁸²⁰ GA 15, p. 355. *Séminaire du Thor*, p. 443.

nature (*Prinzip einer Beherrschung der Natur*) »⁸²¹. En d'autres termes, « le savoir moderne de la nature, notamment sa domination et utilisation techniques (*technische Beherrschung und Nutzung*), repose essentiellement sur le modèle mathématique de la pensée. Le début décisif de la fondation et de la détermination du savoir mathématique [...] est redevable du penseur français Descartes »⁸²². Pour Heidegger, une telle conception de la science se préfigurait donc déjà chez Descartes, notamment dans un passage du *Discours de la méthode* (1637) où l'on peut déjà trouver le projet essentiel de la science moderne :

« Car elles [quelques notions générales touchant la Physique] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. »⁸²³

En somme, le projet le plus général de la science moderne consiste dans la domination, contrôle et maîtrise de la nature, ce qui fait que « l'homme ainsi menacé s'impose et se propage maintenant comme le maître (*Herrn*) de la terre »⁸²⁴. En ce sens « *la science* » était une certaine «volonté de puissance» – au sens de la domination de la nature (*Beherrschung der Natur*) »⁸²⁵.

*

Afin de dégager une conséquence métaphysique de cette conception de la science moderne, il nous semble opportun d'articuler le concept aristotélicien de συμβεβηκός (accident) avec le principe de raison. Dans le livre VI de *La Métaphysique*, Aristote présente les quatre déterminations essentielles de son concept de συμβεβηκός, déterminations qu'il avait déjà présentées sommairement dans le livre V. La première détermination consiste en ceci que de l'accident il n'y a pas de théorie, de science : « Puis donc que nous parlons des différentes acceptions de l'être, nous devons faire remarquer d'abord que l'être par accident n'est jamais

⁸²¹ *Ibid.*, 354. *Séminaire du Thor*, p. 443.

⁸²² GA 13, p. 19. (Notre traduction). « Das neuzeitliche Wissen von der Natur, zumal die technische Beherrschung und Nutzung derselben, ist wesentlich mitgetragen durch die mathematische Denkweise. Der entscheidende Beginn der Begründung und Vorzeichnung des [...] mathematischen Wissens wird dem französischen Denker Descartes verdankt. »

⁸²³ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1962, p. 61-62.

⁸²⁴ GA 7, p. 28. Trad., p. 36 (modifiée).

⁸²⁵ GA 94, §77, p. 140. « [...] »Wissenschaft« – war [...] ein gewisser »Wille zur Macht« – im Sinne der Beherrschung der Natur. »

objet de théorie (θεωρία). Ce qui le montre bien, c'est qu'aucune science (ἐπιστήμη), ni pratique (πρακτική), ni poétique (ποιητική) ni théorétique (θεωρητική), ne s'en préoccupe. »⁸²⁶ La seconde détermination de l'être comme accident est qu'il relève du non-être au sens du μὴ ὄν grec : « Platon, en un sens, n'avait donc pas tort de ranger l'objet de la sophistique dans le non-être (μὴ ὄν). Les arguments des sophistes, en effet, ont rapport, pour ainsi dire, principalement à l'accident (συμβεβηκός). »⁸²⁷ La troisième et principale détermination de l'accident est qu'il n'est pas nécessaire (ἀνάγκης) et toujours (ἀεὶ), ni le plus souvent, la plupart du temps (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) : « Parmi les êtres, les uns demeurent toujours (ἀεὶ) dans le même état, et sont des êtres nécessaires (ἀνάγκης), non pas de cette nécessité caractérisée par la contrainte, mais bien celle que nous définissons par l'impossibilité d'être autrement ; les autres êtres, au contraire, ne sont ni nécessairement, ni toujours, mais seulement le plus souvent (ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολὺ). C'est là le principe même, c'est là la cause même de l'Être par accident (τοῦ εἶναι τὸ συμβεβηκός), car tout ce qui n'est ni toujours (ἀεὶ), ni le plus souvent (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), nous disons que c'est un accident (συμβεβηκός). »⁸²⁸ La quatrième et dernière détermination de l'accident est qu'il introduit la possibilité du hasard (τὸ αὐτόματον) dans l'existence : « Ainsi, étant donné que toutes les choses ne sont pas nécessaires et éternelles, ni dans leur être, ni dans leur devenir, mais que la plupart des choses rentrent seulement dans ce qui arrive le plus souvent, il en résulte nécessairement l'existence de l'Être par accident [...] Sinon, tout serait nécessaire. »⁸²⁹ Le concept d'être comme accident a ainsi un statut fort négatif dans la philosophie d'Aristote : 1) L'accident *ne fait pas* l'objet de la science. 2) L'accident relève du *non-être* au sens du μὴ ὄν grec. 3) L'accident est ce qui n'est *ni* toujours et nécessairement, *ni* le plus souvent.

À travers la distinction entre ce qui est toujours, ce qui est le plus souvent et ce qui ne l'est pas, Aristote a établi une fois pour toutes que ce qui fait l'objet de la science, c'est ce qui est toujours (ἀεὶ) ou le plus souvent (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). Or, ces deux déterminations temporelles démontrent la relation intrinsèque entre être et temps mise en lumière par Heidegger : « “Présence” (*Anwesenheit*) et “constance” (*Beständigkeit*) sont manifestement des *déterminations temporelles* : la présence concerne le “présent” ; la “constance” signifie ce qui est “tout le temps présent” [...] Ce qui est tout le temps présent, l'ἀεὶ ὄν, on le nomme volontiers “l'éternel” (*das Ewige*) ; cependant celui-ci *n'est pas* précisément “dans le temps” – et *pourtant*

⁸²⁶ Aristote, *Metaphysica*, VI, 2, 1026 b 2-5. Trad., p. 335 (légèrement modifiée).

⁸²⁷ *Ibid.*, VI, 2, 1026 b 14-16. Trad., p. 336 (légèrement modifiée).

⁸²⁸ *Ibid.*, VI, 2, 1026 b 27-31. Trad., p. 338.

⁸²⁹ *Ibid.*, VI, 2, 1027 a 8-13. Trad., p. 339.

il est de part en part déterminé temporellement. »⁸³⁰ Les expressions aristotéliennes ἀεὶ (toujours) et ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (le plus souvent) ne signifient donc rien d'autre que deux différents degrés de la constance, c'est-à-dire de l'être comme présence sous les espèces de la répétition du même à la racine de la notion des lois et des règles constantes dans divers domaines du savoir. Cela dit, le concept aristotélien de συμβεβηκός nous permet de dégager la conséquence suivante du principe de raison : le triomphe métaphysique de l'identité, de la répétition du même, de la prévisibilité, de la constance et de la nécessité, étant donné qu'à l'intérieur de la science moderne, il opère comme principe permettant de dégager les lois de la nature, celles-ci se répétant toujours comme identiques, à la manière d'une essence, d'une Idée platonicienne, ce à quoi Bergson fait allusion lorsqu'il dit que la notion scientifique de « lois constantes de la nature » présuppose secrètement une sorte de platonisme : « Il y a un certain ordre de la nature, lequel se traduit par des lois : les faits "obéiraient" à ces lois pour se conformer à cet ordre. Le savant lui-même peut à peine s'empêcher de croire que la loi "préside" aux faits et par conséquent les précède, semblable à l'Idée platonicienne sur laquelle les choses avaient à se régler. »⁸³¹

Cette conception de la science, dont le principal but est de dégager les lois de la nature, sera présente de façon privilégiée dans la conception positiviste de la science : « le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des *lois naturelles invariables*, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts »⁸³², écrit Comte. De cette conception de la science résulte le refoulement et l'abolition de la différence, de l'autre, du temps, de l'imprévisible, des variations et de la contingence, bref de l'accident comme ce qui relève d'une pure et simple aberration violant les lois de la nature. Le projet scientifique de mathématisation de la nature consolide ainsi la tendance métaphysique à refouler le temps, la différence et l'autre, en instaurant le principe de domination de la nature à travers le calcul et la mesure des relations de cause à effet dans les phénomènes naturels.

*

⁸³⁰ GA 82, p. 296-297. « »Anwesenheit« und »Beständigkeit« sind offensichtliche *Zeit-Bestimmungen*: Anwesenheit betrifft »Gegenwart«; »Beständigkeit« meint das »zu jeder Zeit Anwesende« [...] Das jederzeit Anwesen, das ἀεὶ ὄν nennt man gern »das Ewige«; dies ist doch gerade *nicht* »in der Zeit« - und *dennoch* durch und durch zeithaft bestimmt. »

⁸³¹ H. Bergson, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, p. 5.

⁸³² A. Comte, *Cours de philosophie positive I*, p. 25. (Nous soulignons).

Le principe de raison et la notion de « lois de la nature » sont intrinsèquement liés à une question majeure à l'intérieur du débat autour de l'épistémologie et de la philosophie des sciences : la question de la méthode inductive. Une telle méthode consiste en ceci, qu'à travers l'observation de la répétition constante de certains effets qui s'ensuivent à certaines causes, on en induit qu'étant donnée une certaine cause, le même effet s'en reproduira toujours et nécessairement, idée sur laquelle repose toute entreprise de précision et d'exactitude dans la prévision scientifique du futur. De cette idée résulte que la nature et la vie régies par le principe de raison et par les lois de la nature sont une vie et une nature où rien de nouveau n'advient, où aucun événement n'est possible, où aucune révolution ne peut avoir lieu, bref, où l'accident, la différence, le nouveau, le hasard, l'imprévisibilité et l'autre doivent être tout à fait bannis et exclus de l'existence. Voilà l'un des enjeux majeurs du principe de raison suffisante et sa relation avec le projet moderne de domination mathématico-physique de la nature.

D'après Schopenhauer, « Hume a été le premier qui s'avisait de se demander d'où cette loi de la causalité tire son autorité et d'exiger sa certification »⁸³³. En d'autres termes, Hume a été le premier à critiquer le principe de raison, la notion de causalité et la méthode inductive. En effet, pour Hume ces notions ne proviennent point des lois de la nature mais de rien moins que l'habitude, d'où l'idée qu'il « paraîtrait ridicule, celui qui dirait qu'il est seulement probable que le soleil se lèvera demain ou que tous les hommes doivent mourir, bien qu'il soit manifeste que nous n'avons, de ces faits, d'autre assurance que celle que l'expérience nous procure. »⁸³⁴ À l'instar de Hume, Hegel critique lui aussi la méthode inductive : « Quand on dit : tout métal, toute plante, etc., cela veut dire seulement quelque chose comme : tout métal, toute plante que l'on a connu jusqu'à présent. Par conséquent, chaque induction (*Induktion*) est incomplète. On a bien observé ceci et cela, mais pas tous les cas (*nicht alle Fälle*), tous les individus n'ont pas été observés. »⁸³⁵ De même que Hume et Hegel, Heidegger fait lui aussi une critique du principe de raison et de la méthode inductive, pour autant que le principe de raison n'est pas passible d'être constaté :

« La proposition affirmative : "Tout étant a une raison" a l'air d'une constatation (*Feststellung*). Elle note que tout étant est pourvu d'une raison. [...] Pouvons-nous maintenant vérifier si tout étant a une raison ? Pour mener à bien cette vérification, il nous faudrait ramener devant nous tout étant qui, n'importe quand et n'importe où, est, était ou sera, afin de vérifier alors dans quelle mesure il a une raison pour soi et en soi. Une telle vérification nous est refusée. Nous ne connaissons jamais que des fragments détachés des différents domaines de l'étant, et encore ne

⁸³³ A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel...*, §12, p. 34-35. Trad., p. 31-32 (modifiée).

⁸³⁴ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon, 2007, I, III, XI, p. 86. Trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995, p. 193.

⁸³⁵ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §190, p. 342.

les connaissons-nous que suivant des aspects limités, dans des strates particulières et à des niveaux singuliers. Notre constatation : “Tout étant a une raison” repose, comme on dit, sur des pieds d’argile. »⁸³⁶

Dans les *Zollikoner Seminare*, Heidegger illustre cette thèse à partir de la loi de l’inertie : « La loi newtonienne de l’inertie s’énonce : tout corps (*Jeder Körper*) conserve son état de repos ou de mouvement rectiligne et uniforme, sauf s’il est contraint de changer son état par l’action sur lui de forces étrangères. Cette loi commence donc par : *tout corps (jeder Körper)*. Y-a-t-il jamais eu un homme en état d’observer *tout corps* ? Sûrement jamais. Malgré cela, cette proposition est énoncée comme valable pour tout phénomène de la nature. Il s’agit là donc effectivement d’une supposition, d’une insinuation. »⁸³⁷ Quand Heidegger attire l’attention sur le fait qu’il s’agit là d’une supposition, compte tenu du fait que nul ne pourra jamais constater l’universalité de la loi de l’inertie, il y va au fond d’une critique du principe de raison et de la méthode inductive, qui consolident, eux, le triomphe métaphysique de l’identité, de la répétition du même et de la nécessité sous les espèces des lois de la nature. Cette critique repose sur la différence ontologique dans la mesure où le principe de raison, la répétition du même et la nécessité sont légitimes et valables dans le domaine de l’étant, tandis que la dimension de l’être s’y soustrait, de sorte que l’être s’avère comme sans-fond (*Abgrund*), comme différence, et comme contingence et hasard. En d’autres termes, l’être et l’étant « sont » deux niveaux distincts et nécessaires de l’existence, et de prime abord et le plus souvent on est pris dans le domaine de l’étant et l’on oublie l’être. Pour Heidegger, dans la mesure où la science physico-mathématique se soumet aux exigences du principe de raison, elle ne fait que renforcer l’oubli de l’être au profit de l’étant, alors que la poésie nous permet de dépasser en quelque sorte l’oubli de l’être, pour autant qu’elle est un régime de pensée qui se situe par-delà le principe de raison. Aussi Heidegger a-t-il recours à un poème d’Angelus Silesius qui dépasse le domaine de l’étant et du principe de raison vers la dimension de l’être de l’étant, en l’occurrence d’une rose, où le principe de raison cesse d’être valable : « “La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu’elle fleurit, N’a souci d’elle-même, ne désire être vue”. Rappelons tout d’abord la version courte du *principium reddendae rationis* de Leibniz, à savoir : Rien n’est sans pourquoi. Les vers d’Angelus Silesius la contredisent brutalement : “La rose est sans pourquoi” [...] Dans ce domaine, suivant la parole du poète, le principe de raison n’est pas valable. En revanche la botanique prouvera facilement qu’il y a une chaîne de causes et de conditions régissant la

⁸³⁶ GA 10, p. 6-7. Trad., p. 48 (légèrement modifiée).

⁸³⁷ GA 89, p. 38. Trad., p. 65 (légèrement modifiée).

croissance des plantes. »⁸³⁸ Pour Heidegger, tout se passe comme si la poésie et la pensée de l'être se situaient dans une dimension en deçà ou au-delà de la science et de la métaphysique comme pensée de l'étant. Selon le principe de raison, le poème de Mallarmé selon lequel « un coup de dés jamais n'abolira le hasard » et que « [t]oute pensée émet un Coup de Dés »⁸³⁹, serait insensé. Il en va de même pour ce passage d'un poème de Pessoa : « L'enfant [...] sait qu'exister existe et ne s'explique pas, il sait qu'il n'y a aucune raison pour que rien n'existe. »⁸⁴⁰ La poésie de Silesius, de Mallarmé et de Pessoa se situe donc dans une dimension de la pensée où le principe de raison n'a plus de droit de cité.

b.3) La science moderne et l'organisation de nos formes de vie dans les sociétés occidentales

Pour comprendre comment Heidegger pense la question de la science moderne, nous nous sommes donné pour tâche d'examiner la thèse suivant laquelle « la science est la théorie du réel ». Après avoir délimité la signification des termes de *science* et de *réel*, il nous reste à cerner la signification du terme de *théorie*.

Pour Heidegger, la théorie au sens moderne du terme se définit comme une activité qui vise toujours à accomplir un but (*Zweck*) : « Si quelque chose demeure en soi déterminé par un but (*Zweck*), c'est bien la pure théorie (*die reine Theorie*). »⁸⁴¹ En d'autres termes, la théorie est toujours faite en fonction de son utilité et application pratique⁸⁴². En ce sens, la science est l'un des phénomènes centraux de la modernité dans la mesure où l'application et l'utilisation du savoir scientifique déterminent et organisent effectivement les différentes sphères de la vie sociale dans la modernité : « depuis un certain temps les sciences s'intègrent, d'une façon toujours plus résolue et en même temps moins perceptible, à toutes les formes d'organisation de la vie moderne : à l'industrie, à l'économie (*die Wirtschaft*), à l'enseignement, à la politique,

⁸³⁸ GA 10, p. 54-55. Trad., p. 104 (légèrement modifiée).

⁸³⁹ S. Mallarmé, *Œuvres complètes*, collection « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1998, p. 387.

⁸⁴⁰ F. Pessoa, *Poesia completa de Alberto Caeiro*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005, p. 110. (Notre traduction).

⁸⁴¹ GA 7, p. 51. Trad., p. 64.

⁸⁴² Dans un passage de *Feldweg – Gespräche*, le personnage *chercheur* (*Forscher*) aborde la relation entre la science et son application ainsi : « Comme la technique est en général une modalité particulière de la pensée, celle qui pose, en effet, l'application pratique des théories de la science de la nature en vue de la domination et de l'exploitation de la nature. Nous, physiciens, disons, par conséquent, que la technique n'est rien d'autre que de la physique appliquée. » (GA 77, p. 6). (Notre traduction). « Wie denn überhaupt die Technik eine besondere Art des Denkens ist, dasjenige Denken nämlich, das sich auf die praktische Anwendung der theoretischen Naturwissenschaft verlegt zum Zweck der Beherrschung und Ausnutzung der Natur. Wir Physiker sagen daher auch, die Technik sei nichts anderes als angewandte Physik. »

à la conduite de la guerre, aux publications de toutes sortes. »⁸⁴³ Dans la modernité, la science aura donc plus de force normative, de légitimation et d'institution des vérités qui organisent la vie sociale que la religion : « Aujourd'hui domine la croyance que la science seule apporterait la vérité objective. Elle est *la nouvelle religion (die neue Religion)* »⁸⁴⁴.

b.4) La domination de la nature et le déclin de l'Occident

On peut résumer les principales idées de l'articulation heideggérienne entre métaphysique du sujet et science moderne de la sorte :

1) La métaphysique du sujet fonde une nouvelle époque de l'histoire de l'être dans la mesure où l'étant en totalité se dévoile comme objet pour un sujet.

2) La science moderne se fonde sur la métaphysique du sujet en cinq sens : a) la métaphysique du sujet lui fournit un régime de manifestation du réel comme objet pour un sujet, b) d'où la division de la science en sciences molles et sciences dures, c) la question de la méthode propre à chaque domaine, d) le remplacement du dualisme essence-apparence par le dualisme intérieur-extérieur ; e) le principe de raison suffisante sera l'opérateur majeur de la science moderne, pour autant que la catégorie de causalité préside au mode de manifestation des étants comme objet.

3) Cette conception de la science moderne implique : a) le projet de mathématisation de la nature afin de la dominer par la mesure et le calcul ; b) la tentative de prévoir, produire ou éviter la reproduction de certains effets selon la connaissance des lois causales qui régissent les phénomènes naturels ; c) le triomphe métaphysique de l'essence, de l'identité et de la répétition du même sur la différence, le nouveau et l'imprévisibilité.

4) La science moderne sera l'un des phénomènes majeurs et décisifs dans l'organisation de nos formes de vie dans les sociétés modernes à travers l'application et utilisation des théories scientifiques qui organisent les différentes sphères de notre existence.

⁸⁴³ GA 7, p. 40. Trad., p. 50 (modifiée).

⁸⁴⁴ GA 89, p. 21. Trad., p. 48. En ce sens, il est significatif ce que Foucault dit dans deux passages de *l'Histoire de la sexualité I* (1976) : 1) « Il se peut bien que l'intervention de l'Église dans la sexualité conjugale et son refus des "fraudes" à la procréation aient perdu depuis 200 ans beaucoup de leur insistance. Mais la médecine, elle, est entrée en force dans les plaisirs du couple : elle a inventé toute une pathologie organique, fonctionnelle ou mentale, qui naîtrait des pratiques sexuelles "incomplètes" ; elle a classé avec soin toutes les formes de plaisirs annexes ; elle les a intégrés au "développement" et aux "perturbations" de l'instinct ; elle en a entrepris la gestion. » (*Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976, p. 56). 2) « C'était le moment où les plaisirs les plus singuliers étaient appelés à tenir sur eux-mêmes un discours de vérité qui avait à s'articuler non plus sur celui qui parle du péché et du salut, de la mort et de l'éternité, mais sur celui qui parle du corps et de la vie – sur le discours de la science. » (*Ibid.*, p. 86).

Pour Heidegger, la métaphysique du sujet et le projet scientifique de domination de la nature impliquent une reconfiguration totale de la relation de l'homme à la nature dans la modernité, relation qui sera essentiellement une relation de domination violente et destructrice. En outre, les connaissances produites par la science moderne rendront possible la domination technoscientifique de la nature par le capitalisme, qui la transforme afin d'exploiter de manière destructrice ses ressources (matière première et énergie) en vue de la production incessante des marchandises, ce que Marx avait déjà très bien compris dans *Le Capital* : « La grande industrie doit, par l'incorporation des forces immenses de la nature et des *sciences de la nature* (*Naturwissenschaft*) dans le procès de production, augmenter extraordinairement la productivité du travail. »⁸⁴⁵ À l'instar de Marx et de Heidegger, Lacan était lui aussi attentif au rapport capitalisme-science : « Le capitalisme règne parce qu'il est étroitement conjoint avec la montée de la fonction de la science. »⁸⁴⁶ En un mot : l'utilisation et appropriation des théories scientifiques modernes par le capitalisme ont conduit l'homme à un processus de destruction et dévastation de la nature et de la terre à une échelle inédite dans l'histoire.

L'articulation heideggérienne entre métaphysique du sujet et science moderne nous permet d'avancer une conclusion provisoire sur la question de la domination de la nature et de la théorie de l'histoire chez Heidegger. En langage heideggérien, l'histoire de l'être est non pas l'histoire du progrès mais du déclin de l'Occident. En effet, pour Heidegger le premier grand commencement de l'histoire de l'être renvoie à Anaximandre, Parménide et Héraclite, soit à une pensée de l'être encore non métaphysique, ceci avant qu'un déclin (*Untergang*) ne survienne déjà en Grèce, avec Platon et Aristote, autrement dit avec l'invention de la métaphysique. Depuis lors, l'histoire de l'Occident sera une succession de mouvements incessants de dégradation de l'histoire de l'être, d'abord chez les Romains, puis dans le christianisme, ensuite dans la philosophie et la science modernes jusqu'à nos jours dans l'époque de la technique et de la machination (*Machenschaft*). Ultime réminiscence : dans la terminologie heideggérienne, ce processus historique de dégradation croissante s'incarne dans la figure de l'oubli de l'être. Ainsi, dans la mesure où la métaphysique comme pensée de l'étant étend son règne à l'échelle planétaire, l'oubli de l'être ne fait qu'augmenter à l'époque de la

⁸⁴⁵ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 348. Trad., p. 434. (Nous soulignons). Au sujet de l'appropriation capitaliste des sciences de la nature, cf. *Das Kapital I*, p. 346, 347, 415, 454, 455, 456, 684. Dans les *Manuscrits de 1844*, Marx fait la remarque suivante à ce sujet : « plus les sciences de la nature (*Naturwissenschaft*) sont intervenues de manière pratique dans la vie humaine par le moyen de l'industrie, en la transformant et préparant l'émancipation humaine (*menschliche Emanzipation*), plus elles ont dû accomplir directement une complète déshumanisation (*Entmenschung*). » (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in MEW 40, Berlin, Dietz, 1968, p. 543. Trad. J.-P. Gougeon, Paris, Flammarion, 1996, p. 153 [modifiée]).

⁸⁴⁶ J. Lacan, *Le Séminaire XVI*, Paris, Seuil, 2006, leçon du 19 mars 1969, p. 240.

métaphysique du sujet, en atteignant son sommet à l'époque de la technique moderne : « Le progrès (*Fortschritt*) repose sur l'oubli croissant de l'être (*Seyns*) en raison de l'exploitation (*Ausnutzung*) calculatrice toujours plus ingénieuse et arbitraire de la "nature". »⁸⁴⁷

Si l'on prend en compte le fait qu'il y a, en allemand, deux termes distincts pour désigner l'Occident et l'Orient (*Okzident/Abendland* ; *Orient/Morgenland*), on peut dire avec Jean-Luc Nancy que « le "déclin de l'Occident" est un pléonasme. L'Occident est déclin dans son nom, dans sa détermination topologique – lieu tourné vers le couchant »⁸⁴⁸. Le déclin de l'Occident est un pléonasme pour autant que le terme *Abendland* signifie littéralement « terre du soir », le moment du coucher du soleil, l'Occident étant donc la terre du soir, du coucher du soleil, à la différence du *Morgenland*, qui signifie littéralement « terre du matin », du lever du soleil : « Le soleil, la lumière se lève à l'Orient (*Morgenlande*). »⁸⁴⁹ Le déclin de l'Occident s'inscrit ainsi dans le mot même dont les Allemands se servent pour s'y référer.

La métaphysique du sujet radicalise et amène donc à un niveau sans précédent dans l'histoire le principe de domination, exploitation et destruction constitutives de la métaphysique en tant que pensée conceptuelle de l'identité et de la représentation. En ce sens, il y a continuité et discontinuité entre les anciens et les modernes. Continuité dans la mesure où le principe de domination, exploitation et destruction issu du mode de fonctionnement de la raison était déjà présent dans la pensée des Grecs. Discontinuité pour autant que la science moderne rendra possible la radicalisation de ce principe à travers son savoir et l'appareillage technique qui en résulte. En d'autres termes, la différence essentielle entre les anciens et les modernes consiste en ce que la science moderne rendra possible pour la première fois dans l'histoire des modalités tout à fait dévastatrices de domination et exploitation de la nature. En outre, chez Heidegger il y a continuité entre les médiévaux et les modernes dans la mesure où la modernité conserve certains principes structurants de la métaphysique médiévale et de la théologie, en déplaçant les opérateurs et les dispositifs centraux : « À la place de l'autorité disparue de Dieu et de la doctrine de l'Église entre en scène l'autorité de la conscience morale (*Gewissens*), s'impose l'autorité de la raison (*Vernunft*). Contre celle-ci s'élève l'instinct social. La fuite du monde vers l'Intelligible est remplacée par le progrès historique (*den historischen Fortschritt*). Le but d'une béatitude (*Seligkeit*) éternelle dans l'au-delà se transforme en bonheur terrestre de la majorité. L'entretien du culte de la religion est abandonné en faveur de l'enthousiasme pour la

⁸⁴⁷ GA 94, §123, p. 388. « Fortschritt beruht auf der wachsenden Vergessenheit des Seyns aufgrund der immer findigeren und beliebigeren berechnenden Ausnutzung der »Natur«. »

⁸⁴⁸ J.-L. Nancy, *Banalité de Heidegger*, Paris, Galilée, 2015, p. 32.

⁸⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 133. Trad., p. 82. (légèrement modifiée).

création d'une culture, ou pour l'expansion de la civilisation. La créativité, autrefois le propre du Dieu biblique, devient la marque distinctive de l'activité humaine (*menschliches Tun*). »⁸⁵⁰

§23 – La critique de la technique en tant que critique du capitalisme

Les trois premières limites de la métaphysique sont le refoulement et l'exclusion du temps, de la différence et de l'autre. Comme nous venons de le voir, sa quatrième limite concerne la domination de la nature à travers la science moderne dont le fondement ontologique est la métaphysique du sujet. La cinquième limite relève de la dernière époque de l'histoire de l'être, à savoir celle de la technique moderne. Les deux limites majeures de cette époque sont les suivantes : 1) La dévastation de la terre. 2) L'oubli sans précédent de l'être. Comme nous le verrons, ces deux limites sont indissociables du mode capitaliste de production. En ce sens, on pourrait dire que la vraie cible de la critique heideggérienne de la technique est la métaphysique à l'œuvre dans le capitalisme. Voyons de plus près en quoi consiste une telle critique.

a) La dernière époque de l'histoire de l'être : la technique moderne

Pour comprendre la question de la technique dans la pensée de Heidegger, la première chose que nous devons avoir en tête, c'est que cette question s'inscrit dans le cadre de l'histoire de la métaphysique comme l'histoire de l'être, en ce sens que la métaphysique fonde chaque époque de l'histoire de l'être à travers un régime hégémonique et normatif de dévoilement de l'étant en totalité. D'où l'idée que la détermination anthropologico-instrumentale de la technique est juste (*richtig*), mais ne nous permet pas pour autant de saisir l'essence de la technique.

Dans *Die Frage nach der Technik*, Heidegger définit la détermination anthropologico-instrumentale de la technique de la manière suivante : « L'une dit : la technique est un moyen (*ein Mittel*) en vue de certaines fins (*Zwecke*). L'autre dit : la technique est une activité (*Tun*) de l'homme. Ces deux déterminations (*Bestimmungen*) de la technique sont interdépendantes (*gehören zusammen*) [...] La représentation courante de la technique, suivant laquelle elle est un moyen et une activité humaine (*menschliches Tun*), peut donc être appelée la détermination

⁸⁵⁰ GA 5, p. 220. Trad., p. 266 (modifiée).

instrumentale et anthropologique de la technique (*die instrumentale und anthropologische Bestimmung der Technik*). »⁸⁵¹

Aux yeux de Heidegger, la conception anthropologico-instrumentale de la technique nous empêche de saisir ce qui est bel et bien en jeu dans la technique moderne, à savoir la question de la *vérité*, non pas au sens de l'adéquation mais de l'ἀλήθεια, c'est-à-dire comme régime hégémonique et normatif de dévoilement de l'étant en totalité. Loin donc d'être exclusivement un moyen, un instrument que l'homme doit maîtriser afin d'atteindre certaines fins, la technique moderne est aussi et surtout la dernière époque de l'histoire de l'être, pour autant qu'elle se constitue comme une nouvelle modalité de présence de l'étant en totalité. En d'autres termes, la « domination planétaire de la technique n'est rien d'autre que l'achèvement extrême de la métaphysique qui commence avec Platon et Aristote. »⁸⁵²

Heidegger conçoit la transition de la métaphysique du sujet à la technique moderne en termes de continuité, c'est-à-dire que le passage de l'une à l'autre « ne veut pas dire que la relation sujet-objet disparaisse, mais au contraire qu'elle parvient aujourd'hui au degré suprême de sa domination (*Herrschaft*), telle qu'elle est prédéterminée dans le *Ge-stell* »⁸⁵³. Cela signifie que la métaphysique du sujet a créé les conditions pour le surgissement du régime technique de dévoilement de l'étant en totalité comme *Bestand* commandé par le *Ge-stell*. Qu'est-ce qui distingue alors l'objet (*Gegenstand*) du *Bestand* ? Dans un passage du *Séminaire du Thor*, on retrouve une réponse à cette question : « Aujourd'hui déjà, il n'y a plus d'*objets*, plus de *Gegenstände* (l'étant en tant qu'il se tient debout face à un sujet qui le prend en vue) – il n'y a plus que des *Bestände* (l'étant qui se tient prêt à être consommé). »⁸⁵⁴ Quoique cette définition du *Bestand* soit en un certain sens juste, elle manque cependant de précision, étant pour cela même incomplète, insuffisante. Afin d'en donner une définition plus précise et complète, il nous faut prendre en compte le fait que Heidegger explore l'usage philosophique et économique de ce terme dans la langue allemande.

1) L'usage philosophique : le mot *Bestand* est un substantif dont le verbe correspondant est *bestehen*, qui signifie, entre autres, *exister* au sens de *vorhanden sein*, c'est-à-dire *être présent, être disponible, existant*. À notre sens, Heidegger a très probablement choisi le terme *Bestand* pour définir le régime technique de dévoilement de l'étant en totalité, parce qu'il renvoie d'abord à toutes ces significations du verbe *bestehen*. Ensuite parce que, en philosophie,

⁸⁵¹ GA 7, p. 7-8. Trad., p. 10 (modifiée).

⁸⁵² GA 82, p. 297. « [...] planetarische Herrschaft der Technik ist nichts anderes als die äußerste Vollendung der mit Platon und Aristoteles beginnenden Metaphysik. »

⁸⁵³ GA 7, p. 55. Trad., p. 68-69 (légèrement modifiée).

⁸⁵⁴ GA 15, p. 367-368. *Séminaire du Thor*, p. 455-456.

Bestand peut aussi être un synonyme des termes *Subsistenz* (*subsistance*), *Permanenz* (*permanence*) et *Fortdauer* (*persistance*), termes intimement liés à la notion temporelle de l'être comme présence permanente (*ständige Anwesenheit*). Enfin, parce que le verbe *bestehen* comme synonyme de *vorhanden sein* renvoie à la notion d'être disponible, qui joue elle aussi un rôle fort important dans la notion heideggérienne de *Bestand*. 2) L'usage économique : dans ce champ sémantique, *Bestand* est un synonyme de termes tels que *Fonds* et *Stock*, d'où les traductions courantes de *Bestand* en français par *stock*, *fonds* et *réservoir*. *Bestand* est aussi un synonyme des termes allemands *Vorrat*, qui signifie *provisions*, *réserve* et *stock*, et *vorhandene Menge* (*quantité disponible*).

Compte tenu donc de ces deux usages du terme de *Bestand*, la définition que nous en proposons est la suivante : *Bestand* désigne l'étant constamment présent et disponible pour accomplir une fonction à travers son usage et consommation et pour être échangé et stocké. Voilà le régime hégémonique et normatif de dévoilement, de présence de l'étant en totalité à l'époque de la technique moderne.

La définition que nous proposons de *Bestand* nous permet de comprendre la relation entre technique et capitalisme, puisque « [d]e l'intérieur d'une époque dominée par la marchandise on peut toujours dire qu'ultimement technique et marchandise sont identiques »⁸⁵⁵. Ces affirmations de Badiou deviennent plus compréhensibles si l'on prend en considération que les deux déterminations qui définissent le *Bestand* (accomplir une fonction à travers l'usage et la consommation et être échangé et stocké) correspondent aux concepts de *Gebrauchswert* (valeur d'usage) et de *Tauschwert* (valeur d'échange) de la marchandise chez Marx. Ainsi, dire qu'à l'époque de la technique l'étant en totalité se dévoile comme *Bestand*, revient à dire qu'il se dévoile de manière hégémonique et normative comme marchandise. On pourrait dire, en d'autres termes, qu'à partir d'une perspective heideggérienne, le capitalisme n'est pas uniquement un mode de production de la vie matérielle, il est aussi une métaphysique dans la mesure où il instaure un régime de dévoilement de l'étant en totalité comme marchandise : n'est donc réel, à l'époque de la technique et du capitalisme, que ce qui est présent et se dévoile comme une marchandise.

Le régime techno-capitaliste de dévoilement de l'étant en totalité implique ainsi un mode hégémonique et normatif de présence des choses, des hommes et de la nature. En ce sens, les choses ont deux modalités dominantes de présence : les biens de consommation et les instruments dont on se sert pour les produire, tous les deux se dévoilant donc comme des étants

⁸⁵⁵ A. Badiou, *Heidegger*, Paris, Fayard, 2015, p. 246.

constamment présents et disponibles pour accomplir une fonction à travers leur usage et consommation et pour être échangés et stockés. Les hommes ont eux aussi une modalité dominante de présence, à savoir en tant que travailleur qui produit des biens en se servant des instruments. En tant que travailleur, l'homme est lui aussi un étant qui doit être constamment présent et disponible pour accomplir une fonction dans la chaîne de production à travers l'usage et la consommation de sa force de travail (*Arbeitskraft*), celle-ci étant une marchandise qui peut être achetée, c'est-à-dire échangée contre le salaire : « Pour autant qu'il est acheté et vendu, le travail est une marchandise (*Die Arbeit ist eine Ware*) comme toute autre marchandise, et a, par conséquent, une valeur d'échange »⁸⁵⁶, écrit Marx. La nature a enfin une modalité hégémonique et dominante de présence : le *Bestand* au sens de réservoir, de fonds d'énergie et de matière première. La nature comme *Bestand* se dévoile, elle aussi, comme un étant constamment présent et disponible pour accomplir la fonction de fournir aux hommes de la matière première et de l'énergie pour la production sans cesse des marchandises, et pour être échangé et stocké.

Cela étant posé, la question suivante s'impose : si tout au long de l'histoire, la nature, les hommes et les choses ont accompli cette fonction à l'intérieur de la production de la vie matérielle de l'homme, alors pourquoi seulement à l'époque de la technique y-a-t-il un régime de dévoilement de l'étant en totalité comme *Bestand* ? Parce que, à l'époque de la technique moderne, un tel régime de dévoilement de l'étant devient hégémonique et normatif, c'est-à-dire que, pour la technique conçue comme dernière époque de l'histoire de l'être, n'est réel que ce qui est constamment présent et disponible pour accomplir une fonction à travers son usage et consommation et pour être stocké et échangé sur le marché. Ainsi, si dans l'Antiquité la nature se dévoile comme φύσις, si au Moyen Âge elle se dévoile comme *créature divine*, et si à l'époque de la métaphysique du sujet elle se dévoile comme *objet*, à l'époque de la technique moderne « la nature [se découvre] comme le principal réservoir (*Hauptspeicher*) de fonds d'énergie (*Energiebestandes*) »⁸⁵⁷ et de matière première, ce qui implique, on le sait, une domination, exploitation, destruction et dévastation de la nature sans précédent dans l'histoire. Pour Heidegger, la différence décisive entre la technique moderne et les autres modalités de dévoilement de l'étant en totalité réside donc en ce que la technique stocke l'énergie de la nature, violence qui n'avait jamais existé auparavant dans l'histoire de l'être. Dans un passage de *Die Frage nach der Technik*, Heidegger illustre le propre du régime technique de dévoilement de la nature à partir de l'exemple d'un moulin à vent : « Le mode de découverte

⁸⁵⁶ K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, in MEW 4, Berlin, Dietz, 1977, p. 88. Trad., Paris, Les Éditions Sociales, 1961, p. 68 (modifiée).

⁸⁵⁷ GA 7, p. 22. (Notre traduction).

(*Entbergen*) qui régit la technique moderne est une *Herausforderung* par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite (*herausgefördert*) et stockée (*gespeichert*). Cela ne veut-il pas aussi pour le vieux moulin à vent ? Non : ses ailes tournent bien au vent et sont livrées directement à son souffle. Mais si le moulin à vent met à notre disposition l'énergie de l'air en mouvement, ce n'est pas pour le stocker (*speichern*). »⁸⁵⁸

On peut résumer le propre du régime technique de dévoilement de l'étant en totalité de la sorte : la nature se dévoile comme fonds d'énergie et de matière première, l'appareillage technoscientifique et ses machines et outils hautement sophistiqués se dévoilent comme moyen de transformation de la nature afin d'en extraire, stocker et utiliser l'énergie et la matière première à une échelle jamais vue auparavant, la transformation de la nature visant à produire sans cesse des choses qui se dévoilent comme des marchandises dans nos sociétés de consommation, où les conditions de vie de l'homme se dévoilent dans toutes les sphères de l'existence – le monde du travail, l'économie, la politique, l'art, l'éducation, etc. – comme massification, réification, aliénation, exploitation, homogénéisation et domination accrues de l'homme sur la nature et sur l'homme lui-même à l'intérieur de nos formes de vie et pratiques sociales. Voilà le propre du régime technique de dévoilement de l'étant en totalité et qui n'avait jamais existé auparavant.

Pour Heidegger, l'essence de la technique consiste en ce qu'il appelle *Ge-stell*, terme fort difficile à traduire. Au sens courant du terme, *Ge-stell* signifie le plus souvent *étagère* et plus rarement *support* et *ossature*. Toutefois, Heidegger nous prévient aussitôt que l'usage qu'il en fait est très particulier par rapport à son usage ordinaire : « Nous nous risquons à utiliser ce mot [*das Ge-stell*] dans un sens jusqu'à présent tout à fait inhabituel. »⁸⁵⁹ Toute la difficulté de la traduction consiste en ce que Heidegger joue sur le préfixe *Ge* et la racine *stell*. En allemand, lorsque le préfixe *Ge* est utilisé pour composer un mot avec un autre terme qui le suit, il signifie *le rassemblement* de ce qui suit au préfixe. Par exemple, le mot *Berg* signifie *montagne*, le terme *Ge-birge* signifiant le rassemblement des montagnes, l'ensemble de montagnes. En ce sens, Heidegger se sert du terme de *Ge-stell* pour désigner le rassemblement de différentes formes de *stellen* : *vor-stellen*, *be-stellen*, *her-stellen*, *er-stellen*, *aus-stellen*, etc. : « *Ge-stell*, c'est le rassemblement (*Versammlung*), l'ensemble de tous les modes de position (*Stellen*) qui s'imposent à l'être humain dans la mesure où ce dernier ek-siste aujourd'hui. »⁸⁶⁰ Dans le texte *Wozu Dichter?* (1946, GA 5), Heidegger parle de différentes formes de *stellen* qui sont

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 15. Trad., p. 20 (modifiée).

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 20. Trad., p. 26 (modifiée).

⁸⁶⁰ GA 15, p. 388. *Séminaire de Zähringen*, in *Questions III et IV*, p. 476.

rassemblés par le terme de *Ge-stell* : « Ce pro-duire (*Her-stellen*), il nous faut le penser dans son essence vaste et multiple. L'homme commande (*bestellt*) la nature, là où elle ne suffit pas à sa représentation (*Vorstellen*). L'homme produit (*stellt her*) de nouvelles choses là où elles lui font défaut. L'homme réorganise (*stellt um*) les choses là où elles le dérangent. L'homme les dissimule (*verstellt*) là où elles le détournent de ses desseins. L'homme expose (*stellt aus*) les choses là où il les promet en vue de l'achat et de l'usage. L'homme expose (*stellt aus*) là où il exhibe (*herausstellt*) ses propres performances (*Leisten*) et recrute pour son industrie. Par ces multiples formes de production (*Herstellen*), le monde devient ce qui est là debout, étant amené à un tel tenir debout (*Stand*). »⁸⁶¹ Ce passage nous montre bien que toute la difficulté dans la traduction du terme *Ge-stell* réside en ce qu'il est impossible de conserver l'idée de rassemblement renvoyant à ces différentes formes de *stellen*, qui ont, elles, une signification décisive à l'intérieur de l'époque de la technique moderne : *vorstellen*, qui est le terme qui définit la métaphysique du sujet sans laquelle il n'y aurait pas de technique moderne, de sorte que *Ge-stell* renvoie à *vorstellen* afin d'indiquer la relation intrinsèque entre métaphysique du sujet et technique moderne ; *be-stellen* qui signifie commander au sens d'acheter une marchandise, un produit, un service, signification fort importante pour décrire les dynamiques d'une société de consommation et la relation à la nature comme fonds d'énergie ; *er-stellen* qui signifie construire quelque chose, normalement un bâtiment, et dans le contexte de la technique moderne, *er-stellen* signifie surtout la construction de toutes sortes de moyens pour transformer la nature, comme par exemple les centrales électriques, moyen d'extraire, stocker et utiliser l'énergie de la nature ; *aus-stellen* qui peut signifier en allemand *exposer, étaler*, au sens où l'on expose des marchandises et des produits en vente ; *her-stellen* comme synonyme de *produire* au sens de *fabriquer*, qui renvoie aussi aux modes de production de la vie matérielle de l'homme et sa relation avec la nature qui en découle, etc. Quand Heidegger pose donc que l'essence de la technique est le *Ge-stell*, il veut signifier par-là que le régime technique de dévoilement de l'étant en totalité comme *Bestand* rassemble une série de significations de termes construits à partir du terme allemand *stellen*. Cela étant posé, l'étant en totalité se dévoile comme *Bestand* dans la mesure où l'essence de la technique est le *Ge-stell* comme rassemblement de diverses formes de *stellen*. Toutefois, si d'une part Heidegger fait un usage tout à fait particulier du terme allemand de *Gestell* comme rassemblement de différentes formes de *stellen*, d'autre part les significations courantes de *Gestell* telles que *support, étagère* et

⁸⁶¹ GA 5, p. 288. Trad., p. 345-346 (modifiée).

ossature sont en quelque sorte conservées, car elles renvoient à l'image de quelque chose qui structure et fournit le support à quelque chose qui y prend appui.

*

Dans la pensée de Heidegger, la technique moderne en tant que régime de dévoilement de l'étant en totalité comme *Bestand* commandé par le *Ge-stell*, s'articule avec la notion de *Wille zur Wille* (volonté de volonté), celle-ci étant la détermination métaphysique qui nous permet de comprendre un phénomène essentiel du capitalisme : l'oubli de l'être dans les sociétés contemporaines de consommation.

D'après Heidegger, la « volonté (*Wille*) est l'essence métaphysique voilée (*verborgene*) de la modernité depuis trois siècles. Elle apparaît sous des esquisses et des revêtements divers, qui ne sont pas sûrs d'eux-mêmes et de leur essence. Que cette volonté (*Wille*) acquière la forme de l'inconditionné au XX^e siècle, c'est ce que *Nietzsche* a clairement pensé par avance »⁸⁶². Selon le schème heideggérien de compréhension de l'histoire de l'être, la détermination de l'être de l'étant comme volonté remonte à une longue tradition de la philosophie allemande : « La conception de l'être de tout étant comme volonté (*Wille*) se trouve dans la ligne de la meilleure et la plus grande tradition de la philosophie allemande. »⁸⁶³ Dans *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, Heidegger nomme expressément tous les penseurs faisant partie de ce processus graduel de détermination de l'être de l'étant comme volonté : « Ce que Leibniz pense accède à la parole, chez Kant et Fichte, comme la volonté de la raison (*Vernunftwille*), sur laquelle méditeront Hegel et Schelling, chacun à sa manière. Schopenhauer veut dire le même, quand il intitule son ouvrage principal *Le monde (non pas l'homme) comme volonté et représentation*. Nietzsche pense le même, lorsqu'il reconnaît l'être primordial (*Ursein*) de l'étant comme volonté de puissance. »⁸⁶⁴ Quand Heidegger affirme donc que l'être de l'étant fut interprété comme volonté par tous ces penseurs, il veut dire par-là que le concept de volonté n'est pas compris par eux au sens psychologique mais plutôt au sens métaphysique du terme, n'étant donc pas une détermination exclusivement psychologique et humaine mais une détermination ontologique de l'étant en totalité : « En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre être (*Seyn*) que le vouloir (*Wollen*). Le vouloir est l'être primordial (*Urseyn*) », et Heidegger ajoute

⁸⁶² GA 51, p. 17-18. Trad., p. 32 (modifiée).

⁸⁶³ GA 6.1, p. 32. Trad., p. 39 (légèrement modifiée).

⁸⁶⁴ GA 7, p. 113. Trad., p. 132 (modifiée).

plus loin : « Toutefois, la volonté de ce vouloir n'est pas pensée ici comme la faculté de l'âme humaine. Le mot "vouloir" nomme ici l'être de l'étant en totalité. »⁸⁶⁵

La volonté de volonté possède deux caractéristiques qui jouent un rôle essentiel pour la compréhension de la question de la technique et de la société de consommation : 1) « Partout où l'étant est trop peu – et, pour la volonté de volonté (*Wille zum Willen*) qui ne fait qu'augmenter et pour laquelle tout est trop peu, c'est ce qui est en train de croître toujours et partout –, il faut que la technique intervienne, créant des articles de remplacement (*Ersatz*) et consommant des matières premières (*Rohstoffe*). »⁸⁶⁶ 2) « C'est seulement dans la volonté de volonté (*Willen zum Willen*) que la technique (la mise en sûreté du *Bestand* [*Bestandsicherung*]) et la nécessaire absence totale de méditation (*die unbedingte Besinnungslosigkeit*) [...] arrivent à la domination (*Herrschaft*). »⁸⁶⁷ Mais pourquoi pour la volonté de volonté les besoins sont-ils de moins en moins satisfaits si l'on n'a jamais auparavant atteint à un niveau de production des biens et des services aussi important ? Parce que « le vide de l'être, surtout quand il ne peut être éprouvé comme tel, ne peut jamais être comblé par la plénitude de l'étant »⁸⁶⁸. À l'époque de la technique moderne, où l'oubli et le vide de l'être au profit de l'étant atteint son sommet, la volonté de volonté ne peut jamais trouver de satisfaction dans l'étant, néanmoins elle ne s'en aperçoit pas, ce qui l'amène à une tentative désespérée de combler le vide de l'être à travers la consommation débridée de l'étant. En d'autres termes, tout se passe comme si, dans les sociétés de consommation, l'oubli et le vide de l'être engendraient l'addiction de la volonté de volonté, conduisant celle-ci à une consommation effrénée de l'étant en vue de combler le vide et l'oubli de l'être, ce qui ne fait que créer une insatisfaction d'autant plus grande que l'étant ne peut jamais combler le vide de l'être.

À partir de l'articulation entre technique moderne, volonté de volonté, vide de l'être et la tentative à jamais ratée de le combler à travers la consommation de l'étant, nous sommes en mesure de saisir le *modus operandi* de sociétés contemporaines de consommation, si l'on tient compte que la logique en opération dans la consommation de l'étant renvoie à la façon dont Heidegger articule les concepts de *Progressionszwang* (impératif du progrès) et *Ersatz* (remplacement). Sur l'impératif du progrès, Heidegger dit la chose suivante dans *Le Séminaire de Zähringen* (1973) : « L'impératif du progrès (*der Progressionszwang*) [...] exige un impératif de production qui se couple d'un impératif de besoins toujours nouveaux. Or

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 112. Trad., p. 131-132 (légèrement modifiée).

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 94. Trad., p. 111 (modifiée).

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 85. Trad., p. 100 (légèrement modifiée).

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 94. Trad., p. 110 (légèrement modifiée).

l'impératif de besoins toujours nouveaux implique que tout ce qui est nouveau, impérativement, soit aussi immédiatement périmé, dépassé, remplacé par du "plus nouveau", et ainsi de suite. »⁸⁶⁹ En d'autres termes, l'homme à l'ère de la technique ressent le vide de l'être d'une façon inédite dans l'histoire, étant poussé à la tentative de le combler à travers la consommation effrénée de l'étant. Comme l'étant ne peut jamais combler le vide de l'être, l'homme est jeté dans une consommation frénétique de l'étant, celui-ci étant envisagé désormais à travers la perspective de l'impératif du progrès, c'est-à-dire que le nouveau sera toujours considéré comme ontologiquement meilleur que le vieux, celui-ci apparaissant toujours comme quelque chose de dépassé, d'obsolète, qui doit être remplacé par du encore plus nouveau. L'impératif du progrès engendre ainsi un remplacement de plus en plus rapide de l'étant obsolète par l'étant nouveau, ce qui correspond de nos jours au phénomène de la mode, c'est-à-dire la création du nouveau pour le nouveau sans que l'on n'en ait aucune nécessité. C'est en ce sens que l'on voit partout aujourd'hui des gens qui veulent acheter la dernière voiture à la mode, le dernier modèle de portable et d'ordinateur, la télévision la plus récente en circulation sur le marché, les vêtements et les chaussures à la mode, etc. C'est dans ce contexte que Heidegger dit que « la technique, qui sans le savoir est en rapport avec le vide de l'être, est ainsi l'organisation du manque (*Organisation des Mangels*) »⁸⁷⁰. Néanmoins, pour organiser le manque et la production incessante de nouveaux produits et services, l'homme a besoin, entre autres choses, de l'énergie et de la matière première de la nature. En suivant la logique de l'impératif du progrès et du remplacement, l'homme parvient à un stade de production de biens et de services de consommation inédit dans l'histoire de l'Occident, ce qui le conduit à une *Herausforderung* de la nature, d'où « la dévastation de la terre, résultat de la métaphysique »⁸⁷¹.

La relation complexe entre technique moderne, volonté de volonté, vide de l'être, et société de consommation opérant selon la logique de l'impératif du progrès et du remplacement, engendre une relation de l'homme à la nature qui est décrite par Heidegger en termes de *Herausforderung*. On traduit ce terme normalement par *défi*, *challenge* ou *provocation*. En outre, la composition du mot allemand *Herausforderung* signifie, à la lettre, l'exigence (*Forderung*) de faire sortir (*heraus*) au sens d'extraire quelque chose de quelque chose. Nous ne traduirons pas le terme de *Herausforderung*, puisqu'il est impossible de trouver un seul mot

⁸⁶⁹ GA 15, p. 388. *Séminaire de Zähringen*, p. 475-476.

⁸⁷⁰ GA 7, p. 94. Trad., p. 111 (légèrement modifiée). Dans *L'Anti-Ceipe*, Deleuze et Guattari disent justement que le but suprême du capitalisme est la production et l'organisation du manque : « le but suprême du capitalisme, qui est de produire le manque dans de grands ensembles, d'introduire le manque là où il y a toujours trop, par l'absorption qu'elle opère de ressources surabondantes. » (*L'Anti-Ceipe*, Paris, Minuit, 2012, p. 283-284).

⁸⁷¹ GA 7, p. 70. Trad., p. 82.

français qui puisse conserver toutes ses significations. Cela étant dit, l'usage que Heidegger en fait renvoie à l'idée que voici : *Herausforderung* est un défi, un challenge et une provocation de l'homme à la nature, qui consistent dans l'exigence d'en extraire de l'énergie et de la matière première, en défiant par-là la nature à continuer d'exister, car un tel défi conduit les hommes de plus en plus vers le dépassement du possible de la nature vers son impossible, étant donné que *défi* veut dire, entre autres, dépasser ce qui nous semble être impossible afin de le rendre possible. Voilà ce que Heidegger veut dire lorsqu'il se sert du terme de *Herausforderung* pour décrire le processus de destruction et dévastation de la nature et de la terre à l'époque de la technique moderne : « Le découvrément (*das Entbergen*) qui régit la technique moderne est une *Herausforderung*, qui impose à la nature l'exigence inacceptable de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite (*herausgefördert*) et stockée. »⁸⁷² En exploitant l'énergie et la matière première de la nature de façon violente et dévastatrice, la *Herausforderung* amène l'homme à dépasser les limites du possible de la terre vers son impossible : « La loi inapparente de la terre conserve celle-ci dans la modération qui se contente de la naissance et de la mort de toutes choses dans le cercle assigné du possible [...] Le bouleau ne dépasse jamais son possible (*ihr Mögliches*). Le peuple des abeilles habite dans son possible [...] Elle [la volonté] force la terre à sortir du cercle de son possible [...] et elle la pousse dans ce qui n'est plus le possible et qui est donc l'impossible (*Unmögliches*). »⁸⁷³ Le rapport de l'homme à la nature caractérisé par la *Herausforderung*, est le propre de l'époque de la technique, c'est-à-dire sans précédent dans l'histoire.

b) Le dialogue Heidegger-Marx

La critique heideggérienne de la technique moderne est, en dernière instance, une critique du capitalisme, celui-ci étant compris non seulement comme un mode de production de la vie matérielle, mais aussi comme une métaphysique. En ce sens, il nous semble qu'un dialogue Heidegger-Marx nous permet de saisir d'une façon encore plus précise la métaphysique à l'œuvre dans les sociétés capitalistes. À vrai dire, nous ne faisons que suivre ici une indication de Heidegger lui-même dans *Brief über den »Humanismus«* (1946, GA 9), où il parle d'« un dialogue productif avec le marxisme (*ein produktives Gespräch mit dem Marxismus*) »⁸⁷⁴. Il est vrai que dans le contexte où Heidegger énonce cette phrase, il s'agit du problème de l'aliénation

⁸⁷² *Ibid.*, p. 15. Trad., p. 20 (modifiée).

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 96. Trad., p. 113 (légèrement modifiée).

⁸⁷⁴ GA 9, p. 340. Trad., p. 99 (légèrement modifiée).

(*Entfremdung*), alors que nous tenterons d'établir un dialogue productif avec le marxisme selon une autre perspective, à savoir *montrer que certaines déterminations métaphysiques ne sont pas purement métaphysiques, elles sont en effet en rapport étroit avec des déterminations économique-politiques*. En d'autres termes, « il nous faudra faire de la métaphysique là où et pendant que nous faisons de l'économie politique »⁸⁷⁵.

Comme on le sait, Marx amorce le premier volume du *Capital* (1867) par une analyse de la marchandise et ses deux formes de valeur : la valeur d'usage et la valeur d'échange. Marx définit la valeur d'usage de la façon suivante : « La marchandise est d'abord un objet extérieur (*äußerer Gegenstand*), une chose (*Ding*), qui satisfait, grâce à ses qualités propres, des besoins humains d'une espèce quelconque [...] L'utilité d'une chose en fait la valeur d'usage (*Gebrauchswert*). »⁸⁷⁶ Quant à la valeur d'échange, Marx la définit de la sorte : « La valeur d'échange (*Tauschwert*) apparaît d'abord comme le rapport quantitatif, comme la proportion dans laquelle des valeurs d'usage d'une espèce donnée s'échangent contre des valeurs d'usage d'une autre espèce, rapport qui varie constamment selon le lieu et l'époque. »⁸⁷⁷

Si d'un côté la valeur d'usage concerne l'aspect qualitatif de la marchandise, dont la fonction est de satisfaire une série complexe de besoins et de désirs humains à travers son utilisation et consommation, d'un autre côté la valeur d'échange relève de l'aspect quantitatif de la marchandise qui rend possible leur circulation sur le marché. Selon Marx, la condition de possibilité de la valeur d'échange n'est rien de plus et rien de moins qu'une *identité*, une *égalité* (*Gleiche*) existante entre toutes les marchandises, c'est-à-dire un dénominateur commun permettant d'établir la proportion et l'équivalence des marchandises les unes par rapport aux autres afin qu'elles puissent circuler sur le marché : « Une marchandise donnée, un quarter de blé par exemple, s'échange contre une quantité x de cirage, y de soie, z d'or, etc., bref contre d'autres marchandises selon des proportions extrêmement diverses. Le blé a donc, non pas une seule, mais de multiples valeurs d'échange. Mais comme une quantité x de cirage, y de soie, aussi bien qu'une quantité z d'or, etc., sont la valeur d'échange d'un quarter de blé, il faut donc que les quantités x de cirage, y de soie, z d'or, etc. soient des valeurs d'échange remplaçables (*ersatzbare*) l'une par l'autre, ou encore de grandeur égale (*gleich grösse*). Il s'ensuit

⁸⁷⁵ K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 125. Trad., p. 113 (modifiée). Il est vrai que nous déformons ces affirmations de Marx, car dans le contexte où il les énonce, elles ont une connotation plutôt négative, puisqu'il s'agit de critiquer Proudhon et la manière dont il applique la dialectique hégélienne à l'économie politique.

⁸⁷⁶ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 37-38. Trad., p. 39-40 (légèrement modifiée).

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 38-39. Trad., p. 41

premièrement : que *les valeurs d'échange reconnues de la même marchandise expriment quelque chose d'identique (ein Gleiches)*. »⁸⁷⁸

En d'autres termes, des marchandises différentes (cirage, soie, or, blé, etc.) doivent avoir une identité, soit quelque chose de commun pour que l'on puisse les comparer, de sorte que la différence des marchandises est une différence comparable sur fond d'identité, ce qui nous rappelle l'enseignement de Hegel selon lequel toute opération de comparaison présuppose une identité et une différence données en ce qui fait l'objet de la comparaison. La relation entre identité et différence au sein de la valeur d'échange est exemplifiée par Marx à travers le rapport entre le blé et le fer : « Prenons encore deux marchandises, par exemple du blé et du fer. Quel que soit leur rapport d'échange, il est toujours présentable dans une équation (*Gleichung*) où un quantum donné de blé est posé comme identique (*gleichgesetzt*) à un quelconque quantum de fer, disons 1 quarter de blé = a quintal de fer. Que dit cette équation ? Qu'il existe quelque chose de commun (*ein Gemeinsames*) et de même (*derselben*) dimension dans deux choses différentes (*zwei verschieden Dingen*), dans 1 quarter de blé tout comme dans 1 quintal de fer. Les deux choses sont donc égales (*gleich*) à une troisième, qui n'est en soi ni l'une ni l'autre. Chacune des deux, dans la mesure où elle est valeur d'échange, doit donc être réductible à cette troisième. »⁸⁷⁹

Ce qui attire le plus notre attention dans ce passage, ce sont les termes dont Marx se sert pour expliquer la relation entre identité et différence à l'égard de la valeur d'échange : *Gleichung* qui signifie équation et dérive de la même racine de *gleich*, mot que l'on traduit tantôt par *égal*, tantôt par *identique* selon le contexte ; *Gemeinsames* qui signifie ce qui est commun à plusieurs choses distinctes, n'étant rien d'autre que l'essence ou bien le concept au sens d'une représentation universelle comme synthèse de la multiplicité du divers de l'expérience dans l'unité ou l'identité du concept ; *derselbe* qui signifie *le même* et qui est, comme nous l'avons vu, l'un des attributs essentiels de la notion d'identité. Tous ces termes nous montrent que sans la structure métaphysique de l'identité et de la différence, il n'y aurait pas de valeur d'échange des marchandises, ce qui nous indique par ailleurs que les déterminations métaphysiques ne sont pas des déterminations purement métaphysiques, mais sont en rapport avec des déterminations économiques.

Pour Marx, la production de l'identité des marchandises dépend d'un double processus d'abstraction et d'effacement de la différence : d'abord l'abstraction des *différentes* qualités

⁸⁷⁸ *Ibid.* p. 39. Trad., p. 41 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

⁸⁷⁹ *Ibid.* Trad., p. 41-42 (légèrement modifiée).

sensibles de la valeur d'usage des marchandises, ensuite l'abstraction des *différents* travaux concrets par lesquels elles sont produites :

« Si l'on fait maintenant *abstraction* de la valeur d'usage du corps des marchandises, il ne leur reste plus qu'une seule propriété : celle d'être des produits du travail. Mais, même dans ce cas, ce produit du travail s'est déjà transformé dans nos mains. *En faisant abstraction de sa valeur d'usage, nous faisons du même coup abstraction des composantes corporelles et des formes qui en font une valeur d'usage.* Il cesse d'être table, maison ou fil, ou quelque autre chose utile que ce soit. *Tous ses caractères sensibles sont effacés. Il cesse également d'être le produit du travail du menuisier, du maçon, du fileur, bref, d'un quelconque travail productif déterminé. En même temps que les caractères utiles des produits du travail, disparaissent ceux des travaux présents dans ces produits, et par là même les différentes formes concrètes de ces travaux (die verschiedenen konkreten Formen dieser Arbeiten), ils ne se distinguent plus (sie unterscheiden sich nicht länger), mais se confondent tous ensemble, se réduisent à du travail humain identique (gleiche menschliche Arbeit), à du travail humain abstrait.* »⁸⁸⁰

Ce passage du *Capital* est à nos yeux décisif pour comprendre la dimension métaphysique de la valeur d'échange : pour que les marchandises puissent être échangées, il faut d'abord faire abstraction des différences sensibles des marchandises (valeur d'usage), ainsi que des différents travaux concrets, d'où le concept d'*abstrakte Arbeit* (travail abstrait), qui, comme le décrit Marx, n'est rien d'autre que du travail humain identique (*gleiche menschliche Arbeit*). De ces deux opérations d'abstraction résultera d'une part que l'argent est l'équivalent général de toutes les marchandises, d'autre part qu'il fait disparaître toutes les différences concrètes des marchandises : « Dans l'argent, toute différence (*Verschiedenheit*) des marchandises est effacée (*ausgelöscht*), parce qu'il est justement la forme équivalente commune (*gemeinsame Aequivalentform*) à toutes les marchandises. »⁸⁸¹

En d'autres termes, la monnaie est l'essence de toutes les marchandises, de sorte que si au Moyen Âge le Dieu créateur était présent dans tous les étants conçus comme des créatures, si aux temps modernes le sujet était présent dans tous les étants conçus comme des objets, à l'époque du capitalisme la monnaie sera présente dans tous les étants conçus comme des marchandises, ce qui nous montre la relation intrinsèque entre capitalisme et métaphysique. En ce sens, Badiou dit que le capitalisme, « c'est le règne de la marchandise, de l'équivalent général, de la monnaie comme ce qui fait tout s'équivaloir. Nous avons aussi un concept marxiste d'indifférence, toutes choses deviennent indifférentes parce qu'elles sont toutes sous la loi de l'équivalent en général, la monnaie »⁸⁸².

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 40. Trad., p. 42-43 (légèrement modifiée).

⁸⁸¹ K. Marx, *Das Kapital II*, MEGA 13, Berlin, Dietz, 2008, p. 46. Trad. E. Cogniot, Paris, Les Éditions Sociales, 1976, p. 45 (modifiée).

⁸⁸² A. Badiou, *Heidegger*, p. 61.

Le capitalisme n'est pas seulement une métaphysique au sens où il détermine l'étant en totalité comme marchandise, dont l'être est l'argent comme équivalent général, mais aussi parce que les analyses de Marx sur la marchandise dans *Le Capital* nous montrent qu'elle est un étant fondamentalement métaphysique, c'est-à-dire sensible-intelligible :

« [...] dès qu'elle [la table] entre en scène comme marchandise, elle se transforme en une chose sensible intelligible (*sinnlich übersinnliches Ding*). »⁸⁸³

La marchandise est une chose sensible-intelligible dans la mesure où la valeur d'usage relève des qualités sensibles des marchandises, tandis que la valeur d'échange concerne l'intelligible comme temps moyen de travail socialement nécessaire pour les produire. Cela signifie que lorsque l'on voit une marchandise quelconque, on ne perçoit que ses qualités sensibles, l'ensemble de son processus de production n'étant jamais donné dans la perception sensible de la marchandise. La valeur d'usage relève donc du monde sensible des différences, alors que la valeur d'échange concerne le monde intelligible de l'identité, ce qui fait que des déterminations métaphysiques sont au cœur de la marchandise comme chose sensible-intelligible, d'où l'idée que l'être même est aussi économique.

De là on peut donc conclure que, à l'intérieur du capitalisme, le principe d'identité a été poussé jusqu'à l'extrême de sa domination à l'échelle planétaire ! C'est pourquoi « l'identité (*Identität*) est la forme originaire (*Urform*) de l'idéologie (*Ideologie*) »⁸⁸⁴, explique Adorno. Autrement dit, à l'intérieur du capitalisme règne l'identité abstraite de la monnaie qui refoule la différence concrète des marchandises et des travaux et métiers. Même la différence ne peut apparaître à l'intérieur du capitalisme que comme une *différence comparable*, c'est-à-dire la différence de ce qui peut être remplacé, substitué, échangé. C'est pourquoi, d'après Marx, « en tant que valeur d'échange, toute marchandise est identique (ou comparable) [*vergleichbar*] aux autres [marchandises] »⁸⁸⁵.

Ce dialogue Heidegger-Marx nous a permis de comprendre plus clairement en quel sens le capitalisme n'est pas seulement un mode de production, mais aussi une métaphysique, et cela de trois façons : 1) En tant que régime hégémonique et normatif de dévoilement, de présence de l'étant en totalité comme marchandise. 2) Dans la mesure où l'argent, en tant qu'équivalent général, est ce qui est présent dans toute marchandise, de même que Dieu l'était dans tout étant

⁸⁸³ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 70. Trad., p. 81 (légèrement modifiée).

⁸⁸⁴ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 151. Trad., p. 183.

⁸⁸⁵ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in MEW 42, Berlin, Dietz, 1983, p. 85. Trad. G. Badia, E. Balibar, J. Bidet, Paris, Les Éditions Sociales, 2011, p. 107 (légèrement modifiée).

créé et le sujet dans tout objet. 3) Pour autant que la marchandise est un étant sensible-intelligible. En somme, le capitalisme n'est pas seulement un mode de production de la vie matérielle, mais aussi une onto-théologie, c'est-à-dire une réponse historico-métaphysique aux questions « qu'est-ce que l'étant ? » : l'étant est marchandise, « pourquoi est-il marchandise ? » : parce que l'argent en tant qu'équivalent général en est le fondement.

*

La question de l'identité et de la différence à l'égard de la valeur d'échange des marchandises nous permet de comprendre d'une manière plus concrète la question de l'oubli de l'être à l'époque de la technique. Comme nous l'avons vu plus haut, l'oubli et le vide de l'être entraînent la consommation effrénée des étants selon la logique de l'impératif du progrès et du remplacement. Une telle logique pose au premier plan la question du statut de la catégorie de *nouveau*. Nous pensons, pour notre part, qu'il y a tout au moins deux manières fort distinctes de la concevoir. Pour la société de consommation et la logique de l'impératif du progrès et du remplacement, le nouveau est ce qui est toujours meilleur que l'ancien, d'où la nécessité de produire sans cesse du nouveau qui remplace l'ancien, nouveau qui sera aussitôt remplacé par du encore plus nouveau, de sorte que les deux propriétés essentielles de cette première conception du nouveau sont *être remplaçable et durer le minimum de temps possible*. L'autre manière de concevoir la catégorie de nouveau est diamétralement opposée à cette dernière, c'est-à-dire qu'elle peut être déterminée à travers deux propriétés opposées aux propriétés du premier nouveau : *être irremplaçable et durer le maximum de temps possible*. La première conception du nouveau relève ainsi de la différence comparable, remplaçable et échangeable de la mode, tandis que la seconde conception concerne la différence incomparable, irremplaçable, inéchangeable, unique et singulière de toute véritable création. Par exemple, il y a toujours de nouveaux portables sur le marché et qui sont toujours différents les uns des autres. Cette différence est, cependant, une différence comparable et échangeable, car on peut bien remplacer un portable plus ancien par un portable plus nouveau, sans que cette différence n'ait rien d'unique, de singulier et d'irremplaçable, puisque normalement cela ne nous fait rien de remplacer l'un par l'autre, bien au contraire, cela rend la plupart des gens plus contents, au moins pour un certain laps de temps, jusqu'à ce que de l'encore plus nouveau entre en circulation sur le marché. La différence des portables est ainsi une différence comparable. En revanche, lorsque l'on regarde par exemple le tableau de Monet « *Impression, le soleil levant* », il s'agit là d'une différence incomparable, pour autant que ce tableau est unique, singulier et

irremplaçable, en ce sens qu'il n'y a aucun autre tableau ou étant du monde qui lui soit pareil et qui peut, par conséquent, être à sa place, de sorte que rien ne saurait le remplacer.

Eu égard à ces deux catégories du nouveau, on pourrait interpréter le concept benjaminien d'*aura* de l'œuvre d'art dans le sens de la différence incomparable, car la distinction entre le nouveau remplaçable et éphémère et le nouveau irremplaçable et durable, recoupe, dans la pensée de Benjamin, la distinction entre l'œuvre d'art à l'époque de la reproductibilité technique et l'*aura* de l'œuvre d'art. Selon Benjamin, celle-ci, c'est-à-dire son être unique, est absent de l'œuvre d'art soumise à la reproductibilité technique : « À la reproduction même la plus perfectionnée d'une œuvre d'art, un facteur fait toujours défaut : son *hic et nunc* (*das Hier und Jetzt*), son existence *unique* (*sein einmaliges Dasein*) au lieu où elle se trouve. »⁸⁸⁶ À son stade le plus avancé, la reproductibilité technique fait donc disparaître l'unicité de l'œuvre d'art, c'est-à-dire sa différence incomparable en tant que nouveau irremplaçable qui fait histoire, ou, en langage benjaminien, la reproductibilité technique fait disparaître son *aura*, puisqu'il identifie l'unicité avec l'*aura* de l'œuvre : « unicité (*Einzigkeit*), en un mot dans son *aura* (*Aura*). »⁸⁸⁷ Bref, pour Benjamin l'*aura* de l'œuvre d'art se définit, entre autres, par son unicité et durée, alors que l'œuvre d'art à l'époque de la reproductibilité technique se définit, en revanche, par son caractère éphémère et répétable : « l'unicité et la durée (*Einmaligkeit und Dauer*) sont aussi étroitement confondues [dans l'*aura* de l'œuvre] que la fugacité et la reproductibilité [de l'œuvre]. »⁸⁸⁸ Cela étant posé, voici comment on peut résumer la question de la différence incomparable de l'œuvre d'art à partir du concept benjaminien d'*aura* : l'œuvre d'art authentique, c'est-à-dire celle qui conserve son *aura*, relève de la différence incomparable, du nouveau irremplaçable et durable, tandis que la reproduction capitaliste des marchandises relève de la différence comparable, du nouveau remplaçable et éphémère. C'est pourquoi, d'après Adorno, le soi-disant nouveau de l'industrie culturelle n'est pas du vrai nouveau au sens fort du terme, mais un nouveau qui relève, au fond, d'une identité et non pas d'une différence : « Ce qui entre en scène dans l'industrie culturelle comme progrès, le nouveau incessant (*unablässig Neue*) qu'elle offre, reste la doublure d'un "toujours identique" (*Immergleichen*). »⁸⁸⁹

⁸⁸⁶ W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in GS 1, Francfort, Suhrkamp, 1991, II, p. 475. Nous nous servons de la traduction française présente dans le volume I des *Gesammelte Schriften* de Benjamin, p. 710. (Nous soulignons).

⁸⁸⁷ *Ibid.*, IV, p. 480. Trad., p. 713.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, III, p. 479. Trad., p. 713.

⁸⁸⁹ T. W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft I*, GS 10.1, Francfort, Suhrkamp, 1977, p. 339. (Notre traduction). « Was an der Kulturindustrie als Fortschritt auftritt, das unablässig Neue, das sie offeriert, bleibt die Umkleidung eines Immergleichen. »

Outre l'œuvre d'art et la production des marchandises, un autre exemple fort remarquable de la différence comparable et de la différence incomparable dans les sociétés de consommation, relève de la relation entre les hommes. Sur le marché du travail, tout le monde apparaît comme une différence comparable sur fond d'identité, pour autant que l'on peut toujours remplacer quelqu'un par quelqu'un d'autre afin d'accomplir telle ou telle fonction dans la chaîne productive, ce qu'Adorno décrit d'une manière fort instructive : « La fongibilité absolue (*Die absolute Fungibilität*) et la remplaçabilité (*Ersetzbarkeit*) de tout homme, bien qu'il jouisse d'une liberté formelle, sont parvenues aujourd'hui, dans la forme actuelle de l'organisation du travail, eu égard au maintien des rapports de production existants, à une situation dans laquelle tout homme est en général remplaçable (*ersetzbar*) par tout autre ; d'où le sentiment que chacun de nous est superflu et, si vous voulez, insignifiant par rapport à la totalité. »⁸⁹⁰

Or, quand on aime profondément quelqu'un, l'une des caractéristiques majeures de cet amour est la différence incomparable, c'est-à-dire qu'on aime quelqu'un d'irremplaçable, de singulier, d'unique et que nul ne saurait le remplacer. La différence comparable est ainsi éphémère, manquant de durée, tandis que la différence incomparable veut toujours l'éternité, non pas au sens théologique mais au sens d'une éternité temporelle de quelque chose d'unique qui dure et fait histoire. En règle générale, une personne dans le monde du travail actuel ne fait pas histoire, ne dure pas, car elle sera rapidement remplacée par une autre personne, étant reléguée à l'oubli (absence d'histoire), tandis qu'un grand amour, un grand ami font histoire et durent, ce qui atteste de leur caractère insubstituable, inoubliable, irremplaçable, unique et singulier. Bref, dans les sociétés capitalistes de consommation, on a de prime abord et le plus souvent affaire à la différence comparable, à du nouveau remplaçable et éphémère, et notre expérience de la différence incomparable est d'autant moins présente que la différence comparable étend son règne à l'échelle mondiale.

Maintenant, si l'on tient compte du fait que la différence comparable relève de l'étant et la différence incomparable de l'être, l'affirmation de Heidegger suivant laquelle l'oubli et le vide de l'être atteignent leur sommet à l'époque de la technique devient beaucoup moins énigmatique. En effet, tout se passe comme si les hommes aspiraient à l'expérience de la nouveauté et de la différence, mais à l'intérieur des sociétés de consommation ils ont le plus souvent l'expérience du nouveau remplaçable et éphémère, ayant assez rarement l'expérience du nouveau irremplaçable qui dure et fait histoire. Une fois que l'on est pris dans la logique de

⁸⁹⁰ T. W. Adorno, *Metaphysik*, p. 170-171. Trad., p. 163-164 (modifiée).

l'impératif du progrès et du remplacement, notre insatisfaction et vide de l'être ne font qu'accroître, pour autant que l'on est sans cesse à la recherche du nouveau de la mode dans un cercle vicieux. En d'autres termes, plus on est dans la différence comparable, moins on est dans la différence incomparable, ou, en langage heideggérien, plus on est dans le domaine de l'étant, plus on oublie l'être. Bref, pour Heidegger l'époque de la technique est l'époque de la différence comparable de l'étant, qui fait l'être comme différence incomparable disparaître presque complètement de nos vies à l'intérieur des sociétés de consommation.

Ce diagnostic heideggérien de notre époque implique une théorie de l'histoire conçue non pas à partir de la perspective du progrès mais du déclin de l'Occident, ce que signifie, en langage heideggérien, l'oubli accru de l'être au profit de l'étant au fil de l'histoire de l'Occident, oubli qui atteint son sommet à l'époque de la technique. Dans *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger trace un tableau général de son diagnostic de notre époque de la façon suivante : « La décadence spirituelle de la terre est déjà si avancée que les peuples sont menacés de perdre la dernière force spirituelle [...] car l'obscurcissement du monde, la fuite des dieux, la destruction de la terre, la massification de l'homme, le soupçon haineux contre tout ce qui est créateur et libre, tout cela a déjà atteint, sur toute la terre, de telles proportions, que des catégories aussi puériles que pessimisme et optimisme sont depuis longtemps devenues ridicules. »⁸⁹¹

*

Pour conclure sur la question de la technique moderne, nous voudrions aborder une question grave de notre époque à partir de l'articulation entre les réflexions de Heidegger sur la technique et la théorie platonicienne de la guerre : les diverses guerres qui ont eu et ont encore lieu à travers le monde. Dans le livre II de *La République*, Platon développe une théorie de la guerre qui nous aidera à comprendre les guerres actuelles dans leur rapport avec le capitalisme et la technique. La première distinction importante pour comprendre la théorie platonicienne de la guerre, c'est la distinction entre ce qui est nécessaire à la vie humaine et ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire le luxe, le superflu. Aux yeux de Platon, dès lors que les hommes se laissent tenter par le luxe, « [o]n ne mettra plus simplement au rang des choses nécessaires celles dont j'ai parlé d'abord, les maisons, les vêtements, les chaussures ; on va désormais employer la peinture, et toutes les combinaisons de couleurs, et se procurer de l'or, de l'ivoire et toutes les

⁸⁹¹ GA 40, §11, p. 41. Trad., p. 49 (légèrement modifiée).

matières précieuses, n'est-ce pas ? Oui, dit-il »⁸⁹². Ce que Platon veut dire dans ce passage, c'est que, dès lors que les hommes ne se bornent pas aux produits de première nécessité et désirent les produits de luxe, il leur faut se procurer toujours plus de gens (main d'œuvre), de matières premières et de techniques afin de produire des articles de luxe. Il en résulte qu'« [e]n ce cas, agrandissons la cité (πόλις) ; car la première, la saine, ne peut plus suffire ; il faut désormais l'amplifier et la remplir d'une multitude de gens dont la présence dans les cités n'aura plus d'autre objet que les besoins superflus [...] Il faudra aussi accroître le nombre des serviteurs »⁸⁹³. Or la conséquence de cette nécessité d'avoir toujours plus de gens et de matières premières ne sera rien d'autre que la guerre, dont le but est de s'emparer d'autres territoires pour avoir plus de main d'œuvre et de matières premières en vue de la production des articles de luxe : « Et le pays qui suffisait jusqu'ici à nourrir ses habitants deviendra trop petit et insuffisant. Qu'en penses-tu ? C'est vrai, dit-il. Dès lors ne serons-nous pas forcés d'empiéter sur le territoire de nos voisins, si nous voulons avoir assez de terre à pâturer et à cultiver ; et nos voisins de leur côté n'empiéteront-ils pas sur le nôtre, si, franchissant les bornes du nécessaire, ils s'abandonnent comme nous à l'insatiable désir de posséder ? On sera bien forcé d'en venir là, Socrate, répondit-il. Dès lors, Glaucon, nous ferons la guerre ? ou quel autre parti prendre ? Il n'y en a pas d'autre, dit-il. »⁸⁹⁴

Transposons maintenant la théorie platonicienne de la guerre à l'époque de la technique, du capitalisme et des sociétés de consommation : les biens et les services produits à l'échelle mondiale et leur circulation ont acquis une dimension et une complexité démesurées, compte tenu de certains facteurs comme la population actuelle sur la terre, la quantité de déchets et de biens superflues⁸⁹⁵ que l'on produit et fait circuler sur le marché, et, enfin, l'appareillage technique qui nous permet de transformer la nature afin de satisfaire les demandes de consommation. On peut dire avec Bergson que les principales causes des guerres modernes sont donc : « accroissement de la population, perte de débouchés, privation de combustible et de matières premières »⁸⁹⁶, d'où résulte un nombre assez important de guerres à travers le monde. En outre, selon le sociologue Thierry Brugvin, « [l]a conclusion de la guerre froide a précipité la fin d'une régulation des conflits au niveau mondial. Entre 1990 et 2001 le nombre de conflits interétatiques a explosé : 57 conflits majeurs sur 45 territoires distincts. [...] Officiellement, le

⁸⁹² Platon, *Politeia*, II, 373 a 4 - b 1. Trad., p. 72.

⁸⁹³ *Ibid.*, II, 373 b 2 - c 2. Trad., p. 72 (légèrement modifiée).

⁸⁹⁴ *Ibid.*, II, 373 d 4 - e 2. Trad., p. 72-73.

⁸⁹⁵ Dans *La Misère de la philosophie*, Marx dit qu'« à notre époque le superflu est plus facile à produire que le nécessaire. » (In unserer Epoche ist das Überflüssige leichter herzustellen als das Notwendige). (*Das Elend der Philosophie*, p. 92).

⁸⁹⁶ H. Bergson, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, p. 308.

départ pour la guerre contre une nation adverse est toujours légitimé par des mobiles vertueux : défense de la liberté, démocratie, justice... Dans les faits, les guerres permettent de contrôler économiquement un pays, mais aussi de faire de sorte que les entrepreneurs privés d'une nation puissent accaparer les matières premières (pétrole, uranium, minerais, etc.) ou les ressources humaines d'un pays »⁸⁹⁷. Cette quantité importante de guerres nous montrent l'obscurcissement du monde dont parle Heidegger, résultat de la technique, du capitalisme et des sociétés de consommation, qui nous conduisent à la dévastation de la terre et de l'homme par l'homme lui-même comme produit de la domination de la raison occidentale dans la figure de la technique moderne : « La domination intouchable de votre Raison européenne (*die unantastbare Herrschaft Ihrer europäischen Vernunft*), dit le Japonais à Heidegger, se confirme par les succès de la rationalité que le progrès technique (*der technische Fortschritt*) nous met heure après heure sous les yeux. »⁸⁹⁸

§24 - Le réductionnisme de la métaphysique : le recouvrement de la dimension originnaire des concepts fondamentaux de la philosophie et la tâche positive de la déconstruction

L'opération négative de la déconstruction consiste à circonscrire les limites de la métaphysique, de la raison occidentale. Comme nous l'avons vu, toutes les limites de la métaphysique relèvent des différentes formes de violence improductive : refoulement, exclusion, oppression, domination, destruction, exploitation, etc. Ces formes de violence s'exercent au fil de l'histoire de la métaphysique sur le temps, la différence, l'autre, la nature et l'homme. Le résultat le plus général de l'opération négative de la déconstruction est donc le suivant : la métaphysique comme la forme la plus générale de la raison occidentale implique nécessairement différentes formes de violence improductive.

Une fois cernées les limites de la métaphysique/raison, la déconstruction doit se confronter à deux problèmes, à deux objections majeures adressées à toute critique de la raison : 1) Le problème de la contradiction performative : comment la raison peut-elle être à la fois le moyen par lequel s'exerce la critique et l'objet même de la critique ? 2) Le problème des implications de toute critique de la raison : celle-ci implique-t-elle nécessairement l'apologie du retour à l'état de nature, la défense de l'irrationalisme, de l'antimétaphysique et toutes leurs figures historiques : le relativisme sauvage, le scepticisme, l'athéisme, le nihilisme, le positivisme, le

⁸⁹⁷ T. Brugvin, *Le Pouvoir illégal des élites*, Paris, Max Milo, 2014, p. 115.

⁸⁹⁸ GA 12, p. 99. Trad., p. 101 (légèrement modifiée).

sentimentalisme romantique, etc. ? Voilà les deux questions auxquelles toute critique de la raison doit nécessairement se confronter.

a) Le problème de la contradiction performative de la critique de la raison

Dans *Le Discours philosophique de la modernité*, Habermas formule le problème de la contradiction performative de la critique de la raison de la manière suivante : « La *Dialectique négative* d'Adorno et la "déconstruction" de Derrida peuvent être comprises comme des réponses différentes à un même problème. L'autocritique totalisante de la raison (*Vernunft*) s'empêtre dans une contradiction performative (*performativen Widerspruch*) ; elle ne peut convaincre la raison centrée sur le sujet (*subjektzentrierte Vernunft*) de sa nature autoritaire qu'en ayant recours aux mêmes moyens autoritaires de cette raison. Les instruments de pensée qui manquent au "non-identique" (*Nicht-Identische*), et auxquels la "métaphysique de la présence" reste attachée, sont néanmoins les seuls instruments disponibles pour en démasquer l'insuffisance. »⁸⁹⁹

Adorno et Derrida ne sont pas les seuls philosophes qui ont dû se confronter au problème de la contradiction performative de la critique de la raison. En effet, tous les philosophes qui en ont fait une critique ont dû faire face à un tel problème, comme par exemple Bergson et son dépassement de l'intelligence (la raison) pour atteindre la durée pure : « cette méthode [de dépassement de l'intelligence] a contre elle les habitudes les plus invétérées de l'esprit. Elle suggère tout de suite l'idée d'un cercle vicieux. En vain, nous dira-t-on, vous prétendez aller plus loin que l'intelligence : comment le ferez-vous, sinon avec l'intelligence même ? »⁹⁰⁰ Voici la réponse de Bergson à cette objection : « Je ne puis combattre l'intellectualisme que sur son terrain et avec ses armes ; une fois cet intellectualisme tombé, l'intuition se justifie d'elle-même. »⁹⁰¹

Dans le cadre théorique de la philosophie de Heidegger, ce problème se traduit dans les termes suivants : comment critiquer la métaphysique en se servant de dispositifs métaphysiques ? Par exemple, la construction phénoménologique est elle-même une opération métaphysique, pour autant qu'elle ne vise rien d'autre que la détermination de l'essence de la métaphysique, c'est-à-dire qu'il s'agit de délimiter ce qui est commun (essence, identité, concept, représentation) aux différents moments de l'histoire de la métaphysique, ce qui

⁸⁹⁹ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 219. Trad., p. 219 (modifiée).

⁹⁰⁰ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 193.

⁹⁰¹ H. Bergson, *Écrits philosophiques*, p. 390.

présuppose le concept d'être comme double présence, sinon comment pourrait-on parler autrement de l'histoire de la métaphysique en tant qu'unité d'une multiplicité de différents moments, s'il n'y avait pas une essence commune aux différents moments de son histoire ? Au problème de la contradiction performative de la déconstruction de la métaphysique, Heidegger répond de la manière suivante :

« À l'interprétation conceptuelle de l'être et de ses structures, c'est-à-dire à la construction réductrice de l'être appartient donc nécessairement une *destruction (Destruktion)*, i. e. une déconstruction (*Abbau*) critique des concepts reçus, qui sont de prime abord nécessairement en usage (*zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe*), afin de remonter aux sources où ils ont été puisés. »⁹⁰²

D'après Heidegger, la déconstruction doit *nécessairement* avoir recours aux concepts fondamentaux de la métaphysique afin de se réaliser. Pourquoi a-t-elle nécessité d'y avoir recours ? Tout simplement parce que toutes les langues occidentales sont métaphysiques. En ce sens, Derrida explique que « Heidegger reconnaît d'ailleurs qu'il a dû, qu'on doit toujours emprunter, de manière économique et stratégique, les ressources syntaxiques et lexicales du langage de la métaphysique au moment même où on la déconstruit »⁹⁰³. Ces affirmations de Derrida deviennent plus compréhensibles si l'on se rappelle que la métaphysique détermine l'essence du langage comme un système de signes qui représentent les étants à travers la proposition, dont la forme élémentaire est celle du sujet lié à un attribut par un verbe, de sorte que chaque fois que l'on énonce une proposition, toute la structure de la métaphysique est déjà en opération dans ce simple fait d'énonciation. Autrement dit, la pure et simple formulation d'une proposition présuppose toujours déjà les concepts fondamentaux de la métaphysique. Ainsi, dans la mesure où la conception logico-grammaticale du langage fait système avec les concepts fondamentaux de la métaphysique, il n'est pas possible de se passer du langage de la métaphysique pour critiquer celle-ci : au fond, toute la difficulté est dans le langage, en ce sens que nos langues occidentales sont, d'une manière ou d'une autre, déterminées en leur essence par la métaphysique, c'est-à-dire par la logique et la grammaire.

Déjà à l'époque de *Sein und Zeit* Heidegger avait conscience d'une telle difficulté : « En ce qui concerne la lourdeur et le "manque de beauté" (*Unschöne*) de l'expression au cours des analyses qui suivent, il est permis d'ajouter une remarque : une chose est de rendre compte de l'étant de façon narrative, autre chose de saisir l'étant en son *être*. Or pour la tâche à l'instant

⁹⁰² GA 24, §5, p. 31. Trad., p. 41 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

⁹⁰³ J. Derrida, *Positions*, p. 19.

indiquée, ce ne sont pas seulement les mots qui manquent le plus souvent, mais *avant tout la "grammaire" (Grammatik)*. »⁹⁰⁴ En 1957, trente ans après la parution de *Sein und Zeit*, Heidegger formule le même problème dans les termes suivants : « La difficulté réside dans le langage. Nos langues occidentales sont, chacune à leur façon, des langues de la pensée métaphysique. »⁹⁰⁵ Une dernière occurrence importante du même problème se trouve dans *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, texte où Heidegger reconnaît que ce qui pose vraiment problème au dépassement de la métaphysique est le langage : « *Toute pensée sur le langage jusqu'à présent est métaphysique [...]* la réflexion métaphysique sur le langage s'infiltré partout subrepticement. Ici le dépassement de la métaphysique est le plus long et difficile. »⁹⁰⁶ En commentant ces réflexions de Heidegger sur le langage, Derrida insiste sur le fait que « tout ce langage de la civilisation dans laquelle nous commençons à parler est métaphysique, est la métaphysique elle-même, et que le langage en général est la métaphysique et que dans cette mesure, il ne fallait pas espérer en parlant, *dépasser*, au sens simple de ce mot, la métaphysique »⁹⁰⁷.

Avant Heidegger, Hegel, Nietzsche et Bergson par exemple, avaient déjà conscience de la relation intrinsèque entre métaphysique et conception logico-grammaticale du langage. En ce sens, Hegel disait que toute proposition, aussi simple soit-elle, présuppose toujours déjà le concept d'être et se meut, par conséquent, à l'intérieur de la métaphysique : « Dans toute proposition de contenu entièrement sensible (*von ganz sinnlichem Inhalte*), comme : "Cette feuille est verte", se sont déjà immiscées des catégories : l'être, la singularité. »⁹⁰⁸ Dans la philosophie de Hegel, ce qu'il appelle *Denkbestimmungen* (déterminations de la pensée), c'est-à-dire les catégories logico-métaphysiques (être, singularité, unité, etc.), fondent l'usage entier de nos langues : « Qu'est-ce mieux connu (*bekannter*) en effet que les déterminations de la pensée (*Denkbestimmungen*) dont nous faisons usage à chaque instant et qui sortent de la bouche à chaque phrase que nous parlons. »⁹⁰⁹ De l'idée que la simple énonciation d'une proposition est toujours déjà une opération métaphysique, Hegel conclura que « seulement les

⁹⁰⁴ GA 2, §7, p. 52. Trad., p. 50 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

⁹⁰⁵ GA 11, p. 78. Trad., p. 307 (légèrement modifiée).

⁹⁰⁶ GA 74, p. 102. « *Alles bisherige Denken über die Sprache ist Metaphysik [...]* die metaphysische Betrachtung der Sprache schleicht sich überall ein. Hier ist die Überwindung der Metaphysik am langwierigsten und schwersten. »

⁹⁰⁷ J. Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, p. 238.

⁹⁰⁸ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §3, p. 45. Trad., p. 88.

⁹⁰⁹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, p. 22.

animaux sont des purs physiciens, car ils ne pensent pas, en tant qu'un être qui pense, l'homme est au contraire un métaphysicien inné »⁹¹⁰.

Nietzsche savait lui aussi que chaque fois que l'on énonce une proposition avec un sujet, un verbe et un prédicat, on se meut toujours déjà à l'intérieur de la compréhension de l'être comme substance et copule (métaphysique) : « En effet, rien n'a eu jusqu'à présent une plus naïve force de persuasion que l'erreur de l'être tel qu'il a été formulé, par exemple, par les Eléates : en fait *il a en sa faveur chaque mot et chaque phrase que nous parlons !* »⁹¹¹. C'est justement la relation entre métaphysique et conception logico-grammaticale du langage qui amène Nietzsche à dire que « chaque mot est un préjugé »⁹¹², ou encore : « La "raison" (*Vernunft*) dans le langage : ah, quelle vieille femme trompeuse ! Je crains que nous ne nous débarrassions pas de Dieu parce que nous croyons encore à la grammaire »⁹¹³. À l'égard de la relation entre métaphysique et grammaire, Derrida explique que « Nietzsche incrimine le plus souvent la grammaire ou la syntaxe. Celles-ci soutiendraient de leur structure toute l'édification métaphysique : "Notre plus vieux fonds métaphysique est celui dont nous nous débarrasserons en dernier lieu, à supposer que nous réussissions à nous en débarrasser – ce fonds qui s'est incorporé à la langue et aux catégories grammaticales et s'est rendu à ce point indispensable qu'il semble que nous devrions cesser de penser, si nous renoncions à cette métaphysique »⁹¹⁴.

À l'instar de Hegel et de Nietzsche, Bergson insiste lui aussi sur la relation intrinsèque entre métaphysique et langage, comme par exemple dans ce passage de *L'Évolution créatrice* : « l'esprit s'arrange pour prendre des vues stables sur l'instabilité. Et il aboutit ainsi [...] à trois espèces de représentations : 1° les qualités, 2° les formes ou essences, 3° les actes. À ces trois manières de voir correspondent trois catégories de mots : les *adjectifs*, les *substantifs* et les *verbes*, qui sont les éléments primordiaux du langage. »⁹¹⁵

Dans le sillage de Hegel, Nietzsche, Bergson et Heidegger, Derrida met à nu la relation intrinsèque entre métaphysique et langage, ainsi que la difficulté de déconstruire la métaphysique qui en découle. Les occurrences de cette idée foisonnent dans l'œuvre de Derrida. Nous en avons choisi trois passages fort significatifs à ce sujet. Le premier se trouve dans *L'Écriture et la Différence* (1967) : « *il n'y a aucun sens à se passer des concepts de la métaphysique pour ébranler la métaphysique ; nous ne disposons d'aucun langage – d'aucune*

⁹¹⁰ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §97, p. 207.

⁹¹¹ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, §5, p. 72. Trad., p. 78 (modifiée). (Nous soulignons).

⁹¹² F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II*, in KGW IV/3, Berlin, de Gruyter, 1967, II, §55, p. 215. Trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968, p. 188.

⁹¹³ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, §5, p. 72. Trad., p. 78 (modifiée).

⁹¹⁴ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 213. (Nous soulignons).

⁹¹⁵ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 303.

syntaxe et d'aucun lexique – qui soit étranger à cette histoire ; nous ne pouvons énoncer aucune proposition destructrice qui n'ait déjà dû se glisser dans la forme, dans la logique et les postulations implicites de cela même qu'elle voudrait contester. »⁹¹⁶ Dans un passage de *Marges de la philosophie*, Derrida souligne l'impossibilité de se passer des concepts métaphysiques afin de déconstruire la métaphysique, de même que le risque toujours ouvert de retomber dans la métaphysique au moment même où l'on en risque un pas en dehors : « tenter la sortie et la déconstruction sans changer de terrain, en répétant l'implicite des concepts fondateurs et de la problématique originelle, *en utilisant contre l'édifice les instruments ou les pierres disponibles dans la maison, c'est-à-dire aussi bien dans la langue.* Le risque est ici de confirmer, de consolider ou de *relever* sans cesse à une profondeur toujours plus sûre cela même qu'on prétend déconstruire. »⁹¹⁷ Dans *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, Derrida développe d'une manière éclairante le problème de la contradiction performative de la déconstruction de la métaphysique et la question du langage : « La *Destruction* étant dans son geste comme une *Wiederholung*, une répétition, elle ne peut ni se servir ni se priver simplement du *logos* traditionnel [...] Le problème de langage qui se pose à lui [Heidegger] est donc redoutable et il va sans dire qu'il est sans solution générale. »⁹¹⁸ Plus loin Derrida poursuit et dit que, compte tenu de ce problème du langage, la déconstruction « procédera lentement à l'intérieur du *logos* reçu, tantôt en le modifiant lui-même, en le corrigeant lui-même par lui-même, et en ce sens la destruction sera toujours une auto-destruction du *logos* de l'ontologie, et de la philosophie par la philosophie. »⁹¹⁹ On pourrait se servir d'une image biologique pour comprendre la relation entre langage métaphysique et déconstruction : celle-ci serait une sorte de parasite dont la métaphysique et son langage seraient l'hôte, c'est-à-dire que la déconstruction s'héberge dans l'hôte « métaphysique » afin de la corroder et de la déconstruire du dedans.

*

Le problème de la relation entre langage métaphysique et déconstruction nous permet de mieux comprendre quatre questions essentielles de la déconstruction heideggérienne : 1) Pourquoi Heidegger ne conçoit-il pas la métaphysique comme une doctrine et une opinion ? 2)

⁹¹⁶ J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, p. 412. (Nous soulignons).

⁹¹⁷ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 162. (Nous soulignons).

⁹¹⁸ J. Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, p. 54.

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 55.

Pourquoi adhère-t-il à l'hypothèse de l'ineffable ? 3) Pourquoi prétend-il délivrer le langage de la grammaire et de la logique ? 4) Pourquoi a-t-il recours à la pensée des présocratiques et des poètes ?

Pour ce qui est de la première question, Heidegger ne conçoit pas la métaphysique comme une doctrine ou une opinion parce qu'elle est, pour lui, la forme la plus générale de la raison occidentale à l'intérieur de laquelle se sont constituées toutes les langues occidentales et leur détermination logico-grammaticale, ce qui fait que tout ce que l'on considère normalement comme antimétaphysique et renversement de la métaphysique, se meut toujours déjà à l'intérieur de la métaphysique. Par exemple, il y a une tendance consistant à penser que l'athéisme dépasse la métaphysique en niant l'existence de Dieu. Or le théisme comme l'athéisme partagent le présupposé fondamental de toute l'histoire de la métaphysique : le concept d'être comme double présence, le théisme en affirmant que Dieu existe, l'athéisme en niant son existence. Comme nous l'avons vu, le concept d'être comme double présence fait système avec tous les autres concepts fondamentaux de la métaphysique, qui sont eux aussi à l'œuvre aussi bien dans le théisme que dans l'athéisme : tous les deux comprennent la pensée comme énonciation des propositions et celles-ci comme représentation de la réalité : théisme : Dieu existe ; athéisme : Dieu n'existe pas ; tous les deux prétendent que leur proposition sur l'existence ou non-existence de Dieu soit vraie au sens de l'adéquation ; tous les deux acceptent le principe de contradiction : les propositions « Dieu existe » et « Dieu n'existe pas » ne peuvent pas être toutes deux vraies en un seul et même temps, etc. Du point de vue de la déconstruction de Heidegger, dépasser la métaphysique est donc une tâche beaucoup plus complexe et redoutable que le simple fait de nier, par exemple, l'existence de Dieu à travers un mouvement de renversement et opposition.

En ce qui concerne la seconde question, étant donnée la difficulté imposée à la déconstruction par le langage métaphysique, c'est-à-dire la conception logico-grammaticale des langues occidentales, Heidegger esquisse une tentative de dépassement d'un tel langage à travers l'hypothèse de l'ineffable, ce qu'il donne à entendre au moins dans ce passage de *Brief über den »Humanismus«* : « Mais si l'homme doit retrouver la proximité de l'être, alors il lui faut avant apprendre à exister dans ce qui est sans nom (*im Namenlosen existieren*). »⁹²⁰ À travers l'hypothèse de l'ineffable Heidegger est très proche de Bataille, qui dit ceci sur la question du langage, du silence et de l'être : « La philosophie ne sort pas d'elle-même, elle ne peut sortir du langage. Elle utilise le langage de telle manière que jamais le silence ne lui

⁹²⁰ GA 9, p. 319. Trad., p. 74 (légèrement modifiée).

succède [...] Donner à la philosophie la transgression pour fondement (c'est la démarche de ma pensée), c'est substituer au langage une contemplation silencieuse. *C'est la contemplation de l'être au sommet de l'être* [...] dans ce moment de profond silence – dans ce moment de mort – se révèle l'unité de l'être. »⁹²¹

Pour ce qui est de la troisième question, on pourrait dire que Heidegger ne se borne pas à l'hypothèse de l'ineffable afin de rendre compte du problème du langage métaphysique et de la contradiction performative de la critique de la métaphysique. En effet, il tentera aussi de délivrer la langue de la grammaire, soit il essaie de montrer que la détermination logico-grammaticale du langage n'épuise pas encore toutes ses possibilités. Aussi affirme-t-il que « libérer (*Befreiung*) le langage de la grammaire (*Grammatik*), en vue d'une structure essentielle plus originaire, est une tâche réservée à la pensée et à la poésie »⁹²². Or une telle libération n'est rien d'autre qu'une tentative de légitimer une autre dimension du langage qui ne se laisse plus déterminer tout à fait par la conception logico-grammaticale du langage. Comme on le sait, Heidegger cherchera cette autre dimension du langage justement dans la pensée des présocratiques et des poètes : « La manière occidentale de comprendre grammaticalement le langage n'est pas seulement sous la domination de l'ontologie aristotélicienne, mais de l'ontologie grecque. Cependant, le langage d'un poète ne se laisse pas comprendre à travers cette conception grammaticale du langage. »⁹²³

C'est pourquoi, s'agissant enfin de la quatrième question, la relation entre langage métaphysique et déconstruction est l'un des ressorts du recours heideggérien aux présocratiques et aux poètes. Dans *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, Heidegger affirme d'abord que toutes les langues occidentales sont métaphysiques. Toutefois il se demande juste après « [s]i l'essence des langues occidentales est en soi déterminée uniquement par la métaphysique, et si, pour cette raison, elle est déterminée définitivement par la onto-théologie, ou bien si ces langues nous offrent-telles d'autres possibilités du dire, i.e. également du non-dire qui dit (*sagenden Nichtsagens*), ces questions doivent rester ouvertes »⁹²⁴. Ce sont justement ces questions qui amèneront Heidegger à recourir à deux régimes linguistiques qui désarticulent le régime métaphysique de langage : 1) la pensée des présocratiques ; 2) la pensée des poètes.

⁹²¹ G. Bataille, *L'Érotisme*, in *Œuvres complètes* 10, Paris, Gallimard, 1987, p. 268-269.

⁹²² GA 9, p. 314. Trad., p. 68 (modifiée).

⁹²³ GA 16, p. 778. « Die westliche Art, die Sprache grammatisch zu begreifen, steht unter der Herrschaft nicht nur der Aristotelischen, sondern der griechischen Ontologie. Aber die Sprache eines Dichters läßt sich mit dieser grammatischen Auffassung der Sprache nicht begreifen. »

⁹²⁴ GA 11, p. 78-79. Trad., p. 307-308 (modifiée).

Comme nous venons de le voir, le problème de la contradiction performative de la critique de la raison est indissociable du problème du langage, c'est-à-dire des ressources linguistiques dont on dispose pour faire une critique de la raison : il n'y a pas moyen d'en mener une critique sans se servir de prime abord des catégories et du langage de la raison. C'est pourquoi, dans le texte *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«* (1943, GA 9), Heidegger dit que « [l]a question "Qu'est-ce que la métaphysique ?" questionne par-delà la métaphysique. Elle surgit d'une pensée qui est déjà entrée dans le dépassement de la métaphysique (*Überwindung der Metaphysik*). À l'essence de tels passages appartient ceci qu'ils doivent encore, dans certaines limites, parler la langue de ce qu'ils aident à dépasser »⁹²⁵. Plus loin, il explique que la question de l'essence de la métaphysique « doit penser métaphysiquement et, en même temps, penser à partir du fondement de la métaphysique, c'est-à-dire ne plus penser métaphysiquement. Un tel questionner reste, en un sens essentiel, ambiguë »⁹²⁶. Dans *L'Écriture et la Différence*, Derrida explique à ce sujet que, chez Heidegger, « la pensée de l'être doit prendre son essor dans la métaphysique et se produire d'abord comme métaphysique de la métaphysique dans la question : "Qu'est-ce que la Métaphysique ?" »⁹²⁷. Néanmoins, si toute critique de la raison et de la métaphysique doit prendre son essor dans celles-ci, elle ne doit pas pour autant se contenter d'opérer éternellement à l'intérieur de la métaphysique, de sorte que la plus grande difficulté de la déconstruction est de concevoir le langage et toutes les catégories fondatrices de la métaphysique autrement que celle-ci.

b) Le problème des implications de toute critique de la raison

Le problème de la contradiction performative n'est pas le seul problème auquel la critique de la raison doit se confronter. L'autre problème relève des implications de la critique de la raison, problème que l'on pourrait formuler de la manière suivante : la critique de la raison implique-t-elle nécessairement une apologie de l'irrationalisme, de l'antimétaphysique et toutes ses figures historiques : le relativisme, le scepticisme, le nihilisme, le retour à l'état de nature, l'empirisme, le matérialisme, le positivisme et le sentimentalisme romantique ? La réponse de Heidegger à cette question est négative, puisque, pour lui, « [l]'irrationalisme (*Irrationalismus*) n'est que la faiblesse du rationalisme (*Rationalismus*) devenue manifeste et son échec total ; par là, il est lui-même un rationalisme. L'irrationalisme (*Irrationalismus*) est une issue hors du

⁹²⁵ GA 9, p. 303. Trad., p. 73 (légèrement modifiée).

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 304. Trad., p. 74.

⁹²⁷ J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, p. 209.

rationalisme (*Rationalismus*), issue laquelle ne conduit pas à la liberté, mais ne fait que nous empêtrer encore davantage dans le rationalisme (*Rationalismus*) »⁹²⁸. Ainsi, comme l'explique Adorno, « les philosophèmes de l'irrationalisme (*Irrationalismus*) eux aussi sont renvoyés à des concepts et par là à un moment rationnel (*ein rationales Moment*) qui leur serait incompatible »⁹²⁹.

L'exigence de dépassement de l'opposition rationalisme-irrationalisme était très tôt présente dans la philosophie de Heidegger, tout au moins depuis 1919/1920 dans son cours sur les *Grundprobleme der Phänomenologie* : « La phénoménologie combat précisément le rationalisme absolu (*den absoluten Rationalismus*), le rationalisme en général sous toutes ses formes. Elle combat aussi tout bredouillage confus des “mots primordiaux” irrationnels dans la philosophie. Elle abandonne tout simplement la distinction entre rationalisme et irrationalisme, sous laquelle on place tout volontiers, comme une distinction à comprendre comme tout à fait fausse. Elle ne se meut cependant pas dans une voie médiane – une sorte de “philosophie de la médiation” –, mais radicalement dans une direction tout à fait originale, qui ne rejoint absolument pas cette opposition populaire. »⁹³⁰

Dans *Das Ereignis* (GA 71, 1941/42), Heidegger attire l'attention sur le fait que la pensée de l'être est exposée à deux critiques opposées. D'une part elle est accusée d'irrationalisme, d'autre part d'un excès de rationalisme au sens où l'être serait une abstraction vide : « Évaluée du point de vue de la métaphysique, la pensée historique de l'être (*seynsgeschichtliche Denken*) est nécessairement exposée à deux condamnations qui se correspondent et se contredisent. Elle apparaît à la pensée métaphysique et à sa “logique” et *ratio* comme un renouveau de l'“irrationnel” (*Irrationalen*) [...] Mais elle apparaît aussi à la désignation métaphysique de l'élémentaire (de la “nature” et du sensible) comme rationnel (*rational*) (l'être est comme un pur et simple concept, vide, abstrait). »⁹³¹

⁹²⁸ GA 40, §55, p. 187. Trad., p. 183 (modifiée).

⁹²⁹ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 92. Trad., p. 108-109 (légèrement modifiée).

⁹³⁰ GA 58, §4, p. 20. (Notre traduction). « Die Phänomenologie bekämpft gerade den absoluten Rationalismus, den Rationalismus überhaupt in jeder Gestalt. Sie bekämpft auch jedes verworrene Stammeln mit irrationalistischen „Urworten“ in der Philosophie. Sie läßt überhaupt die Scheidung von Rationalismus und Irrationalismus, in der man heute beliebterweise alles unterbringt, als eine grundverkehrte verstehen. Sie bewegt sich aber nicht etwa auf einem mittleren Weg – eine Art „Vermittlungsphilosophie“ -, sondern radikal in einer ganz ursprünglichen Richtung, die diesem beliebten Gegensatz überhaupt nicht begegnet. »

⁹³¹ GA 71, §267, p. 246. « Das seynsgeschichtliche Denken ist – von der Metaphysik her beurteilt – notwendig zwei einander entsprechenden und widersprechenden Verurteilungen ausgesetzt. Es erscheint dem metaphysischen Denken und seiner »Logik« und Ratio als die Erneuerung des »Irrationalen« [...] Es erscheint aber auch der metaphysischen Bezeichnung des Elementaren (der »Natur« und des Sinnlichen) als rational (das Sein ist wie ein bloßer Begriff, leer, abstrakt). »

Bien que la pensée de l'être soit accusée tout à la fois d'irrationalisme et de rationalisme, toujours est-il que les accusations d'irrationalisme priment sur celles de rationalisme. À l'égard de telles accusations, Heidegger parle d'une sorte de diffamation, en ce sens que toute pensée qui ne se soumet pas aux exigences de la raison est vouée à une disqualification hâtive reposant sur l'accusation d'irrationalisme : « Beaucoup voient dans ce processus [d'euphémisation de la terre] le signe du triomphe de la Raison (*Vernunft*). Elle a été proclamée comme déesse à la fin du XVIII^e siècle, lors de la Révolution française. Certes. On va même si loin dans l'idolâtrie de cette divinité que l'on ne peut que diffamer comme irrationnelle (*Unvernunft*) toute pensée qui récuse comme non originaire les exigences de la raison. »⁹³² Au sujet des accusations d'irrationalisme adressées à toute critique de la raison, il est fort instructif de lire ce que Foucault en dit dans ce passage de *Dits et écrits* : « Je crois que le chantage qu'on a très souvent exercé à l'égard de toute critique de la raison ou de toute interrogation critique sur l'histoire de la rationalité (ou vous acceptez la raison, ou vous tombez dans l'irrationalisme) fait comme s'il n'était pas possible de faire une critique rationnelle de la rationalité, comme s'il n'était pas possible de faire une histoire rationnelle de tous les embranchements et de toutes les bifurcations, une histoire contingente de la rationalité. »⁹³³ Or un tel chantage n'est qu'une manière rusée d'exempter la métaphysique et la raison de toute critique afin de *conserver* l'ordre établi et son *statu quo*. En ce sens, Deleuze dit qu'il y a deux manières de critiquer et de détruire, l'une révolutionnaire, l'autre conservatrice : « il y a deux manières d'en appeler aux "dstructions nécessaires" : celle du poète, qui parle au nom d'une puissance créatrice, apte à renverser tous les ordres et toutes les représentations pour affirmer la Différence dans l'état de révolution permanente de l'éternel retour ; et celle du politique, qui se soucie d'abord de nier ce qui "diffère", pour conserver, prolonger un ordre établi dans l'histoire. »⁹³⁴ La déconstruction de la métaphysique est comme la destruction du poète, qui parle au nom de la puissance créatrice de la différence, tandis que les accusations d'irrationalisme sont comme la destruction du politique conservateur, qui nie ce qui diffère pour conserver l'ordre établi.

Chez Heidegger, la déconstruction de la métaphysique n'aboutit donc aucunement à l'irrationalisme et à l'antimétaphysique et ses différentes figures historiques, car, comme nous l'avons vu, la déconstruction se distingue de toute sorte de renversement de la métaphysique. C'est que, pour Heidegger, tout renversement reste encore insuffisant et intérieur à la métaphysique, étant donné que toute opération de renversement présuppose le système

⁹³² GA 12, p. 98. Trad., p. 101 (modifiée).

⁹³³ M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 1259.

⁹³⁴ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 75.

métaphysique d'oppositions binaires sans le remettre en question, en l'assumant, par conséquent, à titre d'évidence non problématique. Or la déconstruction est, entre autres choses, une tentative de dépassement du système d'oppositions binaires de la métaphysique, d'où l'idée que « la pensée historique de l'être (*Das seynsgeschichtliche Denken*) abandonne la distinction entre représentation rationnelle et irrationnelle (*rationales und irrationales Vorstellen*), parce qu'elle n'est absolument pas déterminée par la représentation (*Vorstellen*) et par le présent (*Anwesendem*). »⁹³⁵

La déconstruction n'implique donc pas une apologie et défense de l'irrationalisme, et cela pour au moins trois raisons : 1) Tout renversement de la métaphysique reste métaphysique, de sorte qu'il ne s'agit aucunement pour Heidegger de déconstruire la métaphysique et la raison au nom de l'irrationalisme et de l'antimétaphysique et ses différentes figures historiques : « Pour la pensée transitionnelle (*das übergängliche Denken*), il ne s'agit pas d'être un "adversaire" de la "métaphysique" [...] mais bien au contraire d'un dépassement de la métaphysique à partir de son fondement (*aus ihrem Grunde*). »⁹³⁶ Heidegger veut parvenir, à vrai dire, à une dimension de la pensée qui n'opère plus à partir de l'opposition rationnel-irrationnel, c'est-à-dire la pensée de l'être qui n'est ni rationnel ni irrationnel : « Peut-être y-a-t-il une pensée au-delà de la distinction du rationnel (*rational*) et de l'irrationnel (*irrational*). »⁹³⁷ 2) Dans un passage du cours sur Parménide, Heidegger pose que l'opposition rationnel-irrationnel dérive de la définition aristotélicienne de l'homme comme *animal rationale*, définition que, comme on le sait, Heidegger essaie de dépasser à travers la notion de *Dasein* : « Mais du fait que l'homme est éprouvé et pensé par la métaphysique comme animal rationnel (*das vernünftige Tier*), l'animalité est toujours interprétée, pour cette raison, à l'aune de la rationalité (*Vernünftigkeit*) comme ce qui est irrationnel (*das Unvernünftige*), dépourvu de raison (*Vernunftlose*), c'est-à-dire par analogie avec l'intellect et les pulsions de l'homme. »⁹³⁸ 3) Dans un passage du cours sur la *Phénoménologie de l'esprit*, Heidegger insiste sur le fait que les interprétations de sa pensée comme une sorte d'irrationalisme et de mystique sont une totale incompréhension de ce qui est en jeu dans sa remise en question de l'entrelacement entre être (ὄν) et raison (λόγος), car il ne s'agit nullement de le problématiser au nom de l'irrationnel, mais plutôt de montrer qu'un tel entrelacement a été constitué par l'interprétation grecque de l'être, c'est-à-dire par Platon et Aristote, et qu'il n'est absolument

⁹³⁵ GA 71, §267, p. 246. « Das seynsgeschichtliche Denken läßt die Unterscheidung in rationales und irrationales Vorstellen hinter sich, weil es überhaupt nicht vom Vorstellen und von Anwesendem [...] bestimmt wird. »

⁹³⁶ GA 65, §85, p. 172-173. Trad., p. 201 (modifiée).

⁹³⁷ GA 14, p. 89. Trad., p. 304 (modifiée).

⁹³⁸ GA 54, §8, p. 238. Trad., p. 257 (légèrement modifiée).

pas naturel, évident et non problématique, puisqu'il y va d'une réponse historiquement déterminée à la question de l'être : on dit que « je voulais chasser le logique de la philosophie et l'abolir ; rien de plus courant aujourd'hui que de dire que ma philosophie est "mystique" (*Mystik*). Il serait également superflu et inutile de se défendre contre de telles opinions ; qui ne sont ici évoquées qu'à titre explicatif. Non logique – donc mystique, non *ratio*, donc *irrational* ; on fait preuve par là de ne rien comprendre au problème, c'est-à-dire qu'on n'a encore jamais tiré au clair, ni même demandé *pourquoi* donc l'ὄν est mis en rapport avec le λόγος, et de quel droit. Tout cela est-il évident et non problématique (*selbstverständlich*) ? »⁹³⁹.

Voilà les principales raisons pour lesquelles on aurait tort d'interpréter la déconstruction de la métaphysique comme une apologie de l'irrationalisme, comme une antimétaphysique et ses différentes figures historiques.

b.1) Le problème du renversement de la métaphysique

Comme nous l'avons déjà vu, Heidegger insiste sans cesse sur le fait que la déconstruction n'est pas un renversement de la métaphysique. Cette insistance a deux fonctions majeures à l'intérieur du projet heideggérien de déconstruction de la métaphysique : éviter certaines confusions et mettre en évidence la singularité de la déconstruction. Ces deux fonctions possèdent une relation d'implication réciproque, car d'une part Heidegger veut éviter toute sorte de confusion concernant la déconstruction, notamment celle consistant à l'amalgamer avec l'irrationalisme, l'antimétaphysique et toutes ses figures historiques, d'autre part il veut souligner ce que la déconstruction a en propre, c'est-à-dire son originalité et nouveauté vis-à-vis de toute forme d'irrationalisme et d'antimétaphysique : la neutralisation et le dépassement du système métaphysique d'oppositions binaires à travers une pensée de l'être qui n'est ni rationnelle ni irrationnelle, ni idéaliste ni matérialiste, ni théiste ni athéiste, ni empiriste ni rationaliste, etc. Voilà les deux fonctions majeures de la distinction entre déconstruction et renversement dans l'économie interne de la pensée de Heidegger.

En prolongeant et radicalisant le projet heideggérien de déconstruction, Derrida a très vite compris que le refus heideggérien du renversement de la métaphysique pose problème. C'est que si l'on passe tout de suite à la neutralisation des oppositions binaires de la métaphysique, en se passant du stade de renversement, on risque d'oublier la portée politique de telles oppositions. Ce faisant, Derrida met en évidence le fait que le système métaphysique

⁹³⁹ GA 32, §10, p. 143. Trad., p. 159-160 (modifiée).

d'oppositions binaires ne relève pas d'une pure et simple relation ontologique et pacifique d'un vis-à-vis des deux termes de chaque opposition, mais surtout d'une relation ontologico-politico-axiologique de hiérarchie, subordination et domination d'un terme de l'opposition sur l'autre. Cela signifie que si l'on passe tout de suite à la neutralisation des oppositions métaphysiques, les relations hiérarchiques de domination et violence continuent à opérer librement dans le champ non-discursif et non-conceptuel de nos formes de vie, de sorte que, chez Derrida, l'opération de renversement de la métaphysique redevient un moment essentiel du projet de déconstruction. La fonction majeure de cette opération consiste à restituer la dignité ontologico-politique de tous les termes qui ont toujours été refoulés et dominés par l'autre terme de l'opposition, ce qui amène Derrida à adopter une stratégie majeure à l'intérieur de son projet de déconstruction, à savoir l'articulation entre renversement et neutralisation des oppositions binaires de la métaphysique : « [...] *stratégie générale de la déconstruction*. Celle-ci devrait éviter à la fois de *neutraliser* simplement les oppositions binaires de la métaphysique et de *résider* simplement, en le confirmant, dans le champ clos de ces oppositions. Il faut donc avancer un double geste [...] "La double séance", une *double science* : d'une part, traverser une phase de *renversement*. *J'insiste beaucoup et sans cesse sur la nécessité de cette phase de renversement qu'on a peut-être trop vite cherché à discréditer*. Faire droit à cette nécessité, c'est reconnaître que, dans une opposition philosophique classique, nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un vis-à-vis, mais à une hiérarchie violente. Un des deux termes commande l'autre (axiologiquement, logiquement, etc.), occupe la hauteur. *Déconstruire l'opposition, c'est d'abord, à un moment donné, renverser la hiérarchie. Négliger cette phase de renversement, c'est oublier la structure conflictuelle et subordonnante de l'opposition [...]* On sait quels ont toujours été les effets pratiques (en particulier politiques) des passages sautant immédiatement au-delà des oppositions, et des protestations dans la simple forme du *ni/ni* [...] La nécessité de cette phase [de renversement] est structurelle et elle est donc celle d'une analyse interminable : la hiérarchie de l'opposition duelle se reconstitue toujours. »⁹⁴⁰

L'une des plus grandes avancées de Derrida par rapport à Heidegger consiste justement en ce qu'il insiste sur la nécessité ontologico-politique de l'opération de renversement en tant que moment fondamental de la déconstruction, d'où son concept de *double science*, *double séance*, *double geste*, qui renvoie à la stratégie la plus générale de la déconstruction comme relevant d'une double opération : 1) Renversement de la métaphysique, dont la principale fonction est de restituer la dignité ontologico-politique de tout ce qui a été réprimé et dominé

⁹⁴⁰ J. Derrida, *Positions*, p. 56-57. (Nous soulignons).

au fil de l'histoire de l'Occident, dans une relation hiérarchique et violente avec son autre : le sensible, le corps, l'inconscient, le temps, la matière, la différence, l'autre, le prolétariat, les femmes, les enfants, les Noirs, les homosexuels, les étrangers, les classes dominées, les pays colonisés, les paysans, la folie, le chaos, la contingence, l'athéisme, etc. : « [...] prétendre se débarrasser immédiatement des marques antérieures et passer, par décret, d'un geste simple, dans le dehors des oppositions classiques, c'est [...] *oublier que ces oppositions ne constituaient pas un système donné, une sorte de table anhistorique et foncièrement homogène, mais un espace dissymétrique et hiérarchisant, traversé par des forces et travaillé dans sa clôture par le dehors qu'il refoule : expulse et, ce qui revient au même, intériorise comme un de ses moments. C'est pourquoi la déconstruction comporte une phase indispensable de renversement.* »⁹⁴¹ 2) Neutralisation et dépassement du système métaphysique d'oppositions binaires. Parallèlement à la tâche interminable de renversement, il faut produire, en même temps, un régime de pensée qui n'opère plus à l'intérieur des oppositions métaphysiques : « s'en tenir à cette phase [de renversement], c'est encore opérer sur le terrain et à l'intérieur du système déconstruits. Aussi faut-il, par cette écriture double [...] marquer l'écart entre l'inversion qui met bas la hauteur, en déconstruit la généalogie sublimante ou idéalisante, et l'émergence irruptive d'un nouveau "concept", concept de ce qui ne se laisse plus, ne s'est jamais laissé comprendre dans le régime antérieur. »⁹⁴² Par exemple, dans un premier temps il faut renverser la hiérarchie traditionnelle entre le rationnel et l'irrationnel afin de restituer la dignité de tout ce qui a été refoulé, dominé et exclu par la raison. Néanmoins, encore faut-il, dans un deuxième temps, parvenir à une dimension de la pensée qui n'est ni simplement rationnelle ni simplement irrationnelle, de sorte que le renversement tout seul est tout aussi insuffisant que la neutralisation toute seule, c'est-à-dire que la déconstruction doit toujours articuler la double opération de renversement et neutralisation afin de dépasser une telle insuffisance : « En rester au renversement, c'est opérer, certes, dans l'immanence du système à détruire. Mais s'en tenir, pour aller *plus loin*, être plus radical ou plus audacieux, à une attitude d'indifférence neutralisante à l'égard des oppositions classiques, ce serait laisser libre cours aux forces qui dominant effectivement et historiquement le champ. »⁹⁴³

L'un des apports les plus importants de Derrida au projet de déconstruction est donc, on le répète, son concept de *double séance*, *double science*, soit la double opération de renversement et neutralisation (déplacement) : « une opposition de concepts métaphysiques

⁹⁴¹ J. Derrida, *La Dissémination*, p. 11-12. (Nous soulignons).

⁹⁴² J. Derrida, *Positions*, p. 57.

⁹⁴³ J. Derrida, *La Dissémination*, p. 12.

[...] n'est jamais le vis-à-vis de deux termes, mais une hiérarchie et l'ordre d'une subordination. La déconstruction ne peut se limiter ou passer immédiatement à une neutralisation : elle doit, par un double geste, une double science, une double écriture, pratiquer un *renversement* de l'opposition classique et un *déplacement* général du système [...] La déconstruction ne consiste pas à passer d'un concept à un autre mais à renverser et à déplacer un ordre conceptuel, aussi bien que l'ordre non conceptuel auquel il s'articule. »⁹⁴⁴ D'après la double science de Derrida, toutes les traditions philosophiques de renversement de la métaphysique (ré)acquièrent un rôle fondamental à l'intérieur du projet de déconstruction. Les sophistes, l'empirisme, le matérialisme, l'athéisme, le scepticisme, le relativisme, etc., deviennent ainsi des alliés indispensables à l'opération de renversement comme premier stade interminable de la déconstruction. Toutefois, la déconstruction ne s'y borne pas, car elle doit en aller au-delà à travers le déplacement, la neutralisation des oppositions binaires afin d'atteindre une dimension de la pensée où elles sont désaffectées, n'ayant donc plus d'effectivité et de validité.

Si l'on est plus généreux avec Nietzsche que ne l'a été Heidegger à certains égards, on peut dire que les opérations de renversement et de neutralisation de la métaphysique se préfigurent déjà dans sa philosophie. Comme nous l'avons vu, Heidegger interprète la philosophie de Nietzsche comme une version beaucoup plus élevée du renversement du platonisme que celle du positivisme : « Le renversement (*Umkehrung*) du platonisme, renversement suivant lequel le sensible devient pour Nietzsche le monde vrai et l'intelligible le monde non-vrai (*unwahren*), reste entièrement à l'intérieur de la métaphysique. Cette modalité de dépassement de la métaphysique, que Nietzsche a en vue et cela au sens du positivisme du XIX^e siècle, quoique sous une forme différente et supérieure, ne fait que s'empêtrer définitivement dans la métaphysique. »⁹⁴⁵ Il est vrai que Nietzsche ne cesse de renverser le platonisme tout au long de son œuvre, en restituant par-là la dignité ontologique de l'autre de la raison : les instincts, l'inconscient, les passions, le dionysiaque, le corps, les sens, la différence, le devenir, le chaos, la multiplicité, la contingence, etc. Tout se passe comme si la philosophie de Nietzsche était un grand chant aux forces irrationnelles de l'existence. Néanmoins, dans un passage décisif de *Crépuscule des idoles*, Nietzsche opère un déplacement et neutralisation des oppositions binaires de la métaphysique : « Nous avons aboli le monde vrai (*wahre Welt*) : quel monde reste-t-il ? Le monde apparent (*scheinbare*) peut-être ?... Mais non ! *En abolissant le monde vrai (wahren Welt) on a aussi aboli le monde apparent*

⁹⁴⁴ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 392-393.

⁹⁴⁵ GA 7, p. 77-78. Trad., p. 91 (modifiée).

(*scheinbare*). »⁹⁴⁶ Si d'un côté Nietzsche ne cesse de renverser la métaphysique et la raison au nom de l'irrationnel, d'un autre côté il pense que le renversement est seulement un premier stade indispensable de restitution de la dignité ontologico-politique de l'autre de la raison, puisque dans un deuxième temps, Nietzsche abolit d'un seul coup et le rationnel et l'irrationnel, et l'intelligible et le sensible, etc.⁹⁴⁷.

On peut résumer la question du renversement et de la neutralisation de la métaphysique chez Nietzsche, Heidegger et Derrida de la sorte : Nietzsche insiste beaucoup plus sur le renversement, quoiqu'il n'ignore pas tout à fait la question de la neutralisation. Heidegger quant à lui insiste beaucoup plus sur la neutralisation, considérant le renversement comme insuffisant et encore intérieur à la métaphysique. Derrida considère, enfin, que le projet de déconstruction doit articuler constamment les opérations de renversement et de neutralisation, d'où l'importance majeure de l'opération derridienne de *double science, double séance, double geste*. En d'autres termes, Derrida met en évidence la portée ontologico-politique de la phase de renversement des oppositions binaires de la métaphysique. Cela étant posé, il nous semble que, de nos jours, tout projet philosophique de déconstruction devrait réfléchir à des stratégies économiques d'articulation de la double opération de renversement et neutralisation du système métaphysique d'oppositions binaires, ce qui restitue l'importance de toutes les traditions de renversement de la métaphysique à l'intérieur du projet de déconstruction.

c) L'opération positive de la déconstruction comme moment de création et affirmation de la pensée de l'être

Comme nous l'avons vu, l'opération négative de la déconstruction consiste dans la circonscription des limites de la métaphysique/raison occidentale, ce qui revient à dire qu'il ne s'agit pas pour Heidegger de la réfuter, la détruire et l'éliminer au nom de l'irrationalisme et de

⁹⁴⁶ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, p. 75. Trad., p. 81 (modifiée).

⁹⁴⁷ D'après Heidegger, au moment même où Nietzsche abolit la distinction du monde vrai et du monde apparent, il n'abolit pas, mais au contraire conserve encore cette distinction, en la délivrant, en la dissociant du couple vrai-apparent : « Que se passe-t-il si le monde apparent et le monde vrai sont abolis d'un seul coup ? Le "monde vrai", l'intelligible, et le monde apparent, le sensible, constituent ensemble ce qui tient là contre le pur néant : l'étant en totalité. Si tous les deux sont abolis, alors tout s'effondre dans le néant vide. Nietzsche ne saurait penser cela ; car il veut le dépassement du nihilisme sous toutes ses formes. Si nous nous rappelons que et de quelle manière Nietzsche veut fonder l'art sur la vie charnelle (*das leibende Leben*) à travers son esthétique physiologique, alors une affirmation du monde sensible (*eine Bejahung der sinnlichen Welt*) y est présente, et non son abolition (*Abschaffung*). Il reste que, selon la formulation du dernier paragraphe de l'histoire du platonisme, le "monde apparent" est "aboli". Certes. Mais le "monde apparent" n'est le monde sensible que d'après l'interprétation du platonisme. À travers l'abolition de celui-ci s'ouvre enfin la voie de l'affirmation du sensible et, du même coup, du monde non sensible de l'esprit. » (GA 6.1, p. 212. Trad., p. 189 [modifiée]).

l'antimétaphysique. C'est en ce sens que Heidegger évoque une citation d'André Gide dans *Was ist das – die Philosophie?* : « "C'est avec les beaux sentiments que l'on fait la mauvaise littérature". Ce mot d'André Gide ne vaut pas seulement pour la littérature, il vaut bien plus encore pour la philosophie. »⁹⁴⁸ En d'autres termes, le « dépassement de la logique traditionnelle ne signifie pas l'abolition de la pensée et la domination des simples sentiments (*bloßer Gefühle*), mais la pensée plus originaire, plus rigoureuse appartenant à l'être. »⁹⁴⁹

En tant que critique de la raison, la déconstruction de la métaphysique n'est donc pas purement et simplement une critique négative vouée à l'irrationalisme, car toute véritable critique comporte toujours deux opérations solidaires : critique négative et création positive. La critique négative consiste, entre autres, dans la dénaturalisation d'une forme de pensée afin d'ouvrir la voie à la création de nouvelles formes de pensée : « Les conditions d'une véritable critique et d'une véritable création sont les mêmes : destruction de l'image d'une pensée qui se présuppose elle-même, genèse de l'acte de penser dans la pensée même »⁹⁵⁰, écrit Deleuze. La disqualification de la critique de la raison à partir des accusations d'irrationalisme n'est donc qu'une manière de conserver une forme traditionnelle de pensée afin d'éviter la création d'autres formes de pensée, c'est-à-dire de penser autrement comme le disait Foucault : « Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. »⁹⁵¹

Dans *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, Heidegger explique que, dans *Sein und Zeit*, « il s'agit de la préparation (*Vorbereitung*) d'une pensée autre (*eines anderen Denkens*), et non de la "fondation" (*Grundlegung*) d'un "système philosophique" planifié, mais bien d'une transformation du questionnement et de la pensée »⁹⁵². Ces affirmations de Heidegger expliquent pourquoi Deleuze disait que « Foucault est sûrement, avec Heidegger, mais d'une tout autre façon, celui qui a le plus profondément renouvelé l'image de la pensée »⁹⁵³. Heidegger est celui qui a le plus renouvelé l'image de la pensée, avec Foucault, parce que toute sa philosophie est une tentative de penser l'être autrement que toute l'histoire de la métaphysique, car, n'abandonnant jamais le projet classique de la philosophie de penser la

⁹⁴⁸ GA 11, p. 8. Trad., p. 318.

⁹⁴⁹ GA 40, §48, p. 131. Trad., p. 131 (modifiée).

⁹⁵⁰ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 182.

⁹⁵¹ M. Foucault, *Histoire de la sexualité 2*, Paris, Gallimard, 1984, p. 14.

⁹⁵² GA 49, §11, p. 28. Trad., p. 45 (légèrement modifiée).

⁹⁵³ G. Deleuze, *Pourparlers*, p. 130-131.

question de l'être, Heidegger essaie cependant de le penser autrement que toute la tradition philosophique occidentale :

« Es galt und gilt noch, das Sein des Seienden zum Vorschein zu bringen; freilich nicht mehr nach der Art der Metaphysik, sondern so, daß das Sein selbst zum Scheinen kommt. (Il s'agissait et il s'agit encore de faire apparaître l'être de l'étant ; assurément plus à la manière de la métaphysique, mais de telle sorte que l'être même vienne à paraître [à briller]). »⁹⁵⁴

« [...] das metaphysische Denken ist nicht das einzige Denken des Seins. (la pensée métaphysique n'est point la seule pensée de l'être). »⁹⁵⁵

Or penser autrement l'être implique penser autrement le temps, la vérité, la pensée, le langage, l'homme, la différence, l'autre et le statut de la négation. Heidegger a donc renouvelé radicalement l'image de la pensée dans la mesure où il a créé une nouvelle façon de penser les concepts qui structurent toute l'histoire de la métaphysique comme la forme la plus générale et élémentaire de la raison occidentale. En ce sens, Foucault disait que l'« [o]n peut d'ailleurs envisager deux sortes de philosophes, celui qui ouvre de nouveaux chemins à la pensée, comme Heidegger, et celui qui joue en quelque sorte le rôle d'archéologue, qui étudie l'espace dans lequel se déploie la pensée, ainsi que les conditions de cette pensée, son mode de constitution »⁹⁵⁶. Comme Foucault ne connaissait pas la relation d'interdépendance entre les trois éléments de la méthode phénoménologique heideggérienne, il n'a pas pu s'apercevoir que Heidegger peut être envisagé selon les deux catégories de philosophes dont il parle : celui qui ouvre de nouveaux chemins à la pensée (opération positive de la déconstruction), et celui qui étudie les conditions de constitution d'une certaine façon de penser (construction phénoménologique). Selon la méthode phénoménologique de Heidegger, ces deux opérations sont solidaires, c'est-à-dire inséparables, puisque la construction consiste à étudier l'espace dans lequel se déploie la pensée métaphysique, c'est-à-dire les fondements de la métaphysique et leur mode de constitution, afin de circonscrire leurs limites pour ouvrir, ensuite, de nouveaux chemins à la pensée, soit penser autrement l'être et les concepts fondamentaux de la métaphysique comme acte de la plus grande création.

⁹⁵⁴ GA 12, p. 116. Trad., p. 115 (modifiée). (Nous soulignons).

⁹⁵⁵ GA 53, p. 140.

⁹⁵⁶ M. Foucault, *Dits et écrits I*, p. 581.

d) Légitimité et illégitimité de la métaphysique ou raison occidentale

Penser autrement l'être et les concepts fondamentaux de l'histoire de l'Occident ne signifie aucunement réfuter, détruire et éliminer la métaphysique. Comprendre la déconstruction de cette manière serait une grande naïveté et incompréhension par rapport à la véritable dimension de la métaphysique. Pour Heidegger, malgré toutes ses limites, la métaphysique possède, en un certain sens à préciser plus loin⁹⁵⁷, sa propre nécessité, légitimité et son droit de cité. Et pourtant elle devient arbitraire, illégitime et perd son droit de cité lorsqu'elle se réclame de deux choses : 1) Être la seule et exclusive dimension de l'être, de la vérité, de la pensée, du langage et de l'être de l'homme. 2) Par conséquent, se prendre pour la dimension originaire de tous ces concepts. En d'autres termes, la déconstruction ne consiste pas en une réfutation et élimination de la métaphysique, elle consiste bien plutôt en une double opération : montrer que la métaphysique n'est ni la seule dimension de l'être et des concepts fondamentaux de l'histoire de l'Occident, ni leur dimension originaire, de sorte que la métaphysique sera envisagée par Heidegger comme une dimension dérivée de tous ces concepts. Cela étant posé, l'opération positive de la déconstruction est une opération de dévoilement de la dimension originaire de l'être, de la vérité, de la pensée, du langage et de l'homme. Afin de montrer plus clairement ce que cela signifie, prenons la relation entre le concept vulgaire et le concept originaire du temps pour modèle, parmi tant d'autres, de la relation entre originaire et dérivé dans la philosophie de Heidegger :

« *La représentation vulgaire du temps a son droit naturel (natürliches Recht). Elle appartient au mode d'être quotidien du *Dasein* et à la compréhension de l'être de prime abord dominante [...] Cette interprétation du temps (*Zeitauslegung*) ne perd son droit exclusif et éminent qu'à partir du moment où elle prétend procurer le "vrai" concept du temps et à pré-dessiner à l'interprétation du temps son seul horizon possible. »⁹⁵⁸*

Ce passage de *Sein und Zeit* est on ne peut plus clair à l'égard de la relation entre dérivé et originaire chez Heidegger, car, lorsqu'il dit que le concept vulgaire du temps a son droit naturel, il veut dire par là qu'il est en quelque sorte légitime, ne s'agissant donc aucunement de le réfuter, de l'éliminer, de le détruire, etc., étant donné que « notre représentation courante du temps [...] n'est pas quelque chose de faux (*falsch*). Elle a bien plutôt sa propre vérité (*Wahrheit*) et nécessité (*Notwendigkeit*) »⁹⁵⁹. Néanmoins, le concept vulgaire du temps devient

⁹⁵⁷ Nous précisons le sens de la légitimité et la nécessité de la métaphysique au §32 d.1.

⁹⁵⁸ GA 2, §81, p. 562. Trad., p. 316.

⁹⁵⁹ GA 38, §25, p. 131. Trad., p. 157 (modifiée).

illégitime lorsqu'il est envisagé comme la seule et exclusive compréhension possible du temps et, par conséquent, sa dimension originaire. La logique à l'œuvre dans cet argument de Heidegger nous permet de comprendre la logique la plus générale de fonctionnement de la déconstruction de la métaphysique : les concepts fondamentaux de la métaphysique sont, à un certain égard, légitimes et nécessaires, et il n'est donc pas question pour Heidegger de détruire, de réfuter et d'éliminer la métaphysique. La métaphysique devient toutefois illégitime aussitôt qu'elle prétend être la seule dimension des concepts fondamentaux de la philosophie. Pour Heidegger, la métaphysique n'est ni la seule, ni la dimension originaire de tels concepts, thèse qui renvoie à une opération centrale de toute la pensée de Heidegger, à savoir le passage d'un domaine dérivé vers un domaine originaire : domaine dérivé de l'étant vers le domaine originaire de l'être, domaine dérivé de la vérité comme adéquation vers le domaine originaire de la vérité comme dévoilement, domaine dérivé de la conception logique de la pensée vers le domaine originaire de la pensée de l'être, domaine dérivé du langage comme système de signes vers le domaine originaire du langage comme maison de l'être, domaine dérivé de l'homme comme *animal rationale* et sujet vers le domaine originaire de l'homme comme *Dasein*, domaine dérivé du concept vulgaire du temps vers le domaine originaire du temps comme *Zeitlichkeit*, domaine dérivé de l'histoire comme *Historie* vers le domaine originaire de l'histoire comme *Geschichte*, domaine dérivé de la différence au niveau de l'étant vers le domaine originaire de la différence au niveau de l'être, domaine dérivé de l'autre et de la négation comme opposition, altérité et contradiction dialectique vers le domaine originaire du néant comme l'autre de tout étant, etc. Toutes ces figures du domaine dérivé et du domaine originaire renvoient, en dernière instance, à la différence ontologique entre être et étant, ce qui deviendra plus clair au fur et à mesure que nous délimiterons la façon dont Heidegger pense un tel domaine originaire. De plus, il nous semble fort important de souligner que la relation entre le domaine dérivé de l'étant et le domaine originaire de l'être n'est pas une opposition ou un dualisme, car il s'agit de deux dimensions de la même existence, comme un pli (*Zwiefalt*) entre l'être et l'étant⁹⁶⁰.

À un moment donné du chemin de pensée de Heidegger, le problème de la relation entre originaire et dérivé, légitime et illégitime, sera articulé à partir de la distinction entre les termes *richtig* (*juste, correct*) et *wahr* (*vrai*). À notre connaissance, jusqu'à présent on n'a pas encore

⁹⁶⁰ Au sujet de la question du pli (*Zwiefalt*) chez Heidegger, Deleuze dit ceci : « Quand Heidegger invoque le *Zwiefalt* comme le différenciant de la différence, il veut dire avant tout que la différenciation ne renvoie pas à un indifférencié préalable, mais à une Différence qui ne cesse de se déplier et replier de chacun des deux côtés, et qui ne déploie l'un qu'en repliant l'autre, dans une coextensivité du dévoilement et du voilement de l'Être, de la présence et du retrait de l'étant. » (*Le Pli*, p. 42).

suffisamment repéré, ni insisté sur l'importance d'une telle distinction, qui joue pourtant un rôle considérable dans l'économie interne de la pensée de Heidegger. Dans *Überlegungen II–IV* (1931-1938, GA 94), on retrouve une explication qui nous permet de comprendre plus clairement l'enjeu de la distinction entre *richtig* et *wahr* :

« L'abondance du juste (*Unmasse des Richtigen*) dans la philosophie et la rareté du vrai (*Seltenheit des Wahren*). Car ce juste (*Richtige*) est toujours non-vrai (*un-wahr*) – dans la mesure où il ne dé-voile (*ent-birgt*) rien d'essentiel mais le voile (*verbirgt*). »⁹⁶¹

La première différence entre ces deux notions consiste en ce que le *richtig* est abondant, c'est-à-dire courant, ordinaire, général, évident et non problématique, tandis que le *wahr* est rare, c'est-à-dire non courant, extraordinaire, singulier et non évident. La seconde différence relève de l'idée que le *richtig* est toujours *unwahr*. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que le *richtig* possède une certaine légitimité et validité, n'étant aucunement quelque chose de tout à fait illégitime et non valable. Toutefois, le *richtig* est problématique dans la mesure où il voile plutôt qu'il ne dévoile ce qui est le plus essentiel, c'est-à-dire une dimension originaire de ce qui est en question. En d'autres termes, le *richtig* recouvre et voile la dimension originaire et essentielle du *wahr*. Par exemple, la conception anthropologico-instrumentale de la technique est *richtig*, car elle est, dans une certaine mesure, correcte et légitime, néanmoins elle n'est pas *wahr* pour autant qu'elle recouvre et voile la dimension originaire de la technique comme régime de dévoilement de l'étant en totalité : « Il demeure juste (*richtig*) : la technique moderne est elle aussi un moyen pour des fins [...] Mais supposons maintenant que la technique ne soit pas un pur et simple moyen, qu'en est-il alors de la volonté de la maîtriser ? Seulement, nous disions pourtant que la détermination instrumentale de la technique était juste (*richtig*). Bien entendu. Le juste (*Das Richtige*) constate à chaque fois quelque chose de valable dans ce qui est disponible. Toutefois, pour être juste (*richtig*), la constatation n'a aucun besoin de dévoiler (*enthüllen*) l'essence de ce qui est disponible. C'est là seulement où un tel dévoilement (*Enthüllen*) a lieu que le vrai (*das Wahre*) advient. C'est pourquoi le pur et simple juste n'est pas encore le vrai (*Darum ist das bloß Richtige noch nicht das Wahre*). »⁹⁶²

⁹⁶¹ GA 94, §136, p. 53. « Die *Unmasse des Richtigen* in der Philosophie und die *Seltenheit des Wahren*. Denn jenes Richtige ist immer un-wahr – sofern es nichts Wesentlichen ent-birgt, sondern verbirgt. » À cet égard Heidegger dit ceci dans *Anmerkungen I-V* : « Ce qui est nocif (*Verderblich*) dans toute pensée ou même dans la réflexion sur les idées des penseurs, ce sont les “demi-pensées” (*halben Gedanken*), qui rencontrent quelque chose de “juste” (*etwas Richtiges*), n'étant jamais dans l'essentiel (*im Wesentlichen*), de sorte que ce qui est essentiel (*das Wesenhafte*) se déguise en juste (*Richtigen*). » (GA 97, p. 8). « Das Verderbliche in allem Denken oder gar im Nach-Denken der Gedanken der Denker sind die »halben Gedanken«, die etwas »Richtiges« treffen und niemals im Wesentlichen sind und somit dem Richtigen das Wesenhafte verstellen. »

⁹⁶² GA 7, p. 8-9. Trad., p. 11 (modifiée).

La distinction entre *wahr* et *richtig* ne s'applique pas seulement à la question de la technique, mais à toutes les questions centrales de la pensée de Heidegger. Ainsi pour la question du langage : « Le langage est l'expression de nos vécus intérieurs, de nos représentations, de nos opinions, de nos désirs, de nos prises de positions dans la forme du son et de l'écriture. [...] Cette caractérisation du langage, qui – vue de manière plus ou moins claire – est aujourd'hui encore à la base de toutes les réflexions sur lui, est pour sa part juste (*richtig*), et pourtant elle est profondément non vraie (*unwahr*), parce qu'elle ne saisit du langage que ce qui est une *conséquence* de son essence – mais non son essence elle-même [...] Et c'est pourquoi l'essence du langage n'a lieu originairement et purement que là où l'être de l'étant est pour la première fois nommé et dans ce nommer fondé (*gestiftet*) – dans le dire de la grande poésie. »⁹⁶³

Heidegger se sert aussi de la distinction entre *richtig* et *wahr* afin de penser la question de l'histoire : « ce qui est juste (*richtig*) n'a pas encore besoin d'être vrai (*wahr*). Or beaucoup de choses justes (*Richtigkeiten*) sont profondément non-vraies (*unwahr*). Rappelons-nous la détermination de l'histoire saisie plus haut tout d'abord comme succession d'événements dans le temps. Cet énoncé sur l'histoire est juste (*richtig*) mais non-vrai (*unwahr*), c'est-à-dire qu'il dissimule [...] précisément ce qu'est proprement l'histoire dans son essence. »⁹⁶⁴ Bref, ces trois passages parmi tant d'autres nous montrent que la distinction entre *wahr* et *richtig* relève, en dernière instance, de la distinction entre originaire et dérivé, extraordinaire et ordinaire, non évident et évident, remarquable et banal, singulier et général, etc.

Cette notion de recouvrement, de voilement d'un domaine originaire par un domaine dérivé nous conduit à une thèse de Heidegger sur le processus de réception, de traduction et d'appropriation de la philosophie grecque par les auteurs de langue latine. En effet, Heidegger donne le plus souvent à entendre que tout se passe comme si la tradition latine avait recouvert la dimension originaire de la pensée grecque à travers un processus de romanisation et christianisation de celle-ci.

⁹⁶³ GA 16, p. 329-330. « Sprache ist Ausdruck unserer inneren Erlebnisse, Vorstellungen, Meinungen, Wünsche, Stellungnahmen in Gestalt von Laut und Schrift [...] Diese Kennzeichnung der Sprache, die auch heute noch - mehr oder minder klar gesehen - allem Nachdenken über sie zugrunde liegt, ist wiederum richtig und doch ist sie tief unwahr, weil sie von der Sprache nur das faßt, was eine Folge ihres Wesens ist - aber nicht das Wesen selbst [...] Und daher geschieht ursprünglich und rein das Wesen der Sprache nur dort, wo das Sein des Seienden erstmals genannt und im Nennen gestiftet wird - im Sagen der großen Dichtung. »

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 328. « [...] was richtig ist, braucht noch nicht wahr zu sein. Ja, viele Richtigkeiten sind tief unwahr. Erinnern wir uns an die oben zunächst gefaßte Bestimmung der Geschichte als der Abfolge von Ereignissen in der Zeit. Dieser Satz über Geschichte ist richtig aber unwahr, d. h. er verdeckt [...] gerade das, was Geschichte eigentlich ist in ihrem Wesen. »

e) Le processus de latinisation de la philosophie grecque

Heidegger interprète le processus historique de réception de la philosophie grecque le plus souvent de manière négative, en termes de transformation qui la falsifie, en la rendant *ungriechisch* (non grecque) : « La romanité (*Römertum*), le judaïsme et le christianisme ont complètement modifié et falsifié (*umgefälscht*) la philosophie initiale (*anfängliche*) – c'est-à-dire grecque. »⁹⁶⁵ Nous disons « le plus souvent » parce que dans un passage de *Der Satz vom Grund*, Heidegger affirme que l'interprétation chrétienne de la philosophie grecque n'est pas une erreur des théologiens médiévaux, étant donné que la façon dont ils la traduisent et se l'approprient naît d'une nécessité inhérente à leur époque et à leur langue, c'est-à-dire aux conditions historiques de leur existence : « Ce qui, au sens d'Aristote, détermine l'être de l'étant, et la manière dont cela a lieu (*geschieht*), sont autrement éprouvés par la doctrine médiévale de l'*ens qua ens*. Toutefois il serait insensé de dire que les théologiens médiévaux ont mal compris Aristote ; ils l'ont bien plutôt compris en correspondant à une autre manière dont l'être se destinait (*zuschickte*) à eux. »⁹⁶⁶

Dans un passage de *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität* (1923, GA 63), Heidegger nous fournit un élément qui nous permet de mieux comprendre sa thèse sur le processus de latinisation et christianisation de la philosophie grecque : « Mon compagnon dans la recherche fut le jeune Luther et mon modèle Aristote, que le premier haïssait. Kierkegaard m'a donné des impulsions, et les yeux c'est Husserl qui me les a implantés. »⁹⁶⁷ Si d'une part on a toujours reconnu le rôle central joué par Aristote, Kierkegaard et Husserl dans la constitution de la pensée de Heidegger, d'autre part on a souvent négligé le rôle que Luther y a joué. Or la *Destruktion* heideggérienne naît, entre autres, d'une réappropriation de l'usage que Luther fait du terme latin *destructio*. Servanne Jollivet explique à ce sujet qu'« il semble que ce soit d'abord à Luther et à sa *destructio* que Heidegger soit redevable pour asseoir sa propre destruction phénoménologique. »⁹⁶⁸ En effet, selon l'auteure, par « son *destruere*, Luther visait déjà à reconstituer le message évangélique originel en déconstruisant ou déstratifiant les interprétations théologiques ultérieures qui ont contribué à l'occulter. Heidegger en reprend ici à plein le geste : la méthode destructive qu'il met en œuvre doit nous permettre de nous

⁹⁶⁵ GA 35, §1, p. 1. « Römertum, Judentum und Christentum haben die anfängliche Philosophie – d. h. die griechische – völlig verändert und umgefälscht. »

⁹⁶⁶ GA 10, p. 117-118. Trad., p. 180-181 (modifiée). (Nous soulignons).

⁹⁶⁷ GA 63, p. 5-6. Trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2012, p. 22 (modifiée).

⁹⁶⁸ S. Jollivet, *Heidegger. Sens et histoire (1912-1927)*, Paris, PUF, 2009, p. 59.

réapproprié un sens originaire qui aurait été progressivement affadi, détourné, voire falsifié, au fil de ses interprétations. »⁹⁶⁹

De même que la *destructio* luthérienne consiste à dévoiler la dimension originaire de la Bible qui a été voilée par la théologie, de même la *Destruktion* heideggérienne vise à mettre au jour la dimension originaire de la philosophie grecque qui fut recouverte par sa réception romano-latine, chrétienne et moderne. En ce sens, la déconstruction doit opérer une sorte de désédimentation, de déconstitution de l'interprétation romano-chrétienne de la philosophie grecque, qui aurait occulté la pensée grecque originaire, occultation qui traverse le Moyen Âge jusqu'à nos jours. C'est justement en ce sens que Gadamer définit la *Destruktion* de Heidegger comme *Abbau* : « "*Destruktion*" ne signifiait pas du tout *Zerstörung* dans l'esprit de la langue allemande de ces années [1920], mais *Abbau*, à savoir la déconstruction des couches superposées jusqu'à ce que l'on retourne aux expériences originaires de la pensée. »⁹⁷⁰

La déconstruction comme opération de désédimentation et déconstitution de l'interprétation romano-chrétienne de la philosophie grecque renvoie donc à la manière dont Heidegger comprend l'histoire de la philosophie, surtout le processus de réception, i.e. d'appropriation, traduction et interprétation de la philosophie grecque par la philosophie de langue latine et sa transmission ultérieure aux philosophes médiévaux et modernes. Aux yeux de Heidegger, tout se passe comme si l'appropriation romano-chrétienne de la philosophie grecque était un moment décisif dans l'histoire de la réception de la philosophie grecque et de l'histoire de la philosophie tout court, étant donné que les traductions et interprétations romaines deviendront la compréhension normative de la philosophie grecque au Moyen Âge, mouvement qui s'étendra jusqu'à la philosophie moderne. Cette thèse, que Heidegger n'abandonne jamais, apparaît de manière très claire dans *Einführung in die Metaphysik* : « Le processus de traduction du grec vers le romain (*Römische*) n'a rien d'inoffensif ni d'anodin, c'est au contraire la première étape du processus de bouclage et d'aliénation de l'essence *originnaire* (*ursprünglichen Wesens*) de la philosophie grecque. La traduction romaine devint alors décisive et normative pour le christianisme et le Moyen Âge chrétien. Celui-ci se trans-mit dans la philosophie moderne, qui se meut dans le monde conceptuel du Moyen Âge. »⁹⁷¹ Pour Heidegger, la philosophie moderne se meut elle aussi à l'intérieur de l'appareil conceptuel hérité de la philosophie médiévale, celle-ci étant, à son tour, tributaire de la philosophie romaine. Cela s'explique, entre autres, par le fait que certains philosophes modernes essentiels, tels que

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁹⁷⁰ H. G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, p. 17. Trad., p. 34 (modifiée).

⁹⁷¹ GA 40, §3, p. 16. Trad., p. 26 (modifiée).

Leibniz, Spinoza, Descartes et Kant par exemple, ont écrit en latin. C'est pourquoi Heidegger dit : « Que *Descartes* soit “dépendant” de la scolastique médiévale et utilise sa terminologie, tout connaisseur du Moyen Âge peut s'en apercevoir. »⁹⁷² Dans *Der Spruch des Anaximander*, Heidegger reprend la thèse selon laquelle la romanisation de la philosophie grecque l'a transformée, en déterminant jusqu'à présent la conceptualité philosophique : « bientôt vient une époque de l'être où l'ἐνέργεια est traduite par *actualitas*. Le grec (*Das Griechische*) est enseveli et n'apparaîtra plus, jusqu'à nos jours, que sous l'empreinte romaine. L'*actualitas* devient la réalité (*Wirklichkeit*). La réalité devient l'objectivité (*Objektivität*) [...] Le tournant (*Wende*) décisif dans le destin de l'être comme ἐνέργεια réside dans son passage à l'*actualitas*. »⁹⁷³

Pour Heidegger, tout se passe donc comme si l'appropriation et traduction de la philosophie grecque par la philosophie romano-chrétienne était un processus par lequel le sens originaire de la philosophie grecque se serait perdu, car lors de la traduction, les paroles grecques sont introduites dans un autre réseau conceptuel qui modifie et transforme leur sens originaire : « Les Romains traduisent θεωρεῖν par *contemplari*, θεωρία par *contemplatio*. Cette traduction, marquée par l'esprit de la langue romaine, c'est-à-dire par celui de l'existence romaine, fait disparaître d'un seul coup l'essentiel de ce que disent les mots grecs. »⁹⁷⁴

Pour accéder à la pensée grecque originaire, il faut donc tout un travail de déconstruction des interprétations romano-chrétiennes, qui se sont imposées comme la compréhension hégémonique et normative de la pensée grecque au cours de toute l'histoire de la philosophie jusqu'à nos jours, ce qui nous permet de comprendre pourquoi quelqu'un comme Nietzsche disait que « le christianisme est du platonisme pour le “peuple” », ou encore que « sans le platonisme et l'aristotélisme, pas de philosophie chrétienne »⁹⁷⁵. Quand Nietzsche affirme que « le christianisme est du platonisme pour le “peuple” », cette affirmation est corroborée par saint Augustin lorsque celui-ci dit, par exemple, que « [c]ertains de ceux qui nous sont unis dans la grâce du Christ s'étonnent quand ils lisent ou entendent dire que Platon a eu de Dieu des conceptions dont ils reconnaissent l'étroite concordance avec la vérité de notre religion »⁹⁷⁶.

L'opération de déconstruction de l'interprétation romano-chrétienne-moderne de la philosophie grecque est récurrente dans les lectures heideggériennes de la philosophie grecque. Une telle opération devient plus claire si l'on prend en considération qu'elle est en rapport avec

⁹⁷² GA 2, §6, p. 33. Trad., p. 40.

⁹⁷³ GA 5, p. 371. Trad., p. 447-448 (modifiée).

⁹⁷⁴ GA 7, p. 48. Trad., p. 60 (légèrement modifiée).

⁹⁷⁵ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884*, p. 75. Trad., p. 93.

⁹⁷⁶ S. Augustin, *La Cité de Dieu, Œuvres de Saint Augustin* 34, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, livre VIII, p. 269.

la réduction et la construction. Qu'est-ce que cela veut dire ? Dans ce contexte, cela veut dire que la réduction est l'opération de remise en question des présupposés naturalisés des interprétations et traductions hégémoniques et normatives de la philosophie grecque tout au long de l'histoire de la philosophie ; la construction consiste, à son tour, dans l'opération de circonscription de tels présupposés, qui consistent, dans le cas présent, dans les interprétations et traductions romano-latines de la philosophie grecque ; la déconstruction relève enfin d'une double opération : d'une part, critiquer et se défaire des présupposés de l'interprétation et traduction romano-latine de la philosophie grecque, d'autre part, créer une nouvelle interprétation qui, chez Heidegger, est indissociable d'une traduction nouvelle des termes grecs. Or la réinterprétation heideggérienne de la philosophie grecque vise ce qui, aux yeux de Heidegger, serait le sens originaire de la philosophie grecque recouvert par les interprétations et traductions romano-latines. Afin de voir cette méthode en acte dans les interprétations heideggériennes de la philosophie grecque, prenons la manière dont Heidegger interprète Anaximandre. Dans *Der Spruch des Anaximander*, en récapitulant les différents moments de son interprétation, Heidegger dit : « Nous sommes partis du texte de la parole tel qu'il est habituellement adopté. L'acceptant provisoirement, nous avons éliminé les présupposés courants (*üblichen Voraussetzungen*) qui déterminent son interprétation. »⁹⁷⁷ Quand Heidegger dit qu'il en a éliminé les présupposés courants (*üblichen Voraussetzungen*), il s'agit en vérité de la déconstruction des interprétations hégémoniques de cette parole, c'est-à-dire les interprétations romaine, médiévale et moderne qui en occultent, qui en recouvrent le sens originaire. En ce sens, on peut dire que Heidegger ne cessa jamais de mettre en œuvre cette opération de déconstruction des interprétations dominantes de l'histoire de la philosophie, ce qui l'a amené à des interprétations très particulières, voire inouïes, des philosophes de la tradition. Un exemple frappant à cet égard est la manière dont il interprète la pensée de Parménide et d'Héraclite. On est depuis longtemps accoutumé à opposer ces deux philosophes à partir de l'opposition entre être et devenir. Toutefois, Heidegger remet en cause un tel présupposé : « La représentation, qu'ils [Héraclite et Parménide] sont précisément dans une opposition rigide quant à l'essentiel, est présupposée (*vorausgesetzt*) là comme valable. Mais, en fin de compte, ce présupposé (*Voraussetzung*) est précisément l'erreur (*Irrtum*). »⁹⁷⁸ Après avoir déconstruit ce présupposé, Heidegger parvient à la conclusion inouïe qu'« *Héraclite*, à qui l'on attribue la théorie du devenir et qu'on oppose rigidement à Parménide, dit en vérité la

⁹⁷⁷ GA 5, p. 342. Trad., p. 412 (légèrement modifiée).

⁹⁷⁸ GA 35, §17, p. 101. « Die Vorstellung, sie seien im Wesentlichen gerade im schärfsten Gegensatz, ist dabei als gültig vorausgesetzt. Aber am Ende ist diese Voraussetzung gerade der Irrtum. »

même chose que lui »⁹⁷⁹. Et dans le même texte il dit encore : « *Héraclite* est celui des plus anciens penseurs grecs qui d'une part a été le plus profondément transformé par les réinterprétations non grecques (*Ungriechische*) au cours de l'histoire occidentale [...] La transformation d'*Héraclite* a eu lieu à travers l'interprétation chrétienne. »⁹⁸⁰

Même si dans *Der Satz vom Grund* Heidegger donne à entendre que le processus de latinisation de la philosophie grecque est une nécessité issue de l'existence historique des auteurs de langue latine, toujours est-il qu'il entend une telle latinisation le plus souvent de façon négative, et cela dans le sillage d'un certain hellénocentrisme de la tradition allemande, au moins depuis Winckelmann et Goethe, impliquant à son tour un germanocentrisme. Dans le texte *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* (1755), la thèse majeure de Winckelmann consiste en ce que les Grecs sont le modèle idéal dans le domaine de l'art : « Le seul chemin pour que nous devenions grands et, si possible, inimitables, c'est l'imitation des anciens (*Nachahmung der Alten*). »⁹⁸¹ Pour Winckelmann l'art grec est la forme la plus élevée de l'art qui n'a jamais existé, de même que pour Goethe : « À tous les autres arts il faut apporter quelque chose. Seulement de l'art grec on demeure éternellement débiteur (*Schuldner*). »⁹⁸² Dans les *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel adhère à cette tendance hellénocentrique présente chez Winckelmann et chez Goethe : « Dans l'art, l'art grec, tel qu'il est, est lui-même le modèle suprême (*höchste Muster*). »⁹⁸³ Au sujet de la relation entre hellénocentrisme et germanocentrisme dans la tradition allemande, Lacoue-Labarthe fait une remarque assez importante, à savoir que « le germanocentrisme de la tradition allemande, depuis au moins Winckelmann, [...] s'accompagne toujours de son revers : l'hellénocentrisme. »⁹⁸⁴ Dans *Hölderlins Hymne »Andenken«* (1941/42, GA 52), Heidegger explique cependant que le rapport de Hölderlin à l'hellénisme et à la Grèce se démarque du rapport d'une série de penseurs et poètes allemands : « La prédilection de Hölderlin pour la Grèce ne s'épuise pas dans l'estimation élevée, savante et [...] simplement historique de l'« Antiquité classique ». Le rapport de Hölderlin à l'hellénisme (*Griechentum*) ne peut absolument pas être compris comme une pure et simple « prédilection »,

⁹⁷⁹ GA 40, §37, p. 105. Trad., p. 106 (modifiée).

⁹⁸⁰ *Ibid.*, §49, p. 135. Trad., p. 134-135 (modifiée).

⁹⁸¹ J. J. Winckelmann, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, Stuttgart, Reclam, 1991, p. 4. (Notre traduction). « Der einzige Weg für uns, groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten. »

⁹⁸² J. W. von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, in *Goethes Werke* 12. Hambourg, C. Wegner, 1960, p. 82. (Notre traduction). « Allen andern Künsten muß man etwas vorgeben, der griechischen allein bleibt man ewig Schuldner. »

⁹⁸³ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 66.

⁹⁸⁴ P. Lacoue-Labarthe, in D. Janicaud, *Heidegger en France. Entretiens*, p. 203.

qui prend l'hellénisme simplement pour un modèle idéal (*Vorbild*). C'est pourquoi nous ne pouvons pas non plus envisager Hölderlin à travers le même discours sur Winckelmann et Lessing, sur Goethe et Schiller, sur Humboldt et Hegel et leur rapport à l'"Antiquité classique". »⁹⁸⁵

Quoi qu'il en soit, on peut résumer la question de la latinisation de la philosophie grecque chez Heidegger de la manière suivante : d'une part l'appropriation et la traduction latine ont considérablement transformé la pensée grecque, d'autre part l'interprétation romaine des Grecs s'est imposée comme la manière hégémonique et normative de comprendre les philosophes grecs jusqu'à nos jours. Aux yeux de Heidegger, pour comprendre et lire autrement les philosophes grecs, force est de déconstruire les présupposés derrière les interprétations latines des philosophes grecs afin d'atteindre la dimension originaire de leur pensée, qui fut recouverte par le processus de latinisation. Cela étant posé, l'opération positive de la déconstruction consiste à dévoiler la dimension originaire de l'être, de la vérité, de la pensée, du langage et de l'homme à partir d'un retour aux Grecs et une opération de réduction, c'est-à-dire la remise en question des présupposés fondamentaux qui structurent les interprétations hégémoniques et dominantes de la philosophie grecque au fil de l'histoire : « Or l'absence de méditation (*Besinnungslosigkeit*) a commencé déjà avec la mésinterprétation (*Mißdeutung*) superficielle de la déconstruction (*Destruktion*), exposée dans *Sein und Zeit* (1927), qui ne connaît aucune autre exigence, en tant que déconstruction (*Abbau*) de représentations devenues courantes et vides, que de reconquérir les expériences originaires de l'être (*ursprünglichen Seinserfahrungen*). »⁹⁸⁶

f) Heidegger et Kant : les opérations positive et négative de la critique de la raison

Pour ce qui est des opérations positive et négative de la déconstruction, il nous semble, enfin, que Heidegger s'est confronté, *mutatis mutandis*, à une situation fort semblable à celle de Kant dans la *Critique de la raison pure*. Rappelons à ce sujet ce que dit Kant dans ce long passage de la préface à la deuxième édition : « On croira percevoir, dans un aperçu (*Übersicht*) rapide de cette œuvre, que l'utilité en est pourtant simplement *négative* (*negativ*), à savoir de

⁹⁸⁵ GA 52, §27, p. 78. « [...] erschöpft sich die Vorliebe Hölderlins für das Griechenland nicht in der gelehrten und nur historisch [...] Hochschätzung des ›klassischen Altertums‹. Hölderlins Bezug zum Griechentum kann überhaupt nicht als bloße ›Vorliebe‹ begriffen werden, die das Griechentum nur zum Vorbild nimmt. Deshalb dürfen wir Hölderlin auch nicht mitnennen, wenn von Winckelmann und Lessing, von Goethe und Schiller, von Humboldt und Hegel und ihrem Bezug zum ›klassischen Altertum‹ die Rede ist. »

⁹⁸⁶ GA 9, p. 417. Trad. G. Granel, in *Questions I et II*, p. 240 (modifiée).

ne jamais nous risquer avec la raison spéculative au-delà des limites de l'expérience, et c'est bien en effet sa première utilité. Mais elle devient *positive* (*positiv*), dès qu'on se rend compte que les principes, avec lesquels la raison spéculative se risque au-delà de ses limites, ont en effet pour résultat inévitable, non pas l'*élargissement*, mais au contraire, si l'on y regarde de près, le *rétrécissement* de notre usage de la raison, dans la mesure où elles menacent réellement d'étendre surtout les limites de la sensibilité [...] et ainsi de refouler l'usage pur (pratique) de la raison. Par suite, une critique laquelle limite la première [raison spéculative] est certes *négative* (*negativ*), mais pour autant qu'elle supprime en même temps par là un obstacle lequel limite l'usage pratique, ou menace même l'anéantir, elle est en fait d'une utilité *positive* (*positiv*) et qui est très importante dès lors qu'on est convaincu qu'il y a un usage pratique absolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral), dans lequel elle s'étend inévitablement au-delà des limites de la sensibilité. »⁹⁸⁷

Si d'une part la *Critique de la raison pure* possède un aspect négatif en tant que limitation de toute connaissance théorique aux limites de l'expérience possible, de sorte que toute tentative de dépassement de ces limites dans le cadre de la connaissance serait illégitime, d'autre part elle possède un aspect positif dès lors qu'elle ouvre une voie au dépassement des limites de l'expérience possible dans le cadre de la raison pratique (morale). Cela dit, le programme philosophique de Kant pourrait être synthétisé par la célèbre phrase : « J'ai dû alors supprimer le *savoir* pour faire place à la *foi*. »⁹⁸⁸

La déconstruction heideggerienne de la métaphysique possède, à sa façon, un aspect positif et un aspect négatif. L'aspect négatif consiste d'une part dans l'établissement de certaines limites de l'histoire de la métaphysique, d'autre part dans la mise en évidence d'un certain réductionnisme de la part de la métaphysique par rapport à la manière dont on pense l'être et les concepts fondamentaux de l'histoire de l'Occident. L'aspect positif réside, quant à lui, dans la tentative de faire émerger la pensée de l'être, qui consiste, *grosso modo*, en un élargissement de la façon dont nous pensons l'être, le langage, la pensée, la vérité et l'être de l'homme. En ce sens, le programme philosophique de Heidegger pourrait être énoncé ainsi : Heidegger a dû alors limiter la métaphysique pour faire place à la pensée de l'être.

⁹⁸⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXIV, p. 26. Trad., p. 50-51 (modifiée).

⁹⁸⁸ *Ibid.*, B XXX p. 30. Trad., p. 54 (légèrement modifiée).

§25- L'opération positive de la déconstruction : la pensée de l'être

L'opération positive de la déconstruction relève du projet heideggerien de penser l'être autrement que dans toute l'histoire de la métaphysique, compte tenu du fait que « la pensée métaphysique n'est point la seule pensée de l'être. »⁹⁸⁹ En ce sens, il y a d'un côté une pensée métaphysique de l'être, et d'un autre côté une pensée non métaphysique que Heidegger désigne par les expressions « la pensée de l'être » (*das Denken des Seins*) et « la vérité de l'être » (*die Wahrheit des Sein*). Cette distinction est une source de confusion dans les textes de Heidegger, et cela pour deux raisons. Premièrement, si la métaphysique se caractérise par l'oubli de l'être, comment peut-elle être, en même temps, une manière de penser l'être ? Pour défaire cette contradiction apparente, il nous faut avoir en tête la distinction que Heidegger fait entre l'être tout simplement, ou l'être de l'étant, d'une part, et le sens de l'être, la vérité de l'être ou encore l'être en tant qu'être, d'autre part. Cette distinction signifie que la métaphysique pense l'être ou l'être de l'étant, mais n'a jamais posé la question du sens de l'être, de la vérité de l'être, ou de l'être en tant qu'être, de sorte que l'expression « oubli de l'être » (*Seinsvergessenheit*) veut dire plus précisément l'oubli du sens de l'être, de la vérité de l'être ou de l'être en tant qu'être⁹⁹⁰. Deuxièmement, avant le tournant (*die Kehre*) des années 1930, Heidegger ne se sert pas de deux termes distincts pour mettre en évidence la différence entre l'être au sens métaphysique et non métaphysique. En effet, avant le tournant il emploie indistinctement le terme *Sein* (être)

⁹⁸⁹ GA 53, p. 140. « [...] das metaphysische Denken ist nicht das einzige Denken des Seins. »

⁹⁹⁰ Dans *Zu eigenen Veröffentlichungen*, Heidegger explique d'une manière assez éclairante la distinction entre ces deux dimensions de la question de l'être : « La question du "sens de l'être" (*Sinn des Seins*) est une question essentiellement autre que la question traditionnelle de l'être de l'étant (*Sein des Seiendes*), question pour laquelle l'"être" (*Sein*) doit nécessairement rester ce qui est le moins problématique (*das Fragloseste*) et tout simplement indigne d'être remis en question (*Unfragwürdige*). Quand on parle donc ou se réclame, même, de poser, voire de répondre à la "question de l'être" (*Seinsfrage*), alors il nous faut d'abord savoir ce que l'on questionne et prétend interroger. Or, le titre "question de l'être" (*Seinsfrage*) est justement devenu ambigu à travers *Sein und Zeit*. "Question de l'être" (*Seinsfrage*) peut signifier : poser la question de l'être de l'étant (*Sein des Seienden*) de telle manière que l'on pose la question à la manière de l'ontologie et de la métaphysique. Auquel cas, il est partout posé, en toute rigueur, la question : qu'est-ce que l'étant (*was ist das Seiende*), c'est-à-dire à la lumière de l'être compris de telle sorte qu'il n'est pas interrogé plus profondément. Cependant, "question de l'être" peut aussi signifier poser la question de la vérité de l'être (*Wahrheit des Seins*) » (GA 82, p. 329 : « Die Frage nach dem »Sinn des Seins« ist eine wesentlich andere Frage als die überlieferte Frage nach dem Sein des Seienden, für welches Fragen ja doch notwendig das »Sein« das Fragloseste und schlechthin Unfragwürdige bleiben muß. Wenn man daher von der »Seinsfrage« spricht oder gar beansprucht, sie zu fragen und sogar zu beantworten, dann muß man zuvor wissen, was man fragt und zu erfragen vorhat. Der Titel »Seinsfrage« ist doch gerade durch »Sein und Zeit« zweideutig geworden. »Seinsfrage« kann heißen: nach dem Sein des Seienden fragen, dergestalt fragt man in der Art der Ontologie und Metaphysik. Hier ist überall streng genommen gefragt: was ist das Seiende, nämlich im Licht des nicht weiter befragten und geradehin verstandenen Seins. »Seinsfrage« kann aber auch heißen, nach der Wahrheit des Seins fragen ».

dans les deux cas, ce qui fait que, dans certains contextes, il n'est pas toujours assez clair si et quand il se réfère à l'être au sens métaphysique et au sens non métaphysique⁹⁹¹.

À partir de la seconde période de sa pensée, Heidegger prendra de plus en plus conscience d'une telle ambiguïté, ce qui l'amène à parler de « l'ambiguïté de l'“être” (*Zweideutigkeit des Seins*) ». Dans la tournure qui nous intéresse, explique Heidegger, je ne vise pas l'être de l'étant représenté métaphysiquement (*das metaphysisch vorgestellte Sein des Seienden*), mais au contraire l'essence de l'être, et plus exactement le pli (*Zwiefalt*) de l'être et de l'étant »⁹⁹². Encore dans le même texte, Heidegger ajoute que « ce qui est insidieux, c'est quand, la confusion occasionnée, on l'impute après coup à ma propre tentative de pensée – elle qui, sur mon chemin, connaît clairement la différence entre “être” en tant qu'“être de l'étant” et “être” en tant qu'“être” en vue de son propre sens, c'est-à-dire de sa vérité (clairière) [*Lichtung*] »⁹⁹³. Au fur et à mesure que Heidegger prend donc conscience d'une telle confusion et ambiguïté, il fera une distinction terminologique entre ces deux usages du terme d'être. Pour désigner l'être au sens métaphysique, il utilisera le plus souvent les termes *Sein* (être) et *Seiendheit* (étantité), alors que pour se référer à l'être au sens non métaphysique, il emploiera plutôt l'ancienne écriture *Seyn* ou bien l'expression *Wahrheit des Seins* (vérité de l'être) ou encore *Wahrheit des Seyns*. Dans les *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger explique qu'il « écrit donc maintenant l'être (*Sein*) comme “être” (*Seyn*). Celui-ci doit indiquer que l'être (*Sein*) n'est plus pensé ici métaphysiquement (*das Sein hier nicht mehr metaphysisch gedacht wird*) »⁹⁹⁴. Dans *Besinnung* (1938/39, GA 66), Heidegger précise que « cette autre question (de la vérité de l'être [*Seyns*]) est toutefois déterminée par l'appartenance à l'être lui-même (*Seyn selbst*), ce qui signifie tout autre chose que l'étantité en soi (*Seiendheit an sich*) »⁹⁹⁵.

Après le tournant des années 1930, l'être au sens métaphysique sera donc désigné le plus souvent par les termes *Sein* et *Seiendheit*, l'être au sens non métaphysique par le terme *Seyn* ou l'expression *Wahrheit des Seyns*. À propos de l'être au sens métaphysique de *Seiendheit*, Heidegger dit ceci : « Nous nommons alors *cette* question de l'être (*Sein*) (de l'étant) la question directrice. Sa forme la plus générale a conservé chez Aristote la formulation $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$ – qu'est-ce que l'étant, c'est-à-dire pour lui : qu'est-ce que l'οὐσία, entendue comme l'étantité

⁹⁹¹ Dans une note de *L'Écriture et la Différence*, Derrida attire l'attention sur cette confusion : « Par l'expression “être de l'étant”, source de tant de confusions, nous n'entendons pas ici, comme le fait parfois Heidegger quand le contexte est assez clair pour prévenir le malentendu, l'être-étant de l'étant, l'étantité (*Seiendheit*), mais bien l'être de l'étantité, ce que Heidegger appelle aussi la vérité de l'être. » (*L'Écriture et la Différence*, p. 200).

⁹⁹² GA 12, p. 112. Trad., p. 112 (légèrement modifiée).

⁹⁹³ *Ibid.*, p. 104. Trad., p. 105 (modifiée).

⁹⁹⁴ GA 65, §259, p. 436. Trad., p. 496 (modifiée).

⁹⁹⁵ GA 66, §67, p. 212. « Dieses andere Fragen (nach der Wahrheit des Seyns) wird jedoch bestimmt durch die Zugehörigkeit zum Seyn selbst, was ein völlig Anderes meint als die Seiendheit an sich. »

(*Seiendheit*) de l'étant ? Être signifie ici *étantité* (*Seiendheit*). »⁹⁹⁶ Or l'être au sens non métaphysique ne sera pas pensé par Heidegger comme double présence (existence et essence), c'est-à-dire l'étantité : « L'interprétation de l'ὄν comme οὐσία et de celle-ci comme ἰδέα (κοινόν, γέννη), saisit l'étantité (*Seiendheit*) de l'étant, et par là l'εἶναι de l'ὄν (l'être [*Sein*], mais non pas l'être [*Seyn*]). »⁹⁹⁷ Si pour la métaphysique l'être (*Sein*) comme étantité (*Seiendheit*) n'est donc rien d'autre que la double présence (existence et essence), pour Heidegger, en revanche, l'être (*Seyn*) n'est ni l'existence, ni l'essence : « le sens de l'être, dit Derrida, tel que le questionne Heidegger, est antérieur, comme leur foyer commun, à la distinction entre l'être comme essence et comme existence, ou de l'usage du mot être comme *copule* du jugement [...], antérieur même au jugement et à la prédication en général. »⁹⁹⁸

La distinction entre *Sein* comme *Seiendheit*, au sens métaphysique de l'être comme double présence, et *Seyn* au sens heideggérien, renvoie à la distinction entre deux manières dont Heidegger formule la seule question de sa pensée : la *Seinsfrage* (*question de l'être*). Si, à l'époque de *Sein und Zeit*, il la formule en termes de question du sens de l'être (*die Frage nach dem Sinn des Seins*), après le tournant il la formulera comme la question de la vérité de l'être (tantôt *die Frage nach der Wahrheit des Seins*, tantôt *des Seyns*) : « Ce qui est décisif dans le dépassement [de la métaphysique] c'est l'ouverture d'un fossé entre l'étantité (*Seiendheit*) de l'étant et la vérité de l'être (*Wahrheit des Seyns*). »⁹⁹⁹ En outre, Heidegger prévient son lecteur que, dans l'expression « vérité de l'être », la vérité n'est pas pensée au sens métaphysique de l'adéquation, de même que l'être n'y est pas non plus compris au sens de la double présence de l'essence et de l'existence (réalité) : « Il est maintenant nécessaire de dire – peut-être même de manière circonstanciée – ce qui n'est pas visé avec l'expression *Wahrheit des Seyns* (vérité de l'être). Cette expression ne veut pas dire : la “vérité” “sur” l'être (*Wahrheit über das Seyn*), sous la forme par exemple d'une suite de propositions justes sur le concept d'être, ou bien quelque chose comme une “doctrine” irréfutable de l'être. [...] L'expression ne veut pas dire non plus : l'être “vrai” (*das wahre Seyn*), au sens de la signification obscure qui signifie l'étant “vrai”, l'étant véritable, l'étant réel. En effet, là encore est de nouveau presupposé un concept de “réalité”. »¹⁰⁰⁰

⁹⁹⁶ GA 65, §34, p. 75. Trad., p. 99 (modifiée).

⁹⁹⁷ *Ibid.*, §110, p. 209. Trad., p. 241 (modifiée).

⁹⁹⁸ J. Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, p. 115.

⁹⁹⁹ GA 67, p. 14. « Das Entscheidende der Überwindung liegt in der Eröffnung einer Kluft zwischen der Seiendheit des Seienden und der Wahrheit des Seyns. »

¹⁰⁰⁰ GA 65, §44, p. 92. Trad., p. 118 (modifiée).

Si Heidegger ne pense pas l'être de manière métaphysique, comment le pense-t-il ? Pour répondre à cette question, il nous faut comprendre huit articulations fondamentales de la pensée de l'être chez Heidegger : 1) L'articulation entre être et temps. 2) L'articulation entre être et différence. 3) L'articulation entre être et néant. 4) L'articulation entre être et expérience de l'être. 5) L'articulation entre être et vérité. 6) L'articulation entre être et pensée. 7) L'articulation entre être et langage. 8) L'articulation entre être et *Dasein*.

§26 – Être et temps

Comme nous l'avons vu au §19, la première limite de la métaphysique est le refoulement du temps, son exclusion du règne de l'être. Nous y avons vu aussi que les projets philosophiques de Hegel, de Nietzsche et de Bergson sont autant de tentatives de restitution de la dignité ontologique du temps à travers une philosophie du devenir. Aux yeux de Heidegger, toute philosophie du devenir reste cependant insuffisante pour accomplir cette tâche, et cela pour deux raisons. D'une part, les philosophies du devenir se meuvent encore à l'intérieur de la métaphysique sous la forme du renversement, d'où l'idée que la déconstruction doit dépasser l'opposition métaphysique être-devenir. D'autre part, dans la mesure où cette opposition est solidaire du concept aristotélicien de temps, son dépassement doit s'effectuer par une reconfiguration de la catégorie de temps, reconfiguration qui donnera naissance à l'œuvre majeure de Heidegger : *Sein und Zeit*. En ce sens, comprendre la façon dont Heidegger pense le temps autrement qu'Aristote nous permettra de saisir deux aspects fondamentaux de son projet philosophique : 1) La manière dont la conception heideggérienne du temps se distingue du devenir. 2) La façon dont Heidegger pense l'être autrement que toute l'histoire de la métaphysique, étant donné que « Être dans *Être et Temps* n'est pas autre chose que temps ».

Avant d'examiner comment Heidegger pense la relation entre être et temps, une remarque préliminaire s'impose : nous pouvons faire la distinction entre deux grands moments de l'articulation entre être et temps dans sa philosophie, à savoir dans le cadre de *Sein und Zeit* et de l'analytique existentielle du *Dasein*, et dans le cadre de l'histoire de la métaphysique comme l'histoire de l'être.

a.1) La question du temps dans *Sein und Zeit*

La thèse centrale de *Sein und Zeit* consiste en ceci que la compréhension métaphysique de l'être s'articule au concept de temps qu'Aristote a le premier formulé conceptuellement dans *La Physique*, raison pour laquelle Heidegger considère que « *La Physique d'Aristote est le livre fondamental (Grundbuch) de la philosophie occidentale, mais d'une façon voilée et, par conséquent, jamais pensée suffisamment en toutes ses conséquences.* »¹⁰⁰¹ En d'autres termes, « *La Physique d'Aristote demeure le livre fondamental (Grundbuch) de ce qu'on appellera plus tard métaphysique. Celle-ci détermine la structure de toute la pensée occidentale (das Gefüge des gesamten abendländischen Denkens)* »¹⁰⁰².

Pour comprendre comment Heidegger pense le temps autrement qu'Aristote et, par conséquent, que toute l'histoire de la métaphysique, il nous faut d'abord cerner les déterminations fondamentales du concept aristotélicien de temps, ce qui nous permettra de faire ressortir de manière plus saisissante le « concept » heideggérien de temps. Pour ce faire, nous examinerons la définition aristotélicienne du temps (χρόνος) dans *La Physique* (IV, 11, 219 b 1) : « γάρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. »¹⁰⁰³ Le pur et simple fait de définir l'essence du temps nous indique déjà la première détermination fondamentale du concept aristotélicien de temps : le temps est un étant qui existe et peut être défini en son essence.

Selon Aristote, l'attribut essentiel du temps est l'ἀριθμὸς (le nombre), d'où la seconde détermination fondamentale du concept aristotélicien de temps, à savoir que le temps est susceptible d'être quantifié, mesuré et calculé : « Qu'est-ce que le temps ? Comment nous rencontre-t-il ? La façon dont le temps nous rencontre *de prime abord et constamment*, consiste dans le *mesurer (Messen), estimer (Schätzen) et calculer (Rechnen)*. »¹⁰⁰⁴ La détermination du temps comme nombre est ainsi le présupposé sur lequel reposent toutes les unités de mesure du temps nous permettant de le calculer : seconde, minute, heure, jour, semaine, mois, année, décennie, nuit, matin, après-midi, etc. Cela signifie que chaque fois que l'on mesure et que l'on calcule le temps à travers de telles unités de mesure, on se meut toujours déjà à l'intérieur du

¹⁰⁰¹ GA 9, p. 242. (Notre traduction). « [...] aristotelische »Physik« ist das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte Grundbuch der abendländischen Philosophie. »

¹⁰⁰² GA 10, p. 92. Trad., p. 151 (légèrement modifiée). Encore dans *Der Satz von Grund*, Heidegger dit que ce « court chapitre [le premier chapitre du livre I de *La Physique*] est l'introduction classique à la philosophie. Encore aujourd'hui il rend superflues des bibliothèques entières d'ouvrages philosophiques ». (GA 10, p. 94, trad., p. 153).

¹⁰⁰³ Aristote, *Physica*, IV, 11, 219 b 1. « En effet, le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur. » Trad., p. 149 (légèrement modifiée).

¹⁰⁰⁴ GA 83, p. 46. « Was ist die Zeit? Wie begegnet sie uns? Die Weise, gemäß der uns *zunächst und ständig* die Zeit begegnet, ist das *Messen, Schätzen, Rechnen.* »

concept de temps qu'Aristote a pour la première fois dans l'histoire de l'Occident thématiqué et déterminé conceptuellement¹⁰⁰⁵. La conception aristotélicienne du temps comme mesurable et calculable est aussi le présupposé d'une forme déterminée de questions sur le temps, c'est-à-dire des questions telles que « quand ? », « à quelle heure ? », « combien de temps ? ». La réponse à ces questions est, à son tour, une manière de déterminer dans quel point du temps quelque chose se passe, commence ou finit. Voici donc la seconde détermination du concept aristotélicien du temps : l'essence du temps est le nombre, celui-ci étant ce qui nous permet de quantifier, de mesurer et de calculer le temps d'une part, et, d'autre part, de penser le temps à partir d'une forme précise de question.

La troisième détermination du concept aristotélicien de temps est qu'il est le nombre du κινήσεως (mouvement). Cela signifie que ce que l'on mesure et l'on calcule au moyen de nombres est le mouvement : « Thèse : le *temps (Zeit)* ce au moyen de quoi je mesure (*messe*) le mouvement. Que mesurons-nous ? *Le combien de temps de l'être du mouvement (Das Wie-lange des Bewegteins)*. »¹⁰⁰⁶ Il s'agit en vérité de mesurer et de calculer le mouvement des corps dans l'espace ainsi que des processus psychiques dans l'âme, c'est-à-dire de déterminer quand un certain mouvement commence, quelle est sa durée et quand il arrive à son terme. D'après cette conception du mouvement, tout mouvement des corps dans l'espace ainsi que des processus psychiques dans l'âme, est conçu comme un changement accidentel d'une substance qui, elle, ne change pas. Voici alors la troisième détermination du concept aristotélicien du temps : le temps est le nombre qui seul nous permet de quantifier, de mesurer et de calculer le mouvement des corps dans l'espace et des processus psychiques dans l'âme.

La quatrième détermination du concept aristotélicien de temps est celle-ci : le temps est le nombre du mouvement selon le πρότερον (l'antérieur, l'avant) et l'ὑστερον (le postérieur, l'après), d'où les trois dimensions du temps : le présent (maintenant), le passé (avant) et le futur (après). Ces trois dimensions sont à l'origine de la représentation du temps comme une suite infinie de maintenant se succédant linéairement les uns aux autres, le présent (maintenant) jouissant d'un primat sur le passé et le futur en deux sens : 1) Le présent comme maintenant est la référence à partir de laquelle le passé est conçu comme un maintenant qui n'est plus, et le futur comme un maintenant qui n'est pas encore. 2) Dans le mouvement des corps dans l'espace

¹⁰⁰⁵ En ce qui concerne l'absence de détermination conceptuelle et théorique du temps avant Aristote, Heidegger dit ceci : « L'important pour nous est qu'il n'y a pas chez Homère et Hésiode de détermination conceptuelle théorique (*theoretisch begriffliche Bestimmung*) du temps en tant que temps, car chez ces deux auteurs le temps est abordé seulement à partir de l'expérience (*nur aus der Erfahrung*). » (GA 15, p. 103. Trad., p. 88 [légèrement modifiée]).

¹⁰⁰⁶ GA 83, p. 63. « These: Zeit das, womit ich messe die Bewegung. Was messen wir? *Das Wie-lange des Bewegteins*. »

et des processus psychiques dans l'âme, la substance comme présence permanente dans le maintenant est la condition de possibilité des accidents, ceux-ci relevant du passage incessant du maintenant (présent) dans le non maintenant (passé et futur). Voici donc la quatrième détermination du concept aristotélicien de temps : le présent prime sur le passé et le futur, ces derniers étant conçus comme des formes modifiées d'un présent qui n'est plus (passé) et d'un présent qui n'est pas encore (futur).

La cinquième détermination du concept aristotélicien de temps est qu'il est solidaire aussi bien du concept d'être que du concept de devenir, en ce sens que l'être est ce qui est toujours présent dans le maintenant, le devenir se caractérisant par le passage incessant du maintenant dans le passé et dans le futur. En d'autres termes, le devenir est le passage incessant de l'être (présent) au non-être (passé et futur), ce qui correspond exactement à la définition hégélienne du devenir dans la *Science de la logique*.

La sixième et dernière détermination est, enfin, que le temps lui-même est infini et intemporel. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que les étants qui sont dans le temps, qui sont soumis au temps, sont tous temporels et finis dans la mesure où ils naissent, changent, périssent et disparaissent. Toutefois, le temps lui-même n'est pas quelque chose qui naît, change, périt et disparaît, de sorte que le concept aristotélicien de temps comporte une détermination intemporelle, à savoir celle d'une substance qui ne change jamais et qui est pourtant la condition de possibilité de tout changement. Au sein de la conception aristotélicienne du temps, il y a donc une détermination qui demeure intemporelle, substantielle, ce qui démontre, aux yeux de Heidegger, l'insuffisance de toute philosophie du devenir pour restituer la dignité ontologique du temps, étant donné que l'intemporel est encore à l'œuvre dans le concept aristotélicien de temps à deux niveaux distincts. D'abord au niveau de la substance intemporelle dont les changements ne sont que des changements accidentels. Ensuite au niveau de la détermination du temps comme infini, c'est-à-dire que le temps, le devenir, n'a ni commencement ni fin, étant une succession infinie et linéaire de maintenant. Le concept aristotélicien de temps demeure donc subordonné à deux déterminations intemporelles.

Les six déterminations fondamentales du concept aristotélicien de temps sont donc les suivantes : 1) Le temps est un étant (quelque chose) qui existe et a une essence. 2) L'essence du temps est le nombre qui seul nous permet de quantifier, de mesurer et de calculer le temps au moyen de différentes unités de mesure. 3) Le temps comme nombre nous permet de mesurer et de calculer le mouvement des corps dans l'espace et des processus psychiques dans l'âme. 4) Le temps est une succession infinie et linéaire de maintenant engendrant les trois dimensions du temps, le présent jouissant d'un primat sur le passé et le futur. 5) Le temps est solidaire du

concept d'être comme présent ainsi que de devenir comme passé et futur. 6) Le temps est infini, c'est-à-dire qu'il n'a ni commencement ni fin.

*

Ces six déterminations du concept aristotélicien de temps nous permettent de comprendre plus clairement la façon dont Heidegger pense ce qu'il appelle le « concept » originaire du temps ou *Zeitlichkeit* (temporalité), car il s'agit en vérité d'une prise de position par rapport à de telles déterminations du temps chez Aristote.

La première différence fondamentale entre la conception aristotélicienne du temps et le temps originaire de Heidegger est la suivante : le temps originaire ou la temporalité n'est pas un étant, par conséquent il ne saurait être pensé à partir des catégories d'existence et d'essence, c'est-à-dire la compréhension métaphysique de l'être comme double présence. En d'autres termes, la différence entre le concept vulgaire et le concept originaire du temps n'est pas une différence ontique entre deux étants, mais une différence ontologique entre l'être et l'étant. Par ce geste, la pensée de Heidegger se situe déjà au-delà ou en deçà de la métaphysique, pour autant qu'il n'adopte pas le présupposé fondamental de toute l'histoire de la métaphysique afin de penser la question du temps. En effet, le temps originaire ne saurait être pensé à partir des paramètres de la métaphysique tels que les catégories d'existence et d'essence, puisque le temps originaire n'est ni existant ni non-existant, ni muni ni démuné d'essence, car le temps *se temporalise* (*sich zeitigt*) :

« La temporalité (*Zeitlichkeit*) n'"est" absolument pas un *étant* (*Seiendes*). Elle n'est pas, mais *se temporalise* (*sich zeitigt*). »¹⁰⁰⁷

Dire que la temporalité n'est pas mais se temporalise, signifie que le temps originaire n'est soumis à aucune catégorie intemporelle telle que celle d'essence, celle-ci figeant le temps dans une identité immuable, intemporelle. Voici donc le premier aspect fondamental de la façon dont Heidegger pense le temps : dans sa dimension originaire, le temps n'"est" pas un étant qui existe se définissant par des attributs essentiels. Le temps se temporalise.

La deuxième différence entre la conception aristotélicienne du temps et le temps originaire de Heidegger consiste en ceci : si le temps originaire n'est pas un étant, alors la question « qu'est-ce que le temps ? » cesse d'être pertinente à son égard, étant donné que la catégorie

¹⁰⁰⁷ GA 2, §65, p. 434. Trad., p. 253.

d'essence n'est valable que pour l'étant. Ainsi, dans la mesure où le temps n'est pas un étant, ne pouvant donc pas être pensé à partir de la catégorie d'essence, on ne peut plus le penser en termes de nombre qui nous permet de le quantifier, de le calculer et de le mesurer. D'où résulte que le temps originaire n'est ni mesurable ni calculable, ce qui revient à dire que le temps de la montre, du calendrier, etc., nous éloigne du temps originaire :

« À partir du moment où l'on définit le temps comme temps de l'horloge (*Uhrzeit*), il ne reste aucun espoir de jamais atteindre son sens originaire (*ursprünglichen Sinn*). »¹⁰⁰⁸

Si le temps originaire n'est ni mesurable ni calculable, alors il ne se laisse pas déterminer par les questions « quand ? », « à quelle heure ? », « combien de temps ? », etc. En d'autres termes, le temps originaire renvoie à l'impossibilité de déterminer un point quelconque du temps au moyen des nombres. Voici donc le second aspect fondamental du temps originaire : dès lors qu'il n'est pas un étant, il ne peut plus être défini en son essence comme nombre, donc il n'est pas quantifiable, mesurable et calculable.

La troisième différence entre les conceptions aristotélicienne et heideggérienne du temps est la suivante : si le temps originaire n'est ni mesurable ni calculable à travers des nombres, alors il n'est pas le temps qui nous permet de mesurer et de calculer le mouvement des corps dans l'espace et des processus psychiques dans l'âme. En d'autres termes, il ne s'agit nullement du temps dont on se sert afin de mesurer le mouvement des accidents d'une substance immobile et intemporelle, ce qui fait que le temps originaire se situe au-delà du couple substance-accident. Voici alors le troisième aspect du temps originaire : il n'est pas le temps qui sert à mesurer et à calculer le mouvement et le changement à partir du schème métaphysique substance-accident.

La quatrième différence entre la conception aristotélicienne du temps et le temps originaire de Heidegger est que celui-ci n'est pas une suite infinie de maintenant se succédant linéairement les uns aux autres, et dont le présent serait séparable et isolable du passé comme ce qui n'est plus, un maintenant passé, et du futur comme ce qui n'est pas encore, un maintenant futur. Heidegger pense le temps originaire plutôt comme l'unité des trois ek-stases (*Ek-stasen*) de la temporalité (*Zeitlichkeit*) : l'avenir (*Zukunft*), le passé (*Gewesenheit*) et le présent (*Gegenwart*). Les trois ek-stases du temps ne sont pas comprises comme un maintenant présent, un maintenant qui n'est plus présent (passé) et un maintenant qui n'est pas encore présent (futur), car elles se temporalisent toutes en même temps : « L'unité originaire de l'avenir (*Zukunft*), du passé (*Gewesenheit*) et du présent (*Gegenwart*) ainsi caractérisée est le

¹⁰⁰⁸ GA 64, p. 122. Trad. M. Haar, in *Cahier de l'Herne. Heidegger*, p. 49 (légèrement modifiée).

phénomène du temps originaire que nous appelons *temporalité* (*Zeitlichkeit*). La temporalité *se temporalise* dans l'unité respective de l'avenir, du passé (*Gewesenheit*) et du présent. »¹⁰⁰⁹ Et chez Heidegger, ce n'est pas le présent qui jouit d'un primat sur le passé et le futur mais plutôt l'avenir sur le présent et le passé : « Dans notre énumération des ekstases (*Ekstasen*), nous avons toujours nommé l'avenir (*Zukunft*) en première place. Ce fait veut indiquer que l'avenir (*Zukunft*), au sein de l'unité ekstatique de la temporalité (*Zeitlichkeit*) originaire et propre, possède une primauté [...] *Le phénomène primaire de la temporalité originaire et propre est l'avenir (Zukunft)*. »¹⁰¹⁰ Le primat de l'avenir sur le passé et le présent vise avant tout à indiquer le caractère foncièrement fini du temps originaire. Voici donc le quatrième aspect du temps originaire : il est l'unité de l'avenir, du passé et du présent, l'avenir jouissant d'un primat sur les deux autres ekstases.

La cinquième différence entre la conception aristotélicienne du temps et le temps originaire de Heidegger est que celui-ci se distingue du devenir. En effet, aux yeux de Heidegger, le concept de devenir est tributaire du concept aristotélicien de temps dans la mesure où il est conçu comme le passage incessant du présent (être) dans le passé et le futur (non-être), le passé étant un maintenant qui n'est plus, le futur un maintenant qui n'est pas encore, tous deux étant donc déterminés à l'aune du présent. À travers le temps originaire Heidegger restitue donc la dignité ontologique du temps en dépassant l'opposition être-devenir et la conception aristotélicienne du temps. L'avenir, le passé et le présent se temporalisent co-originaires, c'est-à-dire que le passé n'est pas un maintenant qui n'est plus, et l'avenir un maintenant qui n'est pas encore, vu que le temps se temporalise à partir de l'avenir. Voici donc le cinquième aspect du temps originaire : il n'est pas le devenir comme passé qui n'est plus et futur qui n'est pas encore, puisque le passé originaire comme commencement est toujours là et l'avenir originaire comme fin est lui déjà là. En d'autres termes, le temps originaire ne relève pas de la succession des trois dimensions du temps mais bien plutôt de leur coexistence.

La dernière différence entre la conception aristotélicienne du temps et le temps originaire de Heidegger est que celui-ci se temporalise à partir de l'avenir, le primat de l'avenir ayant deux fonctions majeures dans l'économie interne de *Sein und Zeit* et de l'analytique existentielle du *Dasein* : 1) Montrer que le temps originaire n'est pas infini comme le temps vulgaire en tant que suite infinie et linéaire des maintenant. Le temps originaire est fini pour autant qu'il se temporalise à partir de l'avenir (la finitude) du passé (le commencement) et du présent. La finitude du temps originaire est ce qui permet à Heidegger de restituer la dignité ontologique

¹⁰⁰⁹ GA 24, §19, p. 376. Trad., p. 320 (modifiée).

¹⁰¹⁰ GA 2, §65, p. 435-436. Trad., p. 253.

du temps d'une façon encore plus radicale, à ses yeux, que toute philosophie du devenir, en ce sens que celui-ci comporte encore une détermination intemporelle dans la mesure où le devenir est l'intemporel de tout changement temporel, tandis que le temps originaire ne renferme aucune détermination intemporelle puisqu'il est fini. En d'autres termes, la temporalité heideggérienne a toujours un commencement (passé), qui n'est pas un maintenant qui n'est plus, mais un commencement qui se temporalise dans son unité avec les deux autres ekstases, et une fin (l'avenir), qui n'est pas un maintenant qui n'est pas encore, mais se temporalise dans son unité avec les deux autres ekstases, d'où la conclusion de Heidegger : « Le temps originaire est fini (*endlich*). »¹⁰¹¹ Or dire que la temporalité est finie signifie que le temps n'est pas pensé comme devenir en général, n'ayant ni commencement ni fin. Le temps fini renvoie toujours à l'existence concrète et finie d'un *Dasein* singulier ou à l'existence concrète et finie d'une histoire (*Geschichte*) collective et singulière. Le temps originaire est donc fini dans la mesure où il n'est pas le temps en général mais toujours le temps d'un étant singulier. 2) La principale fonction de la finitude du temps dans le cadre de *Sein und Zeit* consiste à montrer que le *Dasein* est fini, c'est-à-dire un être-pour-la-mort (*Sein-zum-Tode*).

Voici alors les caractéristiques les plus importantes de la manière dont Heidegger pense le temps originaire : 1) Le temps originaire n'est pas un étant, mais se temporalise. 2) Le temps originaire n'est pas mesurable ni calculable. 3) Le temps originaire ne nous permet pas de calculer ni de mesurer le mouvement, se situant alors au-delà du changement temporel des accidents d'une substance intemporelle. 4) Le temps originaire n'est pas une suite infinie et linéaire des mainteneurs pour lequel le présent jouirait d'une primauté sur le passé et le futur, mais se temporalise à partir de l'unité des trois ekstases, l'avenir jouissant d'un primat sur le passé et le présent. 5) Le temps originaire n'est pas le devenir comme passage incessant du présent dans le maintenant qui n'est plus (passé) et dans le maintenant qui n'est pas encore (futur), car les trois ekstases se temporalisent cooriginairement. 6) Le temps originaire est fini, possédant un commencement et une fin, ce qui le délivre de toute détermination intemporelle afin de montrer, entre autres, que le *Dasein* est un être-pour-la-mort.

*

Dans le cadre de l'analytique existentielle du *Dasein*, le concept vulgaire et le concept originaire du temps s'articulent à la distinction entre propriété (*Eigentlichkeit*) et impropiété

¹⁰¹¹ *Ibid.*, §65, p. 438. Trad., p. 254.

(*Uneigentlichkeit*) du *Dasein*. Dans la quotidienneté impropre, le *Dasein* oriente son existence à l'aune du concept vulgaire du temps. La compréhension de celui-ci comme mesurable et calculable se manifeste à travers le rapport du *Dasein* à la montre, au calendrier, au jour et à la nuit, etc. Selon Heidegger, « référer le temps à la quantité (*das Wieviel*) signifie le considérer comme le maintenant du présent (*Jetzt der Gegenwart*). Interroger la quantité de temps signifie être pris par la préoccupation (*Besorgen*) de ce qui est présent (*gegenwärtigen Was*) »¹⁰¹². La tendance dominante à calculer et à mesurer le temps, qui s'exprime par des questions telles que *quand ? combien de temps ? à quelle heure ?*, etc., est donc intrinsèquement liée au monde des préoccupations quotidiennes. En effet, le *Dasein* a un horaire pour commencer à travailler, une date pour réaliser telle ou telle tâche, un délai qu'il doit respecter, une échéance qui l'inquiète, etc. Le concept vulgaire de temps oriente donc le *Dasein* dans toutes ses tâches et préoccupations quotidiennes, raison pour laquelle le concept vulgaire du temps possède une certaine nécessité et légitimité : le *Dasein* ne saurait s'en passer dans l'existence quotidienne. Toutefois, le concept vulgaire du temps voile et recouvre la dimension originaire du temps, c'est-à-dire dès lors que le *Dasein* se meut à l'intérieur du concept vulgaire du temps dans l'existence quotidienne impropre, le temps originaire reste voilé, dissimulé.

Dans l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*, la principale fonction du temps originaire est donc d'arracher le *Dasein* à la conception vulgaire du temps qui l'oriente dans la quotidienneté déchu, l'ouvrant par-là à l'existence en propre, c'est-à-dire à sa finitude essentielle en tant qu'être-pour-la-mort (avenir), être-jeté (passé) et être-déchu (présent). Le caractère incalculable et non mesurable du temps originaire a pour fonction principale de confronter le *Dasein* à sa mort comme « certaine et en même temps indéterminée (*unbestimmt*), c'est-à-dire possible à tout instant (*Augenblick*) »¹⁰¹³. Or, dans la quotidienneté, le *Dasein* est pris, de prime abord et le plus souvent, dans ses tâches ordinaires, s'orientant sur le concept vulgaire du temps, c'est-à-dire comprenant le présent comme la seule réalité, ce qui fait que le futur est éprouvé comme un présent qui n'est pas encore et le passé comme un présent qui n'est plus, de sorte que la finitude n'est pas éprouvée en propre par le *Dasein*. Cela revient à dire que sa naissance est éprouvée comme un maintenant qui n'est plus, sa mort comme un maintenant qui n'est pas encore, de sorte que le caractère indéterminé de la mort, c'est-à-dire le fait qu'elle est possible à tout instant, est recouvert et voilé par le concept vulgaire du temps. Toutefois, « [e]ntendue existentiellement, la naissance n'est pas, n'est jamais un passé (*Vergangenes*) au sens de ce qui n'est plus présent (*Nichtmehrvorhandenen*), et pas davantage la mort n'a-t-elle

¹⁰¹² GA 64, p. 119. Trad., p. 46 (modifiée).

¹⁰¹³ GA 2, §52, p. 343. Trad., p. 206. (Nous soulignons).

le mode d'être d'un "reste" non encore présent (*noch nicht vorhandenen*) et seulement à venir. Le *Dasein* facticiel existe en naissant (*gebürtig*), et en naissant il meurt déjà au sens de l'être-pour-la-mort »¹⁰¹⁴. On peut donc dire, en un mot, que le concept originaire du temps permet au *Dasein* d'avoir sa mort en propre : « Qu'est-ce qu'avoir toujours sa mort en propre ? C'est une anticipation (*Vorlaufen*) du *Dasein* quant à son "être-révolu" (*Vorbei*) en tant que cette anticipation est une possibilité extrême de lui-même dans l'imminence d'une certitude et d'une totale indétermination (*völliger Unbestimmtheit*). »¹⁰¹⁵ Le temps originaire nous confronte donc à l'indétermination, à l'indéfinition, à l'imprévisibilité, à ce qui est possible à chaque instant, ce que l'on oublie, de prime abord et le plus souvent, au moment où l'on s'affaire à des occupations de la vie quotidienne orientées par le concept vulgaire du temps. À l'égard de l'anticipation ou du devancement (*Vorlaufen*) de la mort, M. Haar fait une remarque éclairante : « Aller au-devant de la mort comme possibilité, c'est renforcer *démesurément* son être possible. Le devancement accroît, exagère la possibilité de la mort. Il est excessif certes, d'imaginer par exemple, sans aucune représentation concrète, hors de toute cause ou circonstance, la mort possible à chaque instant. Mais le devancement a bien quelque chose de ce genre : il s'agit d'une *intensification de la possibilité* qui reste éloignée de toute concrétisation. Heidegger rejette ici deux manières de se rapprocher de la mort : d'une part "penser à la mort", d'autre part l'*attendre*. »¹⁰¹⁶

Dans le cadre de *Sein und Zeit*, la principale fonction du concept originaire du temps est donc d'ouvrir le *Dasein* à son existence en propre, à sa finitude essentielle, c'est-à-dire son être-pour-la-mort-propre indéterminé et possible à chaque instant (avenir), son être-jeté dans le monde (passé) et son être-déchu dans l'existence quotidienne (présent).

a.2) La question du temps dans le cadre de l'histoire de l'être

Si la question du temps s'inscrit, chez le premier Heidegger, dans le cadre de l'analytique existentielle du *Dasein*, chez le second Heidegger elle s'inscrit dans le cadre de l'histoire de la métaphysique comme l'histoire de l'être et du thème directeur de sa pensée après le tournant : l'*Ereignis*. Il s'agit là plutôt d'un déplacement que d'une rupture totale, d'une discontinuité suivant laquelle les élaborations de la question du temps à l'époque de *Sein und Zeit* auraient été tout à fait abandonnées, n'ayant plus aucune relation avec les réflexions de Heidegger sur

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, §72, p. 374. Trad., p. 495 (modifiée).

¹⁰¹⁵ GA 64, p. 116. Trad., p. 43 (légèrement modifiée).

¹⁰¹⁶ M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Millon, 2002, p. 33-34.

le temps après le tournant. Heidegger lui-même explique à cet égard que « [l]a voie vers l'essence de l'histoire (*Geschichte*), comprise à partir de l'avènement (*Wesung*¹⁰¹⁷) de l'être lui-même (*Seyns selbst*), est préparé par l'"ontologie fondamentale" à travers la fondation de l'historialité (*Geschichtlichkeit*) sur la temporalité (*Zeitlichkeit*) »¹⁰¹⁸. Ce passage nous montre bien que les réflexions de Heidegger sur le temps dans *Sein und Zeit* ne seront pas abandonnées dans la seconde période de sa pensée, elles seront plutôt déplacées du contexte de l'analytique du *Dasein* vers l'histoire de la métaphysique comme l'histoire du destin de l'être. Cela étant dit, la compréhension de la question du temps après le tournant dépend fondamentalement de la compréhension de l'articulation entre les notions d'être, de temps, d'histoire de l'être, et d'*Ereignis*.

Comme nous l'avons vu au §14, l'histoire de l'être est l'histoire de la façon dont l'être se destine aux hommes et dont ceux-ci, acclamés par l'appel de l'être, le portent au langage. La façon dont l'être se destine aux hommes et dont ceux-ci le portent au langage, inaugure à chaque fois une nouvelle époque de l'histoire de l'être à travers l'émergence d'un régime hégémonique et normatif de dévoilement de l'étant en totalité. C'est justement cette conception de l'histoire de la métaphysique comme l'histoire du destin de l'être, l'horizon à partir duquel Heidegger articulera la question de l'être, du temps, de l'histoire et de l'*Ereignis* après le tournant.

L'opération centrale mise en œuvre par Heidegger pour penser l'être, le temps et l'*Ereignis*, est la suivante : dépasser la compréhension métaphysique de l'être comme double présence et tous les autres concepts fondamentaux de la métaphysique. Par exemple, dans *Sein und Zeit*, le temps originaire n'est pas un étant, ce qui revient à dire qu'il n'est pas une chose définie en son être par les catégories d'existence et d'essence : le temps originaire n'est pas, il se temporalise. Cette opération ne porte pas seulement sur la question du temps, mais aussi sur celle de l'être, de l'*Ereignis* et de toutes les notions centrales de la pensée de Heidegger. Or, si le concept d'être comme double présence est inadéquat pour penser toutes ces notions, alors le langage au moyen duquel on les pense ne peut plus être compris métaphysiquement, c'est-à-dire comme proposition, jugement ou énoncé qui représente les étants, étant donné que l'être, le temps, l'*Ereignis*, etc. ne sont pas un étant. D'où toute la difficulté au moment d'en parler, car dans la mesure où l'on en parle en se servant du langage, on a presque inévitablement l'impression que l'être, le temps et l'*Ereignis* sont un étant représenté par le langage, ce qui fait

¹⁰¹⁷ Heidegger emploie le terme de *Wesung* pour mettre en évidence sa différence avec le terme classique de *Wesen* (*essence*) : « L'"essence" (*Wesen*) n'est plus le κοινόν et le γένος de l'οὐσία et du τόδε τι (ἕκαστον), mais la *Wesung* comme avoir lieu (*Geschehnis*) de la vérité de l'être (*Wahrheit des Seyns*). » (GA 65, §165, p. 287).

¹⁰¹⁸ GA 65, §13, p. 33. Trad., p. 51 (modifiée).

que Heidegger est censé expliquer en permanence qu'ils ne sont pas un étant, et que quand il en parle, le langage n'est pas conçu comme un système de signes qui représentent les étants dans la proposition : voilà l'une des plus grandes difficultés du projet de déconstruction de la métaphysique. Comment Heidegger pense-t-il l'être, le temps et l'*Ereignis* sans avoir recours à la compréhension métaphysique de l'être comme double présence et, par conséquent, au langage comme système de signes qui représentent les étants dans la proposition ? Si la stratégie de Heidegger à l'époque de *Sein und Zeit* était de dire que le temps originaire n'est pas mais se temporalise, dans la seconde période de sa pensée il en aura une autre, à savoir dire que l'être et le temps ne sont pas mais qu'il y a (*es gibt*) être et temps : « Nous ne disons pas : l'être est, le temps est – mais : Il y a être (*Es gibt Sein*), et il y a temps (*es gibt Zeit*) »¹⁰¹⁹, et plus loin Heidegger nous prévient : « Si nous disons : Il y a être, Il y a temps, alors nous énonçons des propositions. Suivant la grammaire, une proposition consiste en sujet et prédicat [...] lorsqu'on dit : "Il y a être", "Il y a temps", il ne s'agit pas d'énoncés sur l'étant ; mais que la structure propositionnelle des énoncés, cependant, a été transmise et communiqué par les grammairiens gréco-romains exclusivement dans la perspective de tels énoncés portant sur l'étant, nous portons du même coup attention à la possibilité que, dans les phrases "Il y a être", "Il y a temps" – contre toute apparence – il ne s'agisse pas d'énoncés, qui sont toujours fixés dans la structure propositionnelle de la relation sujet-prédicat »¹⁰²⁰. Jusqu'ici nous savons alors deux choses : d'une part que l'être et le temps ne sont pas un étant, ce qui fait que les questions « qu'est-ce que l'être ? » et « qu'est-ce que le temps ? » deviennent inadéquates pour les penser, et d'autre part qu'il y a être et qu'il y a temps. Mais de quelle manière y-a-t-il être et temps ?

Pour répondre à cette question, il nous faut d'abord mettre en évidence la distinction entre deux usages que Heidegger fait des termes *Anwesen* (ce qui est présent) et *Anwesenheit* (présence) dans son œuvre. À l'époque de *Sein und Zeit*, ceux deux termes désignent la compréhension de l'être comme double présence (existence et essence), celles-ci se définissant par la notion temporelle de présent et de maintenant au sens du concept vulgaire du temps. À partir de la seconde période de sa pensée, les termes *Anwesen* et *Anwesenheit* ne seront plus utilisés pour désigner le concept métaphysique d'être, mais la venue en présence de l'étant comme synonyme d'ἀλήθεια, c'est-à-dire dévoilement, apparition, manifestation, découverte, etc. Chez le second Heidegger, les termes de présence (*Anwesenheit*) et de présent (*Anwesen*) acquièrent donc un usage distinct par rapport à l'époque de *Sein und Zeit*.

¹⁰¹⁹ GA 14, p. 9. Trad., p. 197. Sur la question du « *Es gibt* » dans la pensée de Heidegger, voir GA 2, §43, p. 281, 283, GA 9, p. 334.

¹⁰²⁰ *Ibid.*, p. 24-25. Trad., p. 216-218.

D'où la distinction entre la signification métaphysique du présent (*Gegenwart*) comme maintenant (*Jetzt*) et la signification de la présence (*Anwesenheit*) et du présent (*Anwesen*) comme dévoilement :

« Le présent (*Gegenwart*) – à peine l'avons-nous nommé pour lui-même que déjà nous pensons *passé* et *avenir*, l'antérieur et le postérieur à la différence du maintenant (*Jetzt*). Seulement, le présent (*Gegenwart*) entendu à partir du maintenant (*Jetzt*) n'est absolument pas identique au présent (*Gegenwart*) au sens de la présence (*Anwesenheit*) des invités. Nous ne disons donc jamais et ne pouvons pas non plus dire : "Dans le maintenant (*Jetzt*) de nombreux invités, la fête a été célébrée" »¹⁰²¹, et plus loin il poursuit : « Seulement, le présent (*Gegenwart*) au sens de la présence (*Anwesenheit*) est de si loin distinct du présent (*Gegenwart*) entendu au sens du maintenant (*Jetzt*) que la présence (*Anwesenheit*) ne se laisse en aucune façon déterminer à partir du présent (*Gegenwart*) comme maintenant (*Jetzt*). »¹⁰²²

Si à l'époque de *Sein und Zeit* les termes *Anwesenheit* (*présence*) et *Anwesen* (*présent*) relèvent donc de la notion de présence comme maintenant de l'οὐσία (existence et essence), après le tournant ils seront pensés à partir de la notion de vérité comme dévoilement. En ce sens, la présence comme dévoilement et l'absence comme voilement ne coïncident nullement avec le présent comme maintenant, le passé comme un maintenant qui n'est plus et le futur comme un maintenant qui n'est pas encore : « Le passé et l'avenir (*das Vergangene und Zukünftige*) sont aussi présents (*Anwesendes*), à savoir en dehors de la contrée du dévoilement (*Unverborgenheit*). Le présent non présent (*Das ungegenwärtig Anwesende*) est l'ab-sent (*Abwesende*). En tant que tel, il reste essentiellement en rapport avec le présent présent (*das gegenwärtig Anwesende*). »¹⁰²³ C'est pourquoi, d'après Heidegger, « l'ab-sent (*Abwesen*) est plus riche, plus puissant et d'une force essentielle plus originaire que le présent dépassé (*übersteigerte Anwesen*). L'absence (*Abwesenheit*) comme passé (*Ge-wesenheit*) et comme avenir (*Zukunft*) »¹⁰²⁴.

La distinction entre ces deux usages des termes *Anwesenheit* et *Anwesen* est fort importante, nous permettant de proposer une réponse à la question « de quelle manière y-a-t-il être et temps ? » dans le cadre de l'histoire de l'être. L'être, qui n'est pas un étant, se destine historiquement aux hommes, et ceux-ci, en répondant à l'envoi destinal de l'être, le portent au langage. Dans la mesure où les hommes portent l'être au langage, ils saisissent le régime de dévoilement de l'être de l'étant en totalité à chaque époque de l'histoire de l'être. Or, le

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 14-15. Trad., p. 205-206 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

¹⁰²² *Ibid.*, p. 16. Trad., p. 207 (modifiée).

¹⁰²³ GA 5, p. 347. Trad., p. 417-418 (modifiée).

¹⁰²⁴ GA 94, §195, p. 81. « [...] das Ab-wesen ist reicher und mächtiger und von ursprünglicherer Wesenskraft denn das übersteigerte Anwesen. Die Abwesenheit als Ge-wesenheit und als Zukunft. »

dévoilement de l'étant en totalité est ici synonyme de *anwesen*, c'est-à-dire la venue en présence de ce qui était jusqu'alors présent comme absent, c'est-à-dire voilé. Ainsi, quand Heidegger dit qu'il y a être et temps, il veut dire que l'être, qui n'est pas un étant, se destine historiquement, temporellement aux hommes, et ceux-ci, en répondant à l'appel de l'être, saisissent le régime de dévoilement, de venue en présence de l'étant en totalité à une certaine époque de l'histoire de l'être.

Comme on le sait, la traduction française des expressions « *es gibt Zeit* » et « *es gibt Sein* » par « il y a temps » et « il y a être » est à un certain égard juste, néanmoins incapable de reproduire le jeu de mots fait par Heidegger pour penser la relation entre l'être, le temps et l'*Ereignis*, ce sur quoi Heidegger lui-même attire l'attention : « Le “il y a” traduit le “*es gibt*” de manière imprécise. Car le “*es*” qui ici “donne” (*gibt*) est l'être lui-même (*das Sein selbst*). Le “*gibt*” nomme cependant le donner (*das gebende*) [...] En même temps, le “*es gibt*” est utilisé pour éviter provisoirement la tournure courante : “l'être est” (*Das Sein ist*), car le “est” se dit généralement de ce qui est. Celui-ci, nous l'appelons l'étant (*Das Seiende*). Mais l'être n'est justement pas “l'étant”. Si le “est” est dit sans une interprétation plus précise de l'être, alors l'“être” est trop aisément représenté comme un “étant” sur le mode de l'étant connu qui, comme cause, produit et, comme effet, est produit. »¹⁰²⁵ En d'autres termes, si en allemand courant *es gibt* signifie effectivement *il y a* en français, Heidegger explore, pour sa part, le fait qu'en allemand *gibt* signifie *donne*, de sorte que c'est le *il (es)* qui donne et l'être et le temps. Dans ce contexte, le *es gibt* signifie donc à la fois « il y a » et « il donne », cette double signification étant décisive pour comprendre l'enjeu de la relation entre l'être, le temps et l'*Ereignis*. Pourquoi ? Parce que le *il (Es)*, qui donne et l'être et le temps, n'« est » rien d'autre que l'*Ereignis* : « le “Il” (*Es*) qui donne dans le “Il y a être”, “Il y a temps” – cet “Il” s'atteste comme l'*Ereignis*. »¹⁰²⁶. Mais qu'est-ce que l'*Ereignis* qui donne et l'être et le temps ? D'après tout ce que nous avons déjà dit jusqu'ici, il va sans dire que la question « qu'est-ce que ? » n'est pas pertinente à l'égard de l'*Ereignis* : « Qu'en est-il en effet de cette demande évidente, justifiée et tout à fait naturelle : qu'est-ce que l'*Ereignis* ? Là, nous sommes en quête de la quiddité (*Was-sein*), de l'essence, de la façon dont l'*Ereignis* déploie son être (*west*), *i.e.* vient en présence (*anwest*). Avec la demande apparemment innocente : qu'est-ce que l'*Ereignis* ?, nous exigeons un renseignement sur l'être de l'*Ereignis*. »¹⁰²⁷ Or, si l'*Ereignis* n'est pas un étant qui existe se définissant par son essence, alors il faut conclure que l'« *Ereignis* n'est pas

¹⁰²⁵ GA 9, p. 334. Trad., p. 92 (modifiée).

¹⁰²⁶ GA 14, p. 24. Trad., p. 219.

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 25. Trad., p. 219-220 (modifiée).

le concept suprême (*Oberbegriff*) qui comprend tout, et sous lequel être et temps se laisseraient ranger. Des relations logiques d'ordre ne veulent rien dire ici »¹⁰²⁸. Mais comment penser alors l'*Ereignis* par-delà la compréhension métaphysique de l'être comme double présence ? Heidegger le pense comme le destiner (*Schicken*) de l'être qui fait qu'il y a et l'existence et l'essence, qui fait qu'il y a un régime de dévoilement de l'être de l'étant en totalité à chaque époque de l'histoire de l'être : φύσις, *ens creatum*, objet et *Bestand*. C'est justement en ce sens que Heidegger dit que « [d]ans l'essence de la vérité de l'*Ereignis* se décide et se fonde simultanément tout ce qui est vrai (*alles Wahre*) ; en elle, l'étant devient étant, et le non-étant (*Unseiende*) glisse jusqu'à l'apparence de l'être (*Seyn*) »¹⁰²⁹. En d'autres termes, l'*Ereignis* relève de la destination historique de l'être qui fonde chaque époque de l'histoire de l'Occident à partir d'un régime de dévoilement de l'étant en totalité. Quand Heidegger dit donc qu'« il y a être », qu'« il y a temps », et que le *il* « est » justement l'*Ereignis*, cela revient à dire que l'*Ereignis* est une destination historique et temporelle de l'être, et « cela se montre dans le “Il y a” (*Es gibt*), dans son donner (*Geben*), entendu comme destiner (*Schicken*) »¹⁰³⁰. Les expressions « il y a être » et « il y a temps » signifient donc l'*Ereignis* comme destination de l'être aux hommes au fil de l'histoire de l'Occident : « L'*Ereignis* et le *Dasein* sont en leur essence, c'est-à-dire en leur coappartenance (*Zugehörigkeit*) comme fondement (*Grund*) de l'histoire (*Geschichte*), encore entièrement voilés et pour longtemps étranges [...] L'*Er-egnis* est l'histoire originaire elle-même. »¹⁰³¹

*

Maintenant que nous avons retracé les grandes lignes de l'articulation entre l'*Ereignis*, l'être et le temps, il nous semble important de faire le point sur la question de la traduction du terme *Ereignis*. Pour ce faire, il nous faut d'abord prendre en considération deux choses. En premier lieu, Heidegger attire l'attention sur le caractère intraduisible de ce terme selon l'usage qu'il en fait : « Le mot *Ereignis* se laisse si peu traduire tout comme le mot grec directeur Λόγος et le chinois Tao. »¹⁰³² En second lieu, le philosophe allemand indique, dans *Zeit und Sein* (1962, GA 14), « comment l'*Ereignis* ne doit pas être pensé. Nous ne pouvons plus représenter

¹⁰²⁸ *Ibid.*, p. 27. Trad., p. 222.

¹⁰²⁹ GA 65, §7, p. 24. Trad., p. 40 (modifiée).

¹⁰³⁰ GA 14, p. 14. Trad., p. 205.

¹⁰³¹ GA 65, §11, p. 32. Trad., p. 50 (modifiée).

¹⁰³² GA 79, p. 125. « Das Wort Ereignis läßt sich so wenig übersetzen wie das griechische Leitwort Λόγος und das chinesische Tao. »

ce qui se nomme par le nom d'*Ereignis* au fil conducteur de la signification courante de ce mot ; car celle-ci entend *Ereignis* au sens de “ce qui arrive” (*Vorkommnis*) et d’“événement” (*Geschehnis*) »¹⁰³³.

Afin d'éviter tout effet de chapelle qui sépare les élus des non élus, il nous faut rendre clair, autant que faire se peut, pourquoi le terme *Ereignis* serait intraduisible, pourquoi il ne peut pas être compris au sens courant d'événement ? Notre hypothèse pour répondre à ces deux questions est la suivante : Heidegger veut à la fois éviter une confusion et exploiter un aspect du mot *Ereignis* qui disparaît dans ses traductions courantes. La confusion consiste en ceci que, selon l'usage courant du terme *Ereignis*, celui-ci signifie *événement*. Ce terme peut être une source de confusion dans la mesure où l'on l'entend normalement au sens des événements historiques : les révolutions, les guerres, les grandes décisions politiques, économiques, etc. En d'autres termes, on pense l'événement le plus souvent dans le domaine de l'étant. Or, chez Heidegger, il ne s'agit aucunement d'événement en ce sens courant, mais d'événement dans le domaine de l'être, c'est-à-dire les différents modes à travers lesquels l'être se destine aux hommes tout au long de l'histoire de l'Occident, en révolutionnant par là le régime hégémonique et normatif de dévoilement de l'être de l'étant en totalité à chaque époque de l'histoire. Néanmoins, s'il ne s'agissait que d'une distinction entre événement au niveau de l'étant et au niveau de l'être, on pourrait bien traduire *Ereignis* par événement et expliquer tout simplement qu'il y va du domaine de l'être et non pas de l'étant. Cependant, le problème de la traduction du terme *Ereignis* ne relève pas seulement de la différence ontologique entre être et étant, mais aussi du fait que Heidegger l'articule à d'autres termes de la langue allemande comportant, eux aussi, la particule *eig* : *eigentlich* (*propre*), *Eigentlichkeit* (*propriété*), *Aneignung* (*appropriation*), *geeignet* (*approprié*), etc.

Dans le volume 71 de la *Gesamtausgabe* intitulé *Das Ereignis*, Heidegger articule, de la façon la plus systématique dans toute son œuvre, le terme de *Ereignis* à une série d'autres termes possédant la particule *eig* : *das Ereignen*, *die Er-eignung*, *die Ver-eignung*, *die Übereignung*, *die Zu-eignung*, *die An-eignung*, *die Eigentlichkeit*, *die Eignung*, *Die Geeignetheit*, *die Ent-eignung*, *das Eigentum*¹⁰³⁴. Comme un examen de la relation entre tous ces termes nous amènerait trop loin, nous éloignant de notre chemin, nous allons nous en tenir au fait le plus important, à savoir que Heidegger exploite notamment l'idée d'appropriation (*Aneignung*) et de propriété (*Eigentlichkeit*), qui ont la même racine que le terme *Ereignis*, la relation entre ces termes disparaissant tout à fait dans la traduction française *événement*, étant donné qu'en

¹⁰³³ GA 14, p. 25-26. Trad., p. 220 (modifiée).

¹⁰³⁴ Cf. GA 71, §184. *Das Ereignis. Der Wortschatz seines Wesens*, p. 147-170.

français ce terme ne fait pas la moindre allusion aux idées d'appropriation et de propriété. Or ces deux notions jouent un rôle crucial pour la compréhension de la question de l'*Ereignis*, et cela pour au moins trois raisons : 1) L'idée de *propriété* au sens d'*Eigentlichkeit*, terme qui est souvent traduit comme *authenticité*, signifie à peu près ceci dans l'économie interne de la pensée de Heidegger : l'impropriété (*Uneigentlichkeit*, qui est souvent traduite comme *inauthenticité*) est une dimension nécessaire et positive de l'existence en tant que structure existentielle du *Dasein*. Néanmoins, l'existence ne s'y réduit pas pour autant qu'elle comporte aussi la dimension de la propriété. En d'autres termes, l'impropriété a sa propre légitimité et nécessité, ne s'agissant donc aucunement pour Heidegger de la réfuter, détruire et éliminer comme quelque chose de moralement mal. Toutefois, elle devient illégitime dans la mesure où elle se veut la seule dimension de l'existence. Dans le cadre de l'histoire de l'être et de l'*Ereignis*, cela signifie que l'histoire au sens traditionnel de *Historie*, celle-ci reposant sur le concept vulgaire du temps et la notion d'événement au niveau de l'étant selon les relations de cause à effet, n'est pas la seule dimension de l'histoire. Car il y a aussi une dimension originaire qui relève plutôt de l'histoire de l'être pensé à partir de l'*Ereignis*, conception de l'histoire au sens heideggérien de *Geschichte* qui repose, elle, sur le concept originaire du temps comme passé qui est toujours présent et qui renferme des possibilités d'une nouvelle ouverture de l'étant en totalité à l'avenir, et d'une compréhension de l'événement au niveau non causal de l'être, c'est-à-dire l'émergence d'un nouveau régime de dévoilement de l'être de l'étant en totalité. 2) L'idée d'appropriation renvoie, à son tour, à la façon dont l'être comme *Ereignis* s'approprie l'homme en se destinant à lui, c'est-à-dire que la destination de l'être à l'homme est une relation d'appropriation des hommes par l'être. Cela ne signifie pas pour autant qu'il y ait passivité des hommes face à l'être, car dans la mesure où celui-ci se distingue de l'étant, il ne saurait être ni actif ni passif, ces catégories étant légitimes et valables uniquement pour le domaine de l'étant. 3) L'idée d'appropriation comme *Aneignung* est aussi une appropriation et transformation de l'histoire de la philosophie. Comme nous l'avons vu au §6 a, Heidegger pense que toute pensée essentielle est un événement qui fait histoire. Cela signifie qu'elle n'est jamais un maintenant passé qui n'est plus (un présent-passé), mais un passé toujours présent qui conditionne nos formes de vie ici et maintenant, un passé-présent qui comporte, en outre, de nouvelles possibilités et des décisions inaccomplies jusqu'à présent. Cette conception de l'histoire et de la tradition, qui repose sur la conception originaire du temps, donnera naissance à deux thèmes centraux de la seconde période de la pensée de Heidegger : d'une part, la fin de la philosophie et de la tâche de la pensée, d'autre part le premier commencement (*der erste Anfang*) et l'autre commencement (*der andere Anfang*) : « s'il faut préparer (*vorbereiten*) le

commencement d'une autre histoire (*Geschichte*), son accomplissement doit être originaire. La confrontation (*Auseinandersetzung*) avec le premier commencement reste ainsi incontournable. »¹⁰³⁵ Or, si le premier commencement est celui de la pensée métaphysique et de l'ontologie, alors l'autre commencement relève de la préparation d'une pensée qui n'est plus métaphysique, ni ontologie : « Dans le cadre de l'autre commencement (*des anderen Anfangs*), il n'y a ni "ontologie", ni en général "métaphysique". »¹⁰³⁶ Dire que la pensée *prépare* (*vorbereitet*) l'autre commencement ne veut aucunement dire que les penseurs, à travers une libre initiative, décident délibérément de *fonder* l'autre commencement de l'histoire, ce qui signifierait ignorer l'*Ereignis*. En terminologie heideggérienne, cela signifie plutôt que l'être commence peut-être à se destiner autrement aux hommes à l'époque de la technique moderne, et toutes les critiques de la métaphysique et le thème récurrent de la fin de la philosophie au cours de deux derniers siècles en sont peut-être les signes, les indices. En ce sens, ce n'est pas le projet volontaire et planifié de Heidegger qui vise à fonder l'autre commencement, mais en écoutant la voix de l'être qui l'appelle, il s'y ouvre en lui correspondant afin de préparer, non pas fonder, l'autre commencement, de sorte que « sa tâche n'a qu'un caractère préparatoire et non pas fondationnel (*nur einen vorbereitenden, keinen stiftenden Charakter*) »¹⁰³⁷. Et chez Heidegger, la relation entre le premier et l'autre commencement¹⁰³⁸, entre la

¹⁰³⁵ GA 65, §4, p. 10. Trad., p. 24 (modifiée).

¹⁰³⁶ *Ibid.*, §23, p. 59. Trad., p. 81 (légèrement modifiée). Jusqu'à la fin des années 1930, Heidegger ne visait pas encore explicitement la préparation d'une pensée de l'être qui ne soit ni métaphysique, ni ontologie. Cela pour au moins deux raisons. D'abord parce que, dans *Sein und Zeit*, son projet est expressément de formuler une *Fundamentalontologie*. Ensuite parce que, dans *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger dit que « l'ontologie fondamentale est la métaphysique du *Dasein* humain nécessaire et requise qui rend possible la métaphysique. » (GA 3, p. 1). À notre connaissance, la distinction entre la pensée de l'être d'une part, et la métaphysique et l'ontologie d'autre part, se fait jour notamment dans les *Beiträge zur Philosophie*. En ce sens, quand Heidegger interprète après coup son projet philosophique à l'époque de *Sein und Zeit* comme ne relevant pas de la métaphysique ni de l'ontologie, il s'agit là d'une interprétation rétrospective qui se distingue du projet explicite de *Sein und Zeit* et de *Kant und das Problem der Metaphysik*. Quoi qu'il en soit, Derrida propose une interprétation fort intéressante de cette question dans *Heidegger : la question de l'Être et de l'Histoire* : « Je dis, la question de l'Être et non de l'ontologie, parce que le mot d'ontologie doit se révéler de plus en plus inadéquat, à mesure que nous nous enfonçons dans la trace de Heidegger, pour désigner ce qui est en question chez lui quand il est question de l'Être. Non seulement l'entreprise de Heidegger, ici, n'est pas la fondation d'une *ontologie*, ni même d'une ontologie nouvelle, ni même d'une ontologie en un sens radicalement nouveau, ni même d'ailleurs la *fondation* de quoi que ce soit, en quelque sens que ce soit ; ce dont il s'agit ici c'est plutôt d'une *Destruction* de l'ontologie [...] C'est-à-dire de l'ontologie telle qu'elle a été pensée et pratiquée au cours de toute son histoire. » (*Heidegger : la question de l'Être et de l'Histoire*, p. 23).

¹⁰³⁷ GA 14, p. 75. Trad., p. 288 (modifiée).

¹⁰³⁸ Après la publication des volumes 94 (2014), 95 (2014), 96 (2014) et 97 (2015) de la *Gesamtausgabe*, connus dès lors sous l'appellation de *Schwarze Hefte* (*Cahiers noirs*), s'est fait jour, notamment dans les ouvrages *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (2014) de P. Trawny et *Banalité de Heidegger* (2015) de J.-L. Nancy, la thèse sur ce que Trawny appelle le *seinsgeschichtlicher Antisemitismus* (p. 11) de Heidegger et que Nancy traduit comme *antisémitisme historial* (p. 22). Selon cette thèse, l'articulation entre les notions heideggériennes d'*histoire de l'être* (tantôt *Geschichte des Seins* ou *Seinsgeschichte*, tantôt *Geschichte des Seyns* ou *Seynsgeschichte*), de *premier commencement* (*erster Anfang*), d'*autre commencement* (*anderer Anfang*) et de *peuple* (*Volk*), a pour conséquence l'antisémitisme historial de Heidegger dans les *Cahiers noirs*, pour autant que

métaphysique/philosophie et la pensée de l'être, n'est pas pensée comme un passage (*Übergang*) de l'un à l'autre, mais plutôt comme un saut (*Sprung*) : « La philosophie qui prépare (*vorbereitet*) l'autre commencement (*den anderen Anfang*), ne parvient pas à sa position fondamentale et par là à son essence à travers un passage équilibré (*einen ausgleichenden Übergang*) en tant que sortie de la métaphysique, mais seulement à travers un saut (*Sprung*) dans une tout autre question, ce qui instaure un fossé entre la pensée historique de l'être (*seynsgeschichtliche Denken*) et la métaphysique. »¹⁰³⁹

Ces considérations sur la traduction du terme *Ereignis* nous permettent d'avoir une idée générale des principales raisons pour lesquelles Heidegger affirme que ce terme est intraduisible selon l'usage qu'il en fait. Toutefois, contrairement à ce que Heidegger lui-même dit, nous proposons tout de même de traduire *Ereignis* par *événement*, car le problème de la traduction consiste, nous semble-t-il, moins dans la traduction de la langue allemande vers la langue française que dans la traduction de la langue française vers la langue française elle-même. Cela veut dire que le véritable problème n'est pas tant de trouver un mot approprié pour traduire l'*Ereignis*, car l'on peut bien le traduire par *événement*. Le véritable problème consiste plutôt en ce que l'on entend en français par *événement* dans la pensée de Heidegger. D'après tout ce que nous avons déjà dit jusqu'ici, il faut le comprendre de la manière suivante : 1) Lorsque Heidegger parle de l'*Ereignis*, il ne s'agit pas de l'événement au niveau de l'étant mais au niveau de l'être, c'est-à-dire le passage d'une époque à une autre de l'histoire de l'être en tant que transformation du régime de dévoilement de l'être de l'étant en totalité. 2) Cette conception de l'événement implique la distinction entre deux conceptions foncièrement différentes de l'histoire : l'histoire impropre comme *Historie* et l'histoire en propre comme *Geschichte*, comme l'histoire de l'être. 3) À l'intérieur de l'histoire en propre, l'événement relève du rapport entre l'être et l'homme, en ce sens que l'être s'approprie les hommes et ceux-ci le portent à la parole à travers une réponse aux deux questions fondamentales de la métaphysique comme onto-théologie. 4) La traduction de *Ereignis* par *événement* possède, à nos yeux, deux grands avantages. D'une part, elle évite tout effet sectaire de chapelle, comme si seulement les

le premier commencement de l'histoire de l'être a eu lieu chez les Grecs, l'autre commencement aura lieu chez les Allemands et que le peuple juif serait l'un des principaux acteurs du déclin de l'Occident, positionnement que l'on ne connaissait pas chez Heidegger avant la publication des *Cahiers noirs*. Nous avons présenté notre position par rapport à cette thèse dans une recension du livre *Banalité de Heidegger* de Nancy, parue dans la revue *Bulletin heideggérien* de l'université catholique de Louvain, C. Perrin et S. Camilleri (org.), ISSN 2034-7189, n° 7, 2017, p. 103-107.

¹⁰³⁹ GA 66, §14, p. 66. « Die Philosophie, die den anderen Anfang vorbereitet, erreicht ihre Grundstellung und hierdurch ihr Wesen nicht durch einen ausgleichenden Übergang von der Metaphysik her, sondern nur durch einen Sprung in ein ganz anderes Fragen, was eine Kluft zwischen das seynsgeschichtliche Denken und die Metaphysik legt. »

heideggériens pouvaient comprendre le mot magique *Ereignis*. D'autre part, elle permet d'introduire Heidegger dans le débat central au XX^e sur la question de l'événement. En vérité, nous n'inventons rien en proposant de traduire *Ereignis* par *événement*. En effet, nous ne faisons que suivre ici la deuxième traduction anglaise de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ainsi que les traductions italienne et espagnole : *Contributions to Philosophy (Of the Event)*¹⁰⁴⁰, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*¹⁰⁴¹, *Contribuciones a la Filosofía (del Acontecimiento)*¹⁰⁴². Cela étant dit, revenons à la question de l'être et du temps chez Heidegger.

D'après tout ce que nous avons dit de cette question dans deux moments distincts de la pensée de Heidegger, on peut en résumer les enjeux à travers les thèses suivantes : 1) Heidegger pense l'être aussi bien que le temps par-delà la compréhension métaphysique de l'être comme double présence et du concept aristotélicien de temps. 2) Cela ne signifie pas qu'il réfute, détruit, élimine et abolit la façon métaphysique de penser l'être et le temps, mais que cette dimension n'est ni la seule ni leur dimension originaire. 3) Heidegger restitue la dignité ontologique du temps en dépassant l'opposition métaphysique être-devenir.

§27 – Être et différence

Comme nous l'avons dit plus haut, l'opération positive de la déconstruction relève du projet heideggérien de penser l'être autrement que dans toute l'histoire de la métaphysique. À la différence donc de la métaphysique, qui pense l'être comme double présence (existence et essence), Heidegger le pense dans un premier temps comme temps originaire et événement. En d'autres termes, la vérité de l'être est tout d'abord le temps et l'événement. Néanmoins, Heidegger ne pense pas l'être uniquement en termes de temps et d'événement. Il le pense aussi comme différence à travers la notion de différence ontologique (*ontologische Differenz*), notion décisive non seulement pour comprendre la question de l'être comme différence, mais aussi le projet philosophique le plus général de Heidegger :

« Sofern Sein nichts Seiendes ist, ist die *Unterscheidung des Seienden vom Sein* die *fundamentalste und schwerste*. (Pour autant qu'être n'est rien d'étant, *distinguer l'étant de l'être* est ce qu'il y a de *plus fondamentale et de plus difficile*). »¹⁰⁴³

¹⁰⁴⁰ Traduction : R. Rojcewicz et D. Vallega-Neu, Indiana University Press, 2012.

¹⁰⁴¹ Traduction : F. Volpi, Milano, Adelphi, 2007.

¹⁰⁴² Traduction : P. Oyarzun R., Santiago, Contenido, 1996/97.

¹⁰⁴³ GA 89, p. 20-21. Trad., p. 48.

La différence ontologique est la plus fondamentale dans la mesure où elle est le dispositif dont dépend la compréhension de toute la philosophie de Heidegger. Elle est la plus difficile pour autant que toute l'histoire de la métaphysique a toujours été incapable de penser l'être en tant qu'être sans le transformer en un étant. Étant donc donné l'importance de ce dispositif dans la philosophie de Heidegger ainsi que la difficulté de le penser, force est d'en délimiter la fonction de la manière la plus claire et précise possible.

Quand on lit attentivement les textes de Heidegger, on constate qu'il ne fait pas un usage univoque de la notion de différence ontologique, ce qui revient à dire qu'elle n'a pas qu'une seule fonction dans sa philosophie. Quelles en sont alors les principales fonctions ? La différence ontologique possède, à notre sens, six fonctions majeures. Pour les comprendre, il nous faut avoir en tête la distinction que Heidegger fait entre la compréhension métaphysique de l'être (*Sein*) comme éstantité (*Seiendheit*) et la compréhension non métaphysique de l'être (*Seyn*) comme vérité de l'être (*Wahrheit des Seyns*). Cette distinction est fondamentale non seulement pour comprendre les différentes fonctions de la différence ontologique, mais aussi son rapport avec les trois éléments de la méthode phénoménologique de Heidegger. Cela étant posé, voyons de plus près quelles sont les six fonctions de la différence ontologique et son rapport avec la méthode phénoménologique.

1) Première fonction : opérer comme critère de distinction entre science et philosophie, celle-ci se définissant comme domaine de recherche sur l'être, celle-là comme domaine de recherche sur l'étant. Cette première fonction est en rapport avec la réduction et la construction phénoménologiques de Heidegger. Comme nous l'avons au §4, la réduction est un mouvement de passage du domaine scientifique de l'étant (*Seiende*) vers le domaine métaphysique de l'être (*Sein*) comme éstantité, alors que la construction n'est rien d'autre qu'une généalogie des concepts fondamentaux de la métaphysique, dont celui d'être comme éstantité.

Dans ce contexte, l'être comme éstantité a le statut d'*a priori* en deux sens distincts. En premier lieu, il est la condition *a priori* de possibilité de tout rapport à l'étant en général, en ce sens que tout rapport à l'étant présuppose toujours déjà la compréhension de l'être comme éstantité : « À partir de l'éstantité (*Seiendheit*) se détermine *métaphysiquement* l'essence de l'être (*metaphysisch das Wesen des Seins*) – l'*a priori* (*das Apriori*). »¹⁰⁴⁴ Cela signifie que lorsque nous voyons un arbre par exemple, notre rapport à cet étant présuppose la compréhension métaphysique de l'être comme double présence, car il s'agit d'un étant qui existe et se définit en son essence comme arbre, raisonnement qui vaut bien évidemment pour tout étant : « L'être

¹⁰⁴⁴ GA 67, §71, p. 78. (Nous soulignons). « Aus dieser Seiendheit bestimmt sich metaphysisch das Wesen des Seins — das Apriori. »

est antérieur à l'étant particulier (*das einzelne Seiende*); car il est ce qui est compris au préalable, avant que quelque chose comme l'étant puisse apparaître (*auf tauchen*) quelque part (*irgendwo*) et d'une certaine manière (*irgendwie*). »¹⁰⁴⁵ Voilà le premier sens de l'être comme *a priori*.

En second lieu, le concept métaphysique d'être est un *a priori* au sens du fondement de l'étant en totalité, c'est-à-dire comme condition de possibilité de toute expérience possible, soit dans la figure de Dieu comme étant suprême, soit dans la figure du Sujet comme condition de possibilité de l'objectivité : « Nous ne pouvons pas oublier cette caractérisation de l'être qui est pensée dans la métaphysique dès son début et à travers toute son histoire sous le nom tardif de "*a priori*". Ce nom dit que l'être est [...] antérieur (*früher*) à l'étant. Mais de la sorte l'être n'est justement pensé qu'à partir de l'étant et reconduit à celui-ci, que la métaphysique interprète l'*a priori* comme antérieur, selon la chose, ou comme ce qui organise par avance l'ordre de la connaissance et les conditions de l'objet (*Gegenstandsbedingungen*). »¹⁰⁴⁶ Voilà le second sens de l'être comme *a priori*.

Une fois précisés ces deux sens de l'être comme *a priori*, on peut définir la première fonction de la différence ontologique de la manière suivante : il s'agit d'établir une distinction entre le domaine scientifique de l'étant et le domaine métaphysique et *a priori* de l'être comme étantité, c'est-à-dire la distinction entre ontologie régionale (les sciences) et ontologie générale (philosophie).

2) Deuxième fonction : opérer comme critère de distinction entre la métaphysique et la pensée de l'être, celle-là se définissant domaine de l'étant et son étantité, celle-ci comme domaine de la vérité de l'être. Cette distinction signifie que Heidegger vise à dépasser le domaine métaphysique de l'étant régi par l'être comme étantité vers le domaine originaire et non métaphysique de l'être comme *Sein* ou *Wahrheit des Seins* (la vérité de l'être). La deuxième fonction de la différence ontologique relève donc de l'opération positive de la déconstruction comme mouvement de passage du domaine métaphysique de l'être comme étantité ou double présence vers la pensée de l'être (*Seins*) comme pensée de la vérité de l'être.

¹⁰⁴⁵ GA 26, p. 16. « Früher als das einzelne Seiende aber ist das Sein; denn es ist das, was zuvor schon verstanden ist, bevor dergleichen wie Seiendes irgendwo und irgendwie auftauchen kann. »

¹⁰⁴⁶ GA 67, p. 213. « [...] wir dürfen jene Kennzeichnung des Seins nicht vergessen, die in der Metaphysik von ihrem Beginn an und durch ihre Geschichte hindurch unter dem späteren Namen des »Apriori« gedacht ist. Der Name sagt, das Sein sei [...] früher als das Seiende. Aber dergestalt wird das Sein doch gerade vom Seienden her und auf dieses zu und nur so gedacht, mag die Metaphysik das Apriori deuten als das der Sache nach Frühere oder als das in der Ordnung der Erkenntnis und Gegenstandsbedingungen Vorgeordnete. »

Encore sur la question de l'être comme *a priori*, Heidegger dit ceci : « Depuis [Platon], dans toute la métaphysique, l'être a le statut de "condition de possibilité" (*Bedingung der Möglichkeit*). À ce statut de l'être, Kant a donné une interprétation "subjective" à travers la détermination transcendantale de l'être comme objectivité (*Gegenständlichkeit*) (objectivité) [*Objektivität*]. » (GA 50, p. 21. Trad., p. 28 [légèrement modifiée]).

En ce sens, la pensée de l'être (*Sein*) consiste à penser autrement que la métaphysique tous ses concepts fondamentaux : être, vérité, pensée, langage, et homme. La différence décisive de la façon dont Heidegger pense tous ces concepts par rapport à la métaphysique, réside en ceci que la métaphysique les pense tous à partir de la détermination de l'être comme double présence, tandis que Heidegger essaie de les penser par-delà la compréhension métaphysique de l'être. En d'autres termes, pour la métaphysique « l'être (*Sein*) comme étantité (*Seiendheit*) épuise l'essence de l'être (*Sein*) »¹⁰⁴⁷, tandis que tout effort de Heidegger consiste à penser l'être par-delà sa détermination métaphysique. De la sorte, l'opération positive de la déconstruction consiste essentiellement à mettre en lumière le domaine originaire de l'être comme *Sein*.

La deuxième fonction de la différence ontologique est donc d'établir la distinction entre le domaine métaphysique de l'étant régi par l'être (*Sein*) comme étantité et le domaine non métaphysique de l'être (*Sein*) comme vérité de l'être, c'est-à-dire une manière de penser l'être autrement que dans toute l'histoire de la métaphysique.

3) Troisième fonction : opérer comme critère de distinction entre deux conceptions de la différence : d'une part la différence ontique médiatisée par l'identité (domaine métaphysique de l'étant et de l'étantité), d'autre part la différence ontologique non subordonnée à l'identité (domaine non métaphysique de l'être).

Dans la préface à la troisième édition de *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger explique que « [l]a différence ontologique (*die ontologische Differenz*) est le ne-pas (*das Nicht*) entre l'étant et l'être. Mais en tant que ne-pas (*das Nicht*) par rapport à l'étant, l'être n'est pas un néant au sens du *nihil negativum*, pas plus que la différence, en tant que ne-pas (*das Nicht*) entre étant et être, n'est le simple produit d'une distinction de l'entendement (*ens rationis*) »¹⁰⁴⁸. Quand Heidegger dit que l'être n'est pas l'étant, contre toute apparence, le « ne-pas » (*das Nicht*) ne relève ni de la négativité, ni d'une opération logique de l'entendement, étant donné que celle-ci porte toujours sur l'étant, de sorte que si le ne-pas était une opération de négation logique de l'entendement, l'être deviendrait par là même un étant. Cela signifie que lorsque Heidegger pose que « l'être n'est pas l'étant », il ne s'agit nullement d'une proposition au sens où l'être serait un étant qui existe et a une essence qui peut être représentée par le langage dans une proposition. En effet, toute négation dans une proposition présuppose qu'il s'agit d'une

¹⁰⁴⁷ GA 66, §14, p. 54. « das Sein als Seiendheit das Wesen des Seyns erschöpfe. »

¹⁰⁴⁸ GA 9, p. 123. (Notre traduction). Ce passage de la préface (1949) à la troisième édition de *Vom Wesen des Grundes* ne figure pas dans la traduction française : « Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein. Aber sowenig Sein als das Nicht zum Seienden ein Nichts ist im Sinne des nihil negativum, sowenig ist die Differenz als das Nicht zwischen Seiendem und Sein nur das Gebilde einer Distinktion des Verstandes (ens rationis). »

négation entre deux étants : un étant comme sujet représenté par un substantif ou un pronom, et un autre étant comme attribut représenté par un prédicat. Néanmoins, il n'en est rien chez Heidegger, car, dans le contexte de la différence ontologique, le « ne-pas » n'est ni la négativité, ni une opération logique, mais *l'être même comme différence* : « Ce qui est dit à présent dans la différence comme être (*in der Differenz als Seyn*), c'est la différence elle-même (*die Differenz selber*) comme le déploiement de l'essence de l'être »¹⁰⁴⁹. En ce sens, Deleuze explique à juste titre ceci :

« Il semble bien que les principaux malentendus, que Heidegger a dénoncés comme contresens sur sa philosophie, après *L'être et le temps* et *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, portaient sur ceci : le NE-PAS heideggérien renvoyait, non pas au négatif dans l'être, mais à *l'être comme différence*. »¹⁰⁵⁰

Si, dans un premier temps, Heidegger pense l'être en termes de temps comme non-étant qui se temporalise et comme événement sans raison ni cause, dans un deuxième temps il le pense comme différence en tant que non-étant. Que Heidegger entend-il par différence comme être et non-étant ? Il y va là au fond de la distinction entre deux manières de penser la différence : la différence au niveau de l'étant (différence ontique) et la différence au niveau de l'être (différence ontologique). En quoi ces deux niveaux de la différence consistent-ils ? Dans la mesure où l'étant est subordonné à la compréhension métaphysique de l'être comme double présence et, par conséquent, à tous les autres concepts fondamentaux de la métaphysique, la différence au niveau de l'étant est toujours une différence médiatisée par l'identité, étant donné que tout au long de l'histoire de la métaphysique, l'étant n'est pensable que sous la forme de l'identité, d'où l'idée que, dès le début de la métaphysique, « *l'identité (die Identität)* devient la détermination essentielle de l'étant en tant que tel. »¹⁰⁵¹ L'identité est une détermination essentielle de l'étant en tant que tel en deux sens : 1) S'agissant de la différence entre au moins deux étants, une telle différence présuppose que tous les deux soient identiques en tant qu'étant, à titre d'étant, ce qui nous permet de les comparer afin de repérer leurs différences spécifiques, accidentelles ou de degrés. 2) S'agissant cette fois-ci de la différence d'un seul et même étant par rapport à lui-même, une telle différence présuppose l'identité à soi de l'étant, qui seule nous permet de comparer les différents points du temps afin de repérer les différences accidentelles d'un étant qui demeure toujours l'un et le même à travers tous les changements temporels. Cela

¹⁰⁴⁹ GA 82, p. 218. « Was jetzt in der Differenz als Seyn gesagt ist, ist die Differenz selber als das Wesende des Seins ».

¹⁰⁵⁰ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 89. (Nous soulignons).

¹⁰⁵¹ GA 65, §102, p. 199.

étant posé, la différence ontique, la différence au niveau de l'étant est toujours une différence médiatisée par l'identité.

Or l'être comme différence ne relève nullement d'une différence médiatisée par l'identité, car il ne s'agit point de la différence au niveau de l'étant comme identique à soi, ou bien entre deux ou plusieurs étants identiques en tant qu'étants, mais plutôt de la différence entre l'être, qui n'est pas un étant, et l'étant. En outre, une telle différence n'est plus pensée métaphysiquement comme un étant qui existe et a une essence : « la différence n'est pas objet de représentation. La représentation, comme élément de la métaphysique, subordonne la différence à l'identité [...] la métaphysique est impuissante à penser la différence en elle-même. »¹⁰⁵² Dans un passage de *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39, GA 67), Heidegger explique d'une façon fort éclairante le caractère irréprésentable de l'être dans le cadre de la différence ontologique, car le représenter signifie le transformer *ipso facto* en un étant :

« De la tentative de penser la distinction (*Unterscheidung*), c'est-à-dire de prime abord représenter (*vorzustellen*) les distingués (*die Unterschiedenen*), l'étant et l'être, résultent un embarras et une fatalité. L'embarras consiste en ceci que *l'être reste irréprésentable (unvorstellbar)*, si représenter (*Vorstellen*) signifie se faire une image (*Bild*) et, au fond, avoir devant soi comme un étant, rencontrer donc l'être directement comme une chose présente et disponible (*vorhandenes Ding*) quelque part. D'un côté la distinction se brise pour ainsi dire dans le vide ; seulement le côté de l'étant demeure, c'est-à-dire un étant quelconque visé ; cette montagne, cet arbre, cet homme. La fatalité consiste cependant en ceci que, *à partir de la visée de la re-présentation (Vor-stellens), l'être est déjà par avance reconduit au rang de l'étant, donc avant l'exécution de la distinction qui est déjà renoncée*. En cela une méditation patiente ne manifeste que ceci : *la distinction n'est absolument pas possible à travers une représentation (Vorstellen) dominante des distingués [l'être et l'étant]*. »¹⁰⁵³

En d'autres termes, si l'on se représente l'être, on le transforme nécessairement en un étant, et si l'on le transforme en un étant, on le subordonne à l'identité dans le concept, et si l'on le subordonne à l'identité dans le concept, la différence de l'être et de l'étant devient une différence médiatisée par l'identité, et si l'on médiatise la différence par l'identité, la différence

¹⁰⁵² G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 90.

¹⁰⁵³ GA 67, §65, p. 74. (Nous soulignons). « Beim Versuch, die Unterscheidung zu denken und d.h. zunächst die Unterschiedenen, das Seiende und das Sein, vorzustellen, ergibt sich eine Verlegenheit und ein Verhängnis. Die *Verlegenheit* besteht darin, daß das Sein unvorstellbar bleibt, wobei Vorstellen meint, sich ein Bild machen und im Grunde als ein Seiendes vor sich haben, das Sein somit anzutreffen geradezu wie ein irgendwo vorhandenes Ding. Die Unterscheidung bricht nach der einen Seite hin gleichsam durch ins Leere; nur die Seite des Seienden bleibt, d.h. irgend ein je gemeintes Seiendes; dieser Berg, jener Baum, dieser Mensch. Das Verhängnis aber besteht darin, daß im Vorhinein schon aus der Absicht des Vor-stellens das Sein dem Seienden gleichgeordnet und so vor dem Vollzug und durch ihn bereits auf die Unterscheidung verzichtet wird. Darin bekundet sich aber einer ausharrenden Besinnung nur dieses: die Unterscheidung ist überhaupt nicht in einem sie durchherrschenden Vorstellen der Unterschiedenen möglich. » Au sujet du caractère irréprésentable de l'être, voir aussi GA 40, §10, p. 36, GA 55, §3, p. 60.

devient une différence accidentelle, spécifique ou de degrés, c'est-à-dire une différence issue de l'opération logique de comparaison d'un étant avec lui-même, ou bien d'un étant avec d'autres étants, ce que nous appelons, pour cette raison, *différence comparable* médiatisée par l'identité. Or l'être comme différence relève de ce que nous appelons *différence incomparable*. Pourquoi ce choix terminologique ? Parce que, comme nous l'avons vu plus haut, Hegel essaie de restituer la dignité ontologique de la différence à travers la relation dialectique entre identité et différence comme unité de la comparaison, de sorte que toute identité est identité d'une différence et toute différence est, à son tour, différence d'une identité à l'intérieur de l'opération de comparaison. En d'autres termes, toute opération de comparaison, aussi simple et élémentaire soit-elle, présuppose toujours déjà, comme sa condition de possibilité, au moins une identité et une différence données dans ce qui fait l'objet de la comparaison. La conception hégélienne de la différence s'avère donc une différence comparable médiatisée par l'identité à l'intérieur de l'opération de comparaison. Dire que la différence est une différence incomparable, signifie qu'elle n'est pas médiatisée par l'identité, ne se soumettant donc pas aux opérations de comparaison, ce qui fait que la différence incomparable est une différence singulière, irremplaçable, inéchangeable et affranchie de toute identité.

Pour ce qui est de la différence ontologique et du caractère incomparable de l'être comme différence, Heidegger écrit : « La distinction (*Unterscheidung*) exige-t-elle cependant une comparaison (*Ver-gleichen*) – sur laquelle se réalise l'équation (*Gleichung*) comme rendre identique (*Gleichmachen*) ? De telle sorte nous faisons de l'être un étant et confirmons encore ce procédé à travers l'explication de tout étant à partir d'un étant suprême – la cause suprême. »¹⁰⁵⁴ L'être comme différence incomparable ébranle donc de fond en comble toute identité et différence issues de l'opération de comparaison, car, à l'instar de Hegel, Heidegger savait que toute opération de comparaison présuppose au moins une identité et une différence données dans ce qui fait l'objet de comparaison : « Nous croyons, dit Heidegger, savoir ce que c'est que comparer (*das Vergleichen*). Dans la comparaison, les "choses" à comparer sont déjà, du fait qu'elles sont choisies et représentées en vue de la comparaison, l'une et l'autre posées comme identiques (*gleichgestellt*) d'une manière ou d'une autre. Une identité quelconque (*irgendein Gleiches*) est déjà aperçue en elles au préalable, bien que ce soit le plus souvent de façon indéterminée et fugace [...] Tout peut être comparé avec tout s'il s'agit seulement de constater,

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, §66, p. 76. « Die Unterscheidung verlangt doch ein Ver-gleichen — und woraufhin vollzieht sich die Gleichung und wie das Gleichmachen? So, daß wir das Sein zu einem Seienden machen und dieses Vorgehen gar noch bestätigen durch die Erklärung alles Seienden aus einem höchsten Seienden — der obersten Ursache. »

dans la comparaison, une identité quelconque et une différence quelconque. »¹⁰⁵⁵ En se soustrayant à toute identité, l'être est incomparable dans la mesure où il n'a aucun équivalent, aucune identité avec rien. Bref, l'être comme différence incomparable relève d'une différence qui cesse d'être subordonnée à l'identique, car, comme nous le montre Pessoa, le renoncement aux opérations de comparaison délivre la différence de toute sorte d'identité, d'analogie, de métaphore et de similitude :

« Mais à quoi bon me comparer avec une fleur, si je suis je
Et la fleur est la fleur ?

Ah, ne comparons aucune chose ; regardons.
Abandonnons les analogies, les métaphores, les similitudes.
Comparer une chose avec une autre, c'est oublier cette chose.
Aucune chose n'en rappelle une autre si nous prêtons attention à elle.
Chaque chose ne rappelle que ce qu'elle est
Et elle n'est que ce qu'elle est et rien d'autre.
La sépare de toutes les autres choses l'abîme d'être elle
(Et les autres de ne pas être elle). »¹⁰⁵⁶

Même si Heidegger et Deleuze ne pensent pas la question de la différence tout à fait de la même manière, leur philosophie de la différence possède, cependant, deux points de convergence qui nous permettent de mieux comprendre cette question dans la pensée du premier. En ce sens, si pour Deleuze la « représentation, comme élément de la métaphysique, subordonne la différence à l'identité », si « le NE-PAS heideggérien renvoyait, non pas au négatif dans l'être, mais à l'être comme différence », et si, en outre, on lit les premières lignes de la conclusion de *Différence et Répétition*, alors on voit tout de suite le premier point de convergence entre Heidegger et Deleuze à l'égard de la question de la différence. Tout au début de la conclusion de *Différence et Répétition*, Deleuze écrit : « Tant que la *différence* est soumise aux exigences de la *représentation*, elle n'est pas pensée en elle-même, et ne peut pas l'être. »¹⁰⁵⁷ Si, pour Deleuze, Heidegger pense l'être comme différence et la représentation est l'élément même de la métaphysique, on peut donc remplacer « différence » par « être » et « représentation » par « métaphysique », de sorte que cette phrase, lue au hasard, pourrait très bien être une phrase de Heidegger : Tant que l'*être* est soumis aux exigences de la *métaphysique*, il n'est pas pensé en lui-même, et ne peut pas l'être. Le premier point de convergence entre Heidegger et Deleuze concernant la question de la différence est donc celui-

¹⁰⁵⁵ GA 50, §2, p. 137-138. Trad., p. 154 (modifiée).

¹⁰⁵⁶ F. Pessoa, *Poesia completa de Alberto Caetano*, p. 130.

¹⁰⁵⁷ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 337. (Nous soulignons).

ci : chez l'un comme chez l'autre, la différence relève de ce qui est unique, singulier, incomparable, irremplaçable et inéchangeable. Néanmoins, aussi longtemps que l'on se meut à l'intérieur de la métaphysique et du monde de la représentation, on n'a affaire qu'à la différence comparable, celle-ci correspondant chez Heidegger à la différence au niveau métaphysique de l'étant, et chez Deleuze à la différence subordonnée à l'identique dans la représentation. Toutefois, si d'une part ils consonnent au moment où ils pensent la différence sans la subordonner à l'identité (métaphysique, représentation), d'autre part il y a une différence fondamentale entre eux : Deleuze pense la différence comme répétition, alors que chez Heidegger, « [l]a différence ne se laisse donc pas subordonner à l'identique ou à l'Égal, mais elle doit être pensée dans le Même et comme le Même »¹⁰⁵⁸.

Heidegger pense donc la différence sous les espèces du *même* (tantôt *Das Selbe*, tantôt *Das Selbige*), alors que Deleuze la pense sous les espèces de la *répétition*. Le second point de convergence entre Heidegger et Deleuze consiste donc en ceci que le même et la répétition renvoient, à première vue, au contraire même de la différence, ces deux termes signifiant, dans le langage ordinaire, exclusivement identité, immutabilité, permanence, substantialité, etc. Cela étant posé, il nous faut maintenant comprendre comment Heidegger pense la différence sous les espèces du même. Pour ce faire, il nous faut partir de l'idée que la façon dont Heidegger pense le même se distingue foncièrement de la façon métaphysique de le penser. Dans un passage de *Einleitung in die Philosophie* (1928/29, GA 27), il présente la manière dont il *ne* pense *pas* le même (*das Selbige*) de la sorte :

« 1. Le même (*Das Selbige*) ne signifie pas l'immuable (*Unverändertes*) et ce qui est immuable (*Unveränderliches*), il n'est donc pas l'immutabilité (*Unveränderung*). 2. Le même (*Das Selbige*) ne signifie pas quelque chose qui se conserve comme invariable (*gleichbleibend*) dans la différence des moments, il n'est donc pas la permanence substantielle (*substanzielle Beharrlichkeit*). 3. Le même (*Das Selbige*) ne signifie pas l'identité formelle (*formale Identität*) de l'étant à soi-même. »¹⁰⁵⁹

Le même n'est pas l'immuable, ni la permanence substantielle, ni l'identité, de sorte que l'on sait déjà comment Heidegger ne le pense pas. Mais comment le pense-t-il ? À cette question le philosophe allemand répond de la manière suivante : « le même (*das Selbe*) n'est pas l'identique (*das Gleiche*). Dans l'identique (*Im Gleichen*) disparaît la différence (*die*

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, p. 90.

¹⁰⁵⁹ GA 27, §13, p. 95-96. « 1. Das Selbige meint nicht Unverändertes und Unveränderliches, also nicht Unveränderung. 2. Das Selbige meint nicht etwas, das sich in der Verschiedenheit der Anblicke als gleichbleibend durchhält, also nicht substanzielle Beharrlichkeit. 3. Das Selbige meint nicht die formale Identität des Seienden mit sich selbst. »

Verschiedenheit). Dans le même (*Im Selben*) apparaît la différence (*die Verschiedenheit*). »¹⁰⁶⁰
 Dans *Feldweg – Gespräche* (1944/45, GA 77), Heidegger insiste sur sa conception du même comme différence et dit : « Le même (*Das Selbe*) ne peut être que le différent (*das Verschiedene*), sur ce qui est le plus différent (*Verschiedensten*) repose le même le plus pur (*das reinste Selbe*). »¹⁰⁶¹ Contrairement à ce que l'on pourrait penser spontanément, le même est justement ce qui fait apparaître la différence !

Dans un premier temps, l'identité renvoie au domaine de l'étant et à la différence comparable, le même, à son tour, au domaine de l'être et à la différence incomparable. Néanmoins, on pourrait encore se demander : pourquoi Heidegger se sert-il justement du terme de *même* pour désigner la différence incomparable, ce qui peut être une source d'interminables confusions et malentendus ? Nos hypothèses sont les suivantes : 1) Heidegger exploite le sens d'être soi-même sous-jacent à l'idée de même. Si l'on cesse donc de comprendre le même comme identité, immutabilité et permanence substantielle, l'expression « être soi-même » signifie ce qui fait un étant être ce qu'il est et non pas un autre étant, c'est-à-dire une différence incomparable, singulière, unique et irremplaçable, une différence qui n'est plus subordonnée à l'identité, car il ne s'agit pas de la comparaison entre deux étants qui possèdent une identité par rapport à laquelle la différence ne serait qu'une différence spécifique, accidentelle ou de degré. 2) Comme la différence en tant que le même n'est pas une différence issue de l'opération de comparaison, il ne s'agit pas d'une relation entre deux ou plusieurs étants qui possèdent en même temps des identités et des différences, mais d'une relation de la différence à elle-même, c'est-à-dire au-delà de toute opération de comparaison. C'est en ce sens que l'on peut comprendre ces affirmations de Heidegger : « Le même (*Das Selbe*) n'est jamais l'identique (*Gleiche*). Le même (*Das Selbe*) est aussi peu la coïncidence de l'identique (*Identischen*) sans-différence (*unterschiedlos*). Le même (*Das Selbe*) est plutôt le rapport de la différence (*das Verhältnis des Unterschiedes*). »¹⁰⁶² Au sujet de la question de la différence et du même chez

¹⁰⁶⁰ GA 11, p. 55. Trad., p. 280 (modifiée).

¹⁰⁶¹ GA 77, p. 88-89. (Notre traduction). « Das Selbe kann nur das Verschiedene sein; ja im Verschiedensten ruht das reinste Selbe. » Dans un passage de « ... dichterisch wohnt der Mensch... », Heidegger insiste sur la différence entre *das gleiche* (l'égal, l'identique) et *das selbe* (le même) : « Le même (*Das selbe*) ne coïncide jamais avec l'égal (*gleichem*), pas plus qu'avec l'unité vide du pur et simple identique (*des bloßen Identischen*). L'identique (*Das gleiche*) s'attache toujours au sans-différence (*Unterschiedlose*), afin que tout s'accorde en lui. Le même (*Das selbe*), au contraire, est la coappartenance du différent (*Verschiedenen*) à partir du rassemblement opéré par la différence (*Unterschied*). Le même (*Das selbe*) ne se laisse penser qu'au moment où la différence (*Unterschied*) est pensée. Dans la conciliation du différent, l'essence rassemblante du même se fait jour. Le même (*Das selbe*) écarte tout empressément à égaler (*auszugleichen*) la différence toujours dans l'identique (*das gleiche*). Le même (*Das selbe*) rassemble le différent dans une union originaire. L'identique (*Das gleiche*) au contraire le disperse dans l'unité fade de l'un simplement uniforme. » (GA 7, p. 196-197. Trad., p. 231 [modifiée]).

¹⁰⁶² GA 79, p. 52. « Das Selbe ist niemals das Gleiche. Das Selbe ist ebensowenig nur der unterschiedlose Zusammenfall des Identischen. Das Selbe ist vielmehr das Verhältnis des Unterschiedes. »

Heidegger, Deleuze dit à juste titre qu'« il faut, conformément à l'intuition ontologique de Heidegger, que la différence soit en elle-même articulation et liaison, qu'elle rapporte le différent au différent, sans aucune médiation par l'identique ou le semblable, l'analogue ou l'opposé »¹⁰⁶³. L'être comme différence dans la figure du même est donc une différence incomparable qui ne renvoie qu'à elle-même, différence en tant qu'être unique, singulier et irremplaçable des étants : « Mais qu'est-ce que le même pur (*das reine eine Selbe*), l'unique (*das Einzige*) ? L'être (*Das Seyn*). »¹⁰⁶⁴ Dans *Grundbegriffe* (1941, GA 51) on retrouve la formulation la plus claire, à notre connaissance, de la manière dont Heidegger pense la différence comme être soi-même incomparable :

« En tout lieu et sans exception, l'étant se trouve respectivement à l'étant comme à son égal (*seinesgleichen*). Qu'en est-il donc de l'être ? L'être n'a nulle part et en aucune façon son égal (*seinesgleichen*). Face à chaque étant, l'être est unique (*einzig*). Nul équivalent ne se laisse trouver pour l'être. Être – voilà ce qu'il n'y a pas une seconde fois. [...] L'unicité (*Einzigkeit*) de l'être a pour conséquence l'incomparabilité (*Unvergleichbarkeit*). L'étant se laisse à tout moment comparer (*vergleichen*) avec l'étant et poser comme l'identique (*das Gleiche*). Dans la multiplicité des étants – pierre, plante, animal, homme, Dieu – l'être n'est cependant jamais tout simplement l'identique (*das Gleiche*) ; car, pour être identique (*Gleiches*), il devrait être multiple (*Mannigfaltiges*). L'être est, au contraire, partout le même (*das Selbe*), à savoir soi-même. Pour être identique (*das Gleiche*), il est nécessaire un autre et plusieurs. Pour être le même (*das Selbe*), il faut seulement l'unicité (*Einzigkeit*). En tant que le même (*Selbe*) et l'unique (*Einzig*), l'être est sans doute, en lui-même et à partir de lui-même, à chaque fois différent (*unterschieden*), mais le différent (*das Unterschiedene*) n'est aucunement le distinct (*Verschiedenes*) au sens où l'être pourrait dès lors être deux ou plusieurs fois l'être et serait ainsi divisé et morcelé en une multiplicité. À travers l'unicité (*Einzigkeit*) l'être se distingue, d'une façon unique (*einzig*) et aussi incomparable (*unvergleichlichen*), de toute autre distinction. L'être en son unicité (*Einzigkeit*) – et, en dehors de celle-ci, l'étant en sa multiplicité. »¹⁰⁶⁵

Les deux points de convergence entre la philosophie de la différence de Heidegger et de Deleuze nous permettent ainsi de comprendre plus clairement deux caractéristiques essentielles de la conception heideggérienne de la différence comme différence ontologique : 1) Aussi bien la métaphysique en tant que pensée de l'étant que le monde de la représentation (identité dans le concept, analogie, similitude et opposition) sont incapables de penser la différence sans la subordonner à l'identité. 2) Si Deleuze pense la différence délivrée de toute identité à travers la notion de répétition, Heidegger la pense, quant à lui, à travers la notion de même, c'est-à-dire l'être soi-même comme différence incomparable affranchie de toute identité et opération de comparaison.

¹⁰⁶³ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 154.

¹⁰⁶⁴ GA 71, §238, p. 215. « Was aber ist das reine eine Selbe, das Einzige? Das Seyn. »

¹⁰⁶⁵ GA 51, §9, p. 51-52. Trad., p. 74 (modifiée). (Nous soulignons).

4) Quatrième fonction : opérer comme critère de distinction entre la métaphysique et la science en tant que volonté de maîtrise et de domination de l'étant d'une part, et la pensée de l'être qui se soustrait à la volonté de maîtrise et de domination d'autre part :

« La pensée ordinaire, qu'elle soit scientifique, préscientifique ou non scientifique, pense l'étant, à chaque fois d'après ses régions particulières, ses strates séparées et ses plans délimités. Cette pensée est un s'y connaître en étant (*im Seienden*), connaître qui maîtrise (*meistert*) et domine (*beherrscht*) l'étant de différentes manières. À la différence de la maîtrise (*Meisterung*) de l'étant, la pensée des penseurs est la *pensée de l'être* (*Denken des Seins*). Leur pensée est le *retournement à l'être* »¹⁰⁶⁶.

À notre connaissance, on n'a pas encore suffisamment insisté, jusqu'à présent, sur le fait que la catégorie d'étant (*Seiendes*) chez Heidegger relève, entre autres choses, de la volonté de maîtrise et de domination, celle-ci étant donc l'un des traits distinctifs de la métaphysique ou raison occidentale. Dans ce contexte, l'être relève de la désactivation, de la déconstruction de la volonté métaphysique de maîtrise. En ce sens, la pensée heideggérienne de l'être est très proche du discours de l'analyste chez Lacan, alors que la métaphysique s'aligne, elle, sur le discours du maître et de l'universitaire : « la référence d'un discours, dit Lacan, c'est ce qu'il avoue vouloir maîtriser. Cela suffit à le classer dans la parenté du discours du maître. C'est bien la difficulté de celui que j'essaie de rapprocher autant que je peux du discours de l'analyste – il doit se trouver à l'opposé de toute volonté, au moins avouée, de maîtriser. Je dis *au moins avouée*, non pas qu'il ait à la dissimuler, mais puisque, après tout, il est facile de redégrafer toujours dans le discours de la maîtrise. »¹⁰⁶⁷ Si chez Lacan le discours du maître est donc l'envers de la psychanalyse, on pourrait dire que, chez Heidegger, la pensée métaphysique et scientifique est l'envers de la pensée de l'être, celle-ci laissant être l'étant au lieu de vouloir le maîtriser : « La liberté (*Freiheit*) se dévoile maintenant comme le laisser-être de l'étant (*das Sein-lassen von Seiendem*). »¹⁰⁶⁸

5) Cinquième fonction : opérer comme critère de distinction entre la pensée fondationnaliste de la métaphysique et la pensée de l'être comme sans-fond ou abîme (*Abgrund*). Dans la pensée de Heidegger, l'une des principales fonctions de la différence ontologique est justement de remettre en cause la pensée fondationnaliste de la métaphysique, pour autant que l'être comme néant nous montre que l'étant se fonde sur l'être, mais dans la mesure où l'être n'est pas un étant mais le néant, le fond de l'étant en totalité devient le sans-

¹⁰⁶⁶ GA 54, §1, p. 10. Trad., p. 20 (modifiée). (Nous soulignons).

¹⁰⁶⁷ J. Lacan, *Le Séminaire XVII*, Paris, Seuil, 1991, leçon du 11 février 1970, p. 79.

¹⁰⁶⁸ GA 9, p. 188.

fond de l'être comme néant : « Fondement (*Grund*) et être ("sont") le même, non pas l'identique (*das Gleiche*), ce qu'indique déjà la différence des noms "être" et "fondement". L'être en son essence "est" fondement (*Grund*). C'est pourquoi l'être ne peut jamais avoir encore un fondement qui devrait le fonder. Par conséquent, le fondement demeure à l'écart de l'être. Le fondement demeure à distance de l'être. En ce sens, une telle distance de l'être à l'égard du fondement "est" l'être du sans-fond (*Ab-Grund*). Pour autant que l'être comme tel est en soi ce qui fonde, il demeure lui-même sans fondement (*grundlos*). L'"être" n'est pas sous la juridiction du principe de raison, mais seulement l'étant. »¹⁰⁶⁹ Dans les *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938, GA 65), Heidegger explique, là encore, que « [p]lus l'être est éprouvé originairement en sa vérité, plus profondément le rien (*Nichts*) est, à titre de sans-fond (*Abgrund*), au bord du fondement (*Grundes*) »¹⁰⁷⁰. La différence ontologique implique donc le dépassement de la métaphysique et du principe de raison suffisante, car dès lors que l'être n'est pas un étant mais le néant comme sans-fond, on ne peut plus fonder la totalité de l'étant sur un autre étant.

6) Sixième et dernière fonction : opérer comme critère de distinction entre un domaine dérivé et un domaine originaire. Cette distinction structure en effet toute la pensée de Heidegger, étant présente dans tous les thèmes centraux de sa pensée, à savoir le domaine originaire du temps comme temporalité et le domaine dérivé du concept vulgaire du temps, le domaine originaire de l'événement sans raison ni cause et le domaine dérivé du principe de raison suffisante et de la causalité, le domaine originaire de la différence incomparable et le domaine dérivé de l'identité et de la différence comparable, le domaine originaire du néant comme sans-fond et le domaine dérivé de la logique et de la négation comme altérité, opposition et contradiction, le domaine originaire de l'expérience extraordinaire de l'être et le domaine dérivé de la banalité et de l'indifférence de l'être, le domaine originaire de la vérité comme dévoilement et le domaine dérivé de la vérité comme adéquation, le domaine originaire de la pensée de l'être et le domaine dérivé de la conception logico-métaphysique de la pensée, le domaine originaire du langage comme maison de l'être et le domaine dérivé du langage comme système des signes, le domaine originaire du *Dasein* et le domaine dérivé de l'homme comme animal rationnel et du sujet comme chose qui pense, le domaine originaire de l'histoire comme *Geschichte* et le domaine dérivé de l'histoire comme *Historie*, le domaine originaire de la propriété (*Eigentlichkeit*) et le domaine dérivé de l'impropriété (*Uneigentlichkeit*), etc. En un

¹⁰⁶⁹ GA 10, p. 76-77. Trad., p. 131 (modifiée).

¹⁰⁷⁰ GA 65, §203, p. 325. Trad., p. 372 (modifiée).

mot : la différence entre le dérivé et l'originaire est corrélative de la différence entre l'être et l'étant, entre la pensée de l'être et la métaphysique.

Afin d'éviter un malentendu à l'égard de la relation entre l'originaire (*l'être*) et le dérivé (*étant et étantité*) chez Heidegger, une précision s'impose : on pourrait penser que le domaine originaire de l'être correspond à l'intelligible, tandis que le domaine dérivé de l'étant correspond, lui, au sensible, de sorte que la différence ontologique ne serait rien d'autre qu'une opposition binaire, la philosophie de Heidegger étant donc un platonisme. Or, il n'en est rien, car la différence ontologique ne relève nullement d'une opposition binaire, comme par exemple celle de l'intelligible et du sensible, de l'essence et de l'existence, etc. En effet, chez Heidegger, le système métaphysique d'oppositions binaires se situe dans le domaine non-originaire et dérivé de l'étant, le domaine originaire de l'être se situant au-delà ou en deçà de toutes ces oppositions, de sorte que l'être n'est ni intelligible ni sensible, ni existence ni essence, etc. À travers la différence ontologique, Heidegger dépasse donc la métaphysique et son opposition fondatrice entre le sensible et l'intelligible :

« La différence (*Unterschied*) ne sépare point l'être (*Sein*) en tant que monde intelligible de l'étant en tant que sensible, car tout – sensible, non sensible, intelligible – est un étant et se distingue de l'être. C'est pourquoi la métaphysique ne connaît pas la différence. »¹⁰⁷¹

Quand Heidegger dit donc que la métaphysique a dès le début oublié l'être, cela revient à dire, entre autres choses, qu'en comprenant l'être comme étantité, elle est incapable de penser l'être, le temps, la vérité, la pensée, le langage et l'homme par-delà la catégorie d'être comme double présence. Toutefois, l'oubli de l'être n'a pas un statut tout à fait négatif dans la pensée de Heidegger : « *L'oubli de l'être (Seinsvergessenheit) est l'oubli de la différence de l'être à l'étant. Mais, l'oubli de la différence n'est nullement l'effet d'une négligence de la pensée [...]* l'oubli de la différence, avec lequel commence le destin de l'être (*Geschick des Seins*), [...] n'est cependant pas un défaut (*Mangel*). »¹⁰⁷² L'oubli de l'être n'est ni un défaut ni une erreur de la métaphysique pour autant qu'il y va d'une impossibilité de penser la différence ontologique constitutive à la structure même de la métaphysique.

Comme nous venons de le voir, la différence ontologique possède six fonctions majeures dans la pensée de Heidegger : 1) Établir la distinction entre science et philosophie/métaphysique, celle-ci comme domaine de recherche sur l'être comme étantité,

¹⁰⁷¹ GA 71, §172, p. 125. « Der Unterschied scheidet nicht das Sein als übersinnliche Welt vom Seienden als der sinnlichen, sondern alles, Sinnliches, Unsinnliches, Übersinnliches ist Seiendes und unterschieden vom Sein. Deshalb kennt die Metaphysik den Unterschied nicht. »

¹⁰⁷² GA 5, p. 364-365. Trad., p. 439-440 (légèrement modifiée).

celle-là comme domaine de recherche sur l'étant. Cette première fonction renvoie à la réduction phénoménologique comme mouvement de passage du domaine scientifique de l'étant vers le domaine métaphysique de l'être, ce qui conduit Heidegger à la construction phénoménologique comme généalogie des concepts fondamentaux de la métaphysique, dont celui d'être. 2) Établir la distinction entre métaphysique et pensée de l'être, celle-ci comme domaine originaire de la vérité de l'être, celle-là comme domaine dérivé de l'être comme étantité. De cette seconde fonction résulte l'opération positive de la déconstruction comme moment d'instauration de la pensée de l'être, c'est-à-dire une manière de penser autrement que la métaphysique tous ses concepts fondamentaux. 3) Établir la distinction entre la différence comparable au niveau de l'étant et la différence incomparable au niveau de l'être, ou, autrement dit, la différence ontique médiatisée par l'identité et la différence ontologique affranchie de toute identité. 4) Établir la distinction entre la volonté de maîtrise et de domination comme relevant du domaine de l'étant, et la pensée de l'être qui vise à se soustraire à la volonté de maîtrise. 5) Établir la distinction entre la pensée fondationnaliste de la métaphysique qui repose sur le principe de raison et la pensée non métaphysique de l'être comme néant et sans-fond. 6) Établir la distinction entre le domaine dérivé et métaphysique de l'étant et le domaine originaire et non métaphysique de la pensée de l'être.

*

La distinction entre la différence comparable au niveau de l'étant et la différence incomparable au niveau de l'être, nous permet de comprendre plus clairement la signification de la thèse heideggérienne selon laquelle l'oubli de l'être atteint son sommet à l'époque de la technique : dans les sociétés capitalistes de consommation à l'ère de la technique, l'étant en totalité se dévoile comme marchandise à partir de la différence médiatisée par l'identité derrière la notion de valeur d'échange des marchandises (la nature, les hommes et les choses), de sorte que la différence de l'être comme différence du même incomparable, insubstituable, unique et singulier, disparaît quasiment tout à fait au profit de l'étant. Comme nous l'avons vu, la distinction entre ces deux conceptions de la différence recoupe la distinction entre deux conceptions de la catégorie de nouveau : le nouveau éphémère et remplaçable de la mode (société capitaliste de consommation) et le nouveau durable qui fait histoire, étant par conséquent irremplaçable, singulier et unique. En d'autres termes, les hommes aspirent à l'expérience de l'être comme différence, toutefois, dans la mesure où ils sont enfoncés dans la différence au niveau de l'étant, le vide et l'oubli de l'être ne font qu'augmenter, en poussant les

hommes à une consommation effrénée de l'étant suivant la logique de l'impératif du progrès et du remplacement. Cela revient à dire que, aussi longtemps que l'homme organise la production de la vie matérielle à l'intérieur du système capitaliste, on ne fait que consolider l'oubli de l'être au profit de l'étant. En somme, toute l'histoire de la métaphysique a oublié l'être au sens heideggérien, car elle n'est capable de penser que l'étant, c'est-à-dire ce qui apparaît à la pensée sous la forme de l'unité et de la même de l'identité comme un trait ontologique fondamentale de l'étant, de l'objet, de la chose, alors que l'être au sens heideggérien n'est aucunement un étant, ni un objet, ni une chose, ce qui fait que, au moment même où la métaphysique tente de penser l'être, elle le transforme inévitablement en un étant suprême. En d'autres termes, la métaphysique pense l'étant sous le régime de l'identité et de la différence comparable, tandis que tout l'effort de Heidegger consiste à penser l'être comme différence incomparable par-delà toute identité, par-delà toute différence comparable, ce qui n'est rien de plus et rien d'autre que l'impensable même pour la métaphysique, qui, en tant que pensée conceptuelle universaliste, est incapable de penser l'être comme différence incomparable et unique du même : « Le plus commun (*Das Gemeinste*) est l'universel (*das Allgemeine*) et sa généralisation (*Verallgemeinerung*). Cela – à partir de l'incapacité d'éprouver à chaque fois *l'unique incomparable dans le même (Unvergleichbare Einzige im Selben)* et de le conserver dans son mystère. »¹⁰⁷³

§28 – Être et néant

Les trois premiers résultats de l'opération positive de la déconstruction relèvent de la manière dont Heidegger pense l'être autrement que dans toute l'histoire de la métaphysique : 1) L'être comme temps. 2) L'être comme événement. 3) L'être comme différence. Heidegger ne pense pas l'être uniquement en termes de temps, d'événement et de différence, mais aussi comme néant et autre. Là encore, c'est la différence ontologique qui structure la pensée de Heidegger : si, d'une part, toute l'histoire de la métaphysique conçoit le néant comme un étant en tant que l'autre du même, et à l'intérieur de la négation comme opération logique de l'entendement et de la raison, d'autre part, le néant comme être n'est pas un autre comme quelque chose en tant que négation à l'intérieur d'une proposition, mais un autre comme rien d'étant et sans-fond ou abîme (*Abgrund*) qui nous ouvre à l'expérience de l'être.

¹⁰⁷³ GA 95, Beilagen, §1, p. 260. (Notre traduction). (Nous soulignons). « Das Gemeinste ist das Allgemeine und dessen Verallgemeinerung. Es - aus dem Unvermögen, das jeweils Unvergleichbare Einzige im Selben zu erfahren und es in seinem Geheimnis zu behalten. »

La question de l'être comme néant relève, au fond, de trois problèmes centraux dans la pensée de Heidegger : 1) Le statut de la négation, de l'autre et de la logique. 2) La question du fondement et du principe de raison suffisante. 3) L'expérience de l'être.

a) Le problème du néant et le statut de la négation, de l'autre et de la logique

La réfutation de la thèse de Parménide sur l'être et le non-être dans *Le Sophiste* de Platon, a circonscrit l'horizon normatif aux limites desquelles le problème du néant et du statut de la négation, de l'autre et de la logique sera pensé tout au long de l'histoire de la métaphysique. Comme nous l'avons vu au §9 b, Platon conçoit le μὴ ὄν (le non-être, le néant) comme un étant, c'est-à-dire quelque chose en tant que l'autre du même (être) : « [N]ous ne nous sommes point contentés de montrer que les non-êtres sont (τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν), mais, sur la forme même que constitue le non-être, nous avons fait pleine lumière. Une fois démontré, en effet, et qu'il y a une nature de l'autre et qu'elle se distribue à travers tous les étants (τὰ ὄντα) en leurs relations mutuelles, de chaque fraction de l'autre qui s'oppose à l'être nous avons dit audacieusement : c'est ceci même qu'est réellement le non-être. »¹⁰⁷⁴

Platon a donc établi que le μὴ ὄν (le non-être, le néant) est un étant (chose, objet) qui existe comme l'autre du même (l'être). Le non-être sera dès lors pensé comme quelque chose d'autre sous la forme de la négation à l'intérieur d'une proposition. Par exemple, dans la proposition « la femme n'est pas l'homme », le *ne-pas* est une opération logique de négation, la femme étant conçue comme un étant (l'autre) différent de l'étant homme (le même). La théorie platonicienne du non-être sera décisive pour toute la pensée occidentale, puisque toute négation sera désormais comprise comme une opération logique à l'intérieur de la proposition et l'autre comme un étant se définissant à l'aune du même, de sorte que la théorie métaphysique de la négation et de l'autre sera commandée par la logique et ses principes fondamentaux. En ce sens, est fort significative la manière dont cette question apparaît dans la pensée de Hegel, car quand bien même il introduirait un élément nouveau dans la théorie de la négation à travers son concept de *Aufhebung*, malgré cette nouveauté Hegel pense encore, tout comme Platon, le néant comme un étant (*ein seiendes Nichts*) en tant qu'autre (*Anderes*) à l'intérieur d'une proposition comme opération logique de la raison, d'où son recours à la formule spinoziste *omnis determinatio est negatio* :

¹⁰⁷⁴ Platon, *Sophista*, 258 d 5 - e 3. Trad., p. 374 (légèrement modifiée).

« La négation (*Negation*), non plus le néant abstrait, mais en tant qu'elle est un existant, un *quelque chose* (*Etwas*), est seulement la forme en celui-ci, elle est en tant qu'*être-autre* (*Anderssein*). La qualité est *être-pour-autre* (*Sein-für-Anderes*) dans la mesure où cet être-autre (*Anderssein*) est sa détermination propre, mais tout d'abord différent d'elle, – une extension de l'existant, du quelque chose. L'*être* de la qualité est en tant que tel l'*être-en-soi* (*Ansichsein*) dans cette relation à l'autre. Le fondement de toute détermination est la négation (*omnis determinatio est negatio*, comme dit Spinoza) [...] Par ailleurs, la négation en tant que négation de quelque chose n'est pas tout simplement un néant abstrait, mais un néant existant (*ein seiendes Nichts*) ou ce que nous appelons un autre (*ein Anderes*). L'autre (*das Andere*) envahit le quelque chose (*Etwas*), et nous savons qu'il n'y a pas seulement quelque chose (*Etwas*) mais aussi l'autre (*Anderes*) [...] Quelque chose (*Etwas*) est *en soi* l'autre de soi-même et dans l'autre la limite de quelque chose devient objective. Interrogeons-nous maintenant sur la différence entre quelque chose et l'autre, alors il s'avère qu'ils sont tous les deux le même (*dasselbe*) [...] L'autre (*das Andere*) face à quelque chose (*Etwas*) est lui aussi quelque chose (*Etwas*), c'est pourquoi nous disons : *quelque chose* d'autre (*etwas Anderes*) ; d'autre côté il en va de même pour le premier quelque chose (*das erste Etwas*) qui est lui aussi un autre également déterminé comme quelque chose vis-à-vis d'un autre. »¹⁰⁷⁵

L'assomption hégélienne de la théorie platonicienne du néant existant comme l'autre amène Heidegger à affirmer que « la “négativité” de Hegel et le $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ de Platon sont le même, seulement le premier est conduit au “fondement” (*Grund*) du “je pense quelque chose” absolu »¹⁰⁷⁶. Ainsi, si pour toute l'histoire de la métaphysique le néant est un étant comme l'autre du même à l'intérieur d'une proposition comme opération logique de l'entendement ou de la raison (*omnis determinatio est negatio*), pour Heidegger, en revanche, le néant sera pensé autrement que dans la métaphysique : 1) Le néant n'est pas un étant. 2) L'autre n'est pas un étant mais l'être lui-même. 3) La négation comme opération logique de l'entendement et de la raison est dérivée par rapport au néant heideggérien, d'où l'idée que la négation logique n'est pas adéquate et pertinente pour penser le néant comme être et autre de l'étant.

De même que le temps originaire, l'événement et la différence incomparable ne sont pas un étant mais l'être même de l'étant, de même le néant n'est pas un étant mais l'être même de l'étant. En ce sens, Heidegger insiste sur le fait que le néant n'est pas un étant : « Le néant n'est ni un objet (*Gegenstand*), ni en général un étant (*Seiendes*). »¹⁰⁷⁷ Or si le néant n'est pas un étant, il ne saurait être pensé comme autre au sens de quelque chose qui existe et a une essence différente du même. En d'autres termes, le néant comme autre ne saurait être pensé comme l'on pense l'étant à partir de l'opération de négation dans la proposition, car celle-ci porte toujours sur l'étant. D'où résulte que l'opération logique de négation et les principes fondamentaux de

¹⁰⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §91, §92, p. 196-198. Trad., p. 179 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

¹⁰⁷⁶ GA 66, §78, p. 293. « Die »Negativität« Hegels und das $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ Platons sind dasselbe, nur daß jene auf den »Grund« des absoluten »ich denke etwas« gebracht ist. »

¹⁰⁷⁷ GA 9, p. 115. Trad. H. Corbin, in *Questions I et II*, p. 62-63 (légèrement modifiée).

la logique nous empêchent de penser le néant comme non-étant, ce qui fait que Heidegger doit se confronter sans cesse aux limites de la logique afin de penser le néant comme non-étant. La limite majeure de la logique consiste en ceci que toute pensée, en tant que discours-propositionnel-représentatif, est toujours pensée sur quelque chose et jamais sur rien, thèse qui était déjà présente dans le poème de Parménide, lorsque celui-ci écrit que « tu ne peux ni connaître (γνοίης) ni énoncer (φράσαις) le non-être (μὴ εἶναι) (cela est impossible) »¹⁰⁷⁸. À propos de la question du non-être chez Parménide, Hegel explique que « le néant (*Das Nichts*) en fait se transforme en quelque chose (*etwas*), en tant qu'il est pensé ou dit. Nous disons quelque chose, pensons quelque chose, quand nous voulons penser et dire le néant (*das Nichts*) »¹⁰⁷⁹. Dans *Le Sophiste*, Platon avance, quant à lui, la thèse selon laquelle tout discours est nécessairement discours sur quelque chose et jamais sur rien : « Le discours (Λόγος) est forcément, dès qu'il est, discours *sur quelque chose* (τινὸς εἶναι λόγος) ; *qu'il le soit sur rien* (μὴ δὲ τινὸς), c'est impossible. »¹⁰⁸⁰

Aux yeux de Heidegger, cette thèse de Platon est devenue un présupposé naturalisé, c'est-à-dire une évidence à première vue non problématique pour toute l'histoire de la métaphysique : « De l'évidence (*Selbstverständlichkeit*) de la pensée et du fait qu'elle doit toujours avoir "quelque chose" (*etwas*) à penser pour être elle-même, résulte la totale absence de questionnement sur la négativité (*Fraglosigkeit der Negativität*). »¹⁰⁸¹ En d'autres termes, pour la métaphysique la pensée a toujours pour objet l'étant (quelque chose), la pensée au sens métaphysique est une représentation de l'étant à partir de la compréhension de l'être comme double présence, de sorte que ce qui n'est pas un étant, n'ayant donc ni essence ni existence, c'est l'impensable même tant qu'on se meut à l'intérieur de la métaphysique : « Mais pourquoi la "métaphysique" échoue-t-elle à penser le néant, pourquoi est-elle poussée à la dévaluation de la négation ? Parce que, dans la question de l'"être", elle part toujours de l'étant et considère celui-ci selon l'être comme étantité (*Seiendheit*). Le néant devient ici immédiatement le ne-pas de l'étant en tant que tel et en totalité, une pure et simple "négation" et certes de l'étant. »¹⁰⁸² Ainsi, de même que la question « qu'est-ce que ? » est inadéquate pour penser le temps

¹⁰⁷⁸ Parménide, in H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, p. 116 : « ἄν γνοίης τό γε μὴ εἶναι (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις. »

¹⁰⁷⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, p. 288. Trad., p. 125 (légèrement modifiée).

¹⁰⁸⁰ Platon, *Sophista*, 262 e 5-6. Trad., p. 381. (Nous soulignons).

¹⁰⁸¹ GA 68, p. 38. Trad., p. 57-58 (modifiée).

¹⁰⁸² GA 66, §78, p. 294. « Warum aber ist der »Metaphysik« das Wissen vom Nichts versagt, warum wird sie in die Abwertung der Negation getrieben? Weil sie in der Frage nach dem »Sein« stets vom Seienden ausgeht und auf dieses zu das Sein als Seiendheit nimmt. Das Nichts wird hier sogleich zum Nicht des Seienden als solchen und im Ganzen, zur reinen und bloßen »Negation« und zwar des Seienden. »

originaires, l'événement et la différence incomparable, de même elle est inappropriée pour penser le néant, étant donné qu'elle ne vaut que pour le domaine de l'étant. Cela étant dit, on pourrait formuler le problème auquel Heidegger se confronte ainsi : si le néant n'est pas un étant, lorsque l'on pose la question « qu'est-ce que le néant ? », on donne à entendre qu'il est un étant qui existe et sur lequel on se pose la question de l'essence, ce qui nous amène à la recherche des attributs essentiels qui le définissent, de sorte que, d'après la logique et la métaphysique, penser le néant implique une contradiction. En quel sens penser le néant comme non-étant implique une contradiction ? En ce sens que, si l'on parle du néant, il est un non-étant qui devient par là même un étant, d'où l'idée que, d'après le principe de contradiction, il serait insensé de parler du néant puisque, comme le disait déjà Platon, tout discours est discours sur quelque chose, jamais sur rien, alors si l'on fait un discours sur le néant, on le transforme *ipso facto* en un étant, en quelque chose. D'après les paramètres de la logique, en l'occurrence le principe de contradiction, il était, est et sera toujours insensé de parler du néant comme un non-étant :

« Qui parle du néant ne sait pas ce qu'il fait. Qui parle du néant le transforme par là même en quelque chose (*Etwas*). En en parlant, il parle contre ce qu'il veut dire. Il se contre-dit lui-même. Un tel dire qui se contredit enfonce la règle fondamentale du dire (*λόγος*), la "logique". Le discours sur le néant est illogique (*unlogisch*). Qui parle et pense illogiquement est un homme non scientifique. Qui parle maintenant du néant à l'intérieur de la philosophie, où la logique est chez elle, se confronte au reproche qu'il enfonce d'autant plus durement la règle fondamentale de toute pensée. Un tel discours sur le néant consiste dans des propositions fort insensées. »¹⁰⁸³

Comme nous l'avons vu plus haut, la logique et ses quatre principes fondamentaux font système avec tous les concepts fondamentaux de la métaphysique, de sorte que, dans le cadre de la métaphysique, soit l'on pense le néant comme un étant conçu comme l'autre du même, soit on ne le pense pas du tout, car le principe de contradiction nous empêche de le penser. Toutefois Heidegger se demande : « Mais la domination de la "logique" est-elle intouchable ? »¹⁰⁸⁴. D'après tout ce que nous avons déjà dit jusqu'ici, il va de soi que remettre en question la logique n'a rien à voir avec une réfutation, destruction ou élimination de ses principes fondamentaux au nom de l'irrationalisme et de l'illogisme. Il s'agit plutôt de montrer que la logique a sa propre nécessité et légitimité, mais devient illégitime à partir du moment où elle prétend être la seule et exclusive dimension de la pensée. En effet, pour Heidegger la logique n'épuise pas toutes les possibilités de la pensée, étant donné qu'il y a une dimension de

¹⁰⁸³ GA 40, §5, p. 25-26. Trad., p. 35 (modifiée).

¹⁰⁸⁴ GA 9, p. 107. Trad., p. 53 (modifiée).

la pensée qui n'est pas régie et légiférée par la logique et ses lois fondamentales. Aussi Heidegger dit-il qu'« il n'est pas du tout encore nettement décidé si la logique en général et ses règles fondamentales peuvent fournir le critère pour la question de l'étant en tant que tel. Il se pourrait, au contraire, que toute la logique, qui est connue de nous comme un cadeau du ciel, se fonde sur une réponse bien déterminée à la question de l'étant, de sorte que toute pensée, qui obéit simplement aux lois de la pensée de la logique traditionnelle, est d'emblée incapable, d'une façon générale, de comprendre la question sur l'étant [...] En vérité, il ne s'agit que d'une apparence de rigueur et de scientificité, lorsque l'on invoque le principe de contradiction et la logique en général afin de prouver que toute pensée, tout discours sur le néant est contradictoire et par suite insensé. "La logique" est considérée ici comme un tribunal institué de toute éternité et à tout jamais, dont bien entendu aucun homme rationnel ne mettra en doute la compétence comme première et dernière instance de la justice du langage. Qui parle contre la logique devient tacitement ou explicitement soupçonné d'être arbitraire »¹⁰⁸⁵. En faisant ces considérations, Heidegger ne veut pas abolir la logique mais montrer qu'il y a une dimension de la pensée – la pensée de la vérité de l'être – qui y est irréductible, ce qui lui permet d'ouvrir la voie à une autre dimension de la pensée. C'est en ce sens que Heidegger dit ceci : « Pourquoi la conférence [*Was ist Metaphysik?*] met-elle ce terme [de logique] entre guillemets ? Pour indiquer que la "logique" n'est qu'une interprétation (*eine Auslegung*) de l'essence de la pensée. »¹⁰⁸⁶ Cette autre dimension de la pensée, qui se situe au-delà ou en deçà de la métaphysique et de la logique, n'est rien d'autre que la pensée de l'être, qui pense le néant comme non-étant afin de mener une critique radicale de l'onto-théologie comme pensée du fondement, et cela afin de penser l'être comme néant à partir de l'expérience de l'être (*Erfahrung des Seins*). Avant d'aborder ces deux questions, il nous faut faire le point sur la question de l'autre pour autant que l'une des limites de la métaphysique est justement la domination, l'exclusion, l'oppression et le refoulement de l'autre.

Nous avons essayé de montrer au §21 que la théorie platonicienne du non-être comme autre et de l'être comme même est la structure ontologique sur laquelle repose la distribution

¹⁰⁸⁵ GA 40, §6, p. 27-28. Trad., p. 37 (modifiée).

¹⁰⁸⁶ GA 9, p. 308. Trad., p. 79. La critique heideggérienne de la logique nous rappelle, sous un certain aspect, la critique hégélienne de la logique de l'entendement au profit de la logique dialectique de la raison, car, tout en critiquant la logique traditionnelle au nom d'une autre manière de penser, Hegel et Heidegger savaient qu'il n'est pas possible de la mettre tout simplement hors de circulation, pour autant que la conception logico-grammaticale du langage repose sur elle. À l'égard de la critique hégélienne de la logique traditionnelle, Adorno fait un commentaire éclairant : « [...] même dans la philosophie hégélienne, tout se passe donc de telle manière que la logique traditionnelle – que comme on le sait, Hegel critiqua dans sa position la plus centrale, à savoir le principe de contradiction – que cette logique traditionnelle n'est pas tout simplement mise hors de circulation par la logique dialectique. » (*Einführung in die Dialektik*, p. 62).

des identités et des différences dans un champ social donné. Comme nous l'avons vu, cette structure ontologique a été mise au service de la domination, de l'oppression et de l'exclusion de l'autre dans *La Politique* d'Aristote. On pourrait dire que Hegel tente de restituer la dignité ontologique de l'autre à partir de la relation dialectique entre quelque chose et le néant comme l'autre, celui-ci étant nécessaire à celui-là, puisque sans cette relation, l'un comme l'autre ne seraient pas ce qu'ils sont. Pour Heidegger, bien que la façon dialectique de penser l'autre soit innovatrice à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, elle demeure cependant insuffisante pour restituer radicalement la dignité ontologique de l'autre. En d'autres termes, si la dialectique hégélienne peut être envisagée comme un moment essentiel de la déconstruction, c'est-à-dire comme un renversement de la relation classique entre le même et l'autre, il n'en demeure pas moins qu'il lui faut aussi une opération de dépassement et de neutralisation de la relation du même et de l'autre conçus tous les deux comme des étants. Par exemple, l'opération de renversement doit restituer la dignité ontologique du devenir (autre) par rapport à l'être (même), mais en même temps il faut articuler une pensée de l'autre qui n'est ni devenir ni être, mais un autre encore plus radical et, par conséquent, hétérogène au couple devenir-être. Cela dit, c'est notamment au niveau de la politique que les opérations de renversement et de neutralisation jouent un rôle fondamental, nous fournissant un critère d'orientation dans les luttes politiques d'émancipation, comme le dit si bien Derrida dans ce passage de *Points de suspension* (1992) : « l'inversion ou le renversement classique, je le suggérais tout à l'heure, est aussi inéluctable dans la stratégie des luttes politiques : par exemple contre la violence capitaliste, colonialiste, sexiste... Ne considérons pas cela comme un moment ou seulement une phase : si dès le départ une autre logique ou un autre espace ne s'annoncent pas clairement, le renversement reproduit et confirme à l'envers ce qu'il a combattu. »¹⁰⁸⁷ Cela étant posé, voici comment les opérations de renversement et de neutralisation peuvent orienter concrètement les différents fronts des luttes politiques d'émancipation : restitution de la dignité ontologique de la classe dominée (renversement socialiste) et dépassement de la relation du même (classe dominante) et de l'autre (classe dominée) à partir d'une société sans classes (neutralisation communiste) comme un autre plus radical et hétérogène au couple métaphysique même-autre : « à la place de l'ancienne société bourgeoise, dit Marx, la classe ouvrière mettra en place [...] une association qui exclura les classes et leur opposition (*Gegensatz*), et il n'y aura plus de violence politique proprement dite, parce que la violence politique est précisément l'expression officielle de l'opposition des classes (*Klassengegensatzes*) à l'intérieur de la société

¹⁰⁸⁷ J. Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 89.

bourgeoise »¹⁰⁸⁸, ce qui amène Lénine à dire qu'il faut, dans un premier temps, un « renversement de la domination de la classe exploiteuse », c'est-à-dire que la « domination de la bourgeoisie ne peut être renversée que par le prolétariat »¹⁰⁸⁹ ; restitution de la dignité ontologique des femmes (renversement féministe) et dépassement de l'opposition homme/femme (neutralisation) au moyen d'un autre plus radical et hétérogène au couple même-autre : « Que veut dire “féministe” ? Féministe est formé avec le mot “femme” et veut dire “quelqu'un qui lutte pour les femmes”. Pour beaucoup d'entre nous, cela veut dire “quelqu'un qui lutte pour les femmes en tant que classe et pour la disparition de cette classe” »¹⁰⁹⁰, c'est-à-dire que pour Monique Wittig, « il faut comprendre que ce conflit [entre homme et femme] n'a rien d'éternel et que pour le dépasser, il faut détruire politiquement, philosophiquement et symboliquement les catégories d'“homme” et de “femme” »¹⁰⁹¹ ; restitution de la dignité ontologique des Noirs (renversement antiraciste) et dépassement de l'opposition Noir/Blanc (neutralisation) comme l'autre du couple même-autre, etc.

Après cette mise au point sur la question de l'autre dans le champ de la politique, revenons aux principales thèses de Heidegger sur le néant et le statut de la négation, de l'autre et de la logique : 1) Le néant n'est pas un étant comme l'autre d'un autre étant comme le même. 2) Le néant ainsi compris ne peut être pensé à partir de l'opération logique de négation à l'intérieur d'une proposition, de sorte que le néant est plus originaire que toute modalité de négation logique : « le néant est la négation de la totalité de l'étant, le non-étant (*Nicht-Seiende*) pur et simple [...] Or, selon la doctrine dominante et intouchable de la “logique”, la négation est une opération spécifique de l'entendement [...] Nous affirmons ceci : le néant est plus originaire (*ursprünglicher*) que le ne-pas et la négation [logique de l'entendement] »¹⁰⁹², et plus loin il poursuit : « Le néant est l'origine de la négation, et non l'inverse. Si le pouvoir de l'entendement dans le champ de la question du néant et de l'être est ainsi brisé, alors par-là se décide aussi le destin de la domination de la “logique” à l'intérieur de la philosophie. L'idée même de la “logique” se dissout dans le tourbillon d'une question plus originaire. »¹⁰⁹³ Et comme nous l'avons vu plus haut, le « dépassement de la logique traditionnelle ne signifie pas l'abolition de la pensée et la domination des simples sentiments (*bloßer Gefühle*), mais la

¹⁰⁸⁸ K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 182. Trad., p. 179 (modifiée). En fait, ce que nous faisons ici, ce n'est rien d'autre que de mettre en évidence la portée ontologico-métaphysique de la théorie marxiste de la lutte des classes et l'abolition communiste des classes.

¹⁰⁸⁹ V. Lénine, *L'État et la Révolution*, Paris, La Fabrique, 2012, p. 78-79. (Nous soulignons).

¹⁰⁹⁰ M. Wittig, *La Pensée straight*, p. 47-48.

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰⁹² GA 9, p. 107-108. Trad., p. 53-54 (modifiée).

¹⁰⁹³ *Ibid.*, p. 117. Trad., p. 65 (modifiée).

pensée plus originaire, plus rigoureuse appartenant à l'être »¹⁰⁹⁴. 3) Le néant comme autre n'est pas un étant différent d'un autre étant comme le même, le néant est le tout autre par rapport à tout étant, c'est-à-dire l'être lui-même : « L'être ne se laisse pas représenter et produire objectivement comme l'étant. Cet autre pur et simple de tout étant est le non-étant. Mais ce rien déploie son essence comme l'être. »¹⁰⁹⁵

Pour comprendre la façon dont Heidegger pense le néant comme autre de tout étant, c'est-à-dire comme être, il nous faudra comprendre la relation entre la question du néant comme être et le problème du fondement.

b) L'onto-théologie et la question du fondement

Comme nous l'avons vu au §14, la métaphysique comme onto-théologie gravite autour de deux questions qui traversent toute l'histoire de la métaphysique : « qu'est-ce que l'étant ? » et « pourquoi l'étant est-il ce qu'il est ? ». La première question relève de la dimension ontologique de la métaphysique en tant que recherche des traits les plus généraux de l'étant en totalité, tandis que la seconde question concerne la dimension théologique de la métaphysique en tant que recherche de l'étant au fondement de l'étant en totalité. L'onto-théologie s'avère ainsi une pensée qui représente l'étant du point de vue de ses traits les plus universaux et du point de vue de son fondement : « La philosophie est métaphysique. Celle-ci pense l'étant en totalité – le monde, l'homme, Dieu – [...] La métaphysique pense l'étant en tant qu'étant sur le mode de la représentation dont la tâche est : fonder. Car l'être de l'étant, dès le début de la philosophie et dans ce début même, s'est montré comme *Grund* (ἀρχή, αἴτιον, principe). Le *Grund* est ce d'où l'étant en tant que tel, dans son devenir, sa disparition et sa permanence, est ce qu'il est et comme il est. »¹⁰⁹⁶ En d'autres termes, la métaphysique a toujours confondu l'être avec un étant suprême, en le transformant en Dieu et toutes les autres figures historiques du fondement que Derrida recense dans ce passage de *L'Écriture et la Différence* : « On pourrait montrer que *tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence (eidos, archè, telos, energeia, ousia* (essence, existence, substance, sujet) *aletheia*, transcendantalité, conscience, Dieu, homme, etc.). »¹⁰⁹⁷ Bref, la métaphysique comme onto-théologie se définit comme une pensée qui représente l'étant en totalité à partir

¹⁰⁹⁴ GA 40, §48, p. 131. Trad., p. 131 (modifiée).

¹⁰⁹⁵ GA 9, p. 306. Trad., p. 76 (légèrement modifiée).

¹⁰⁹⁶ GA 14, p. 69. Trad., p. 282 (modifiée).

¹⁰⁹⁷ J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, p. 410-411. (Nous soulignons).

d'un étant suprême comme son fondement, de sorte que la métaphysique transforme indûment l'être en un étant suprême tout au long de son histoire, raison pour laquelle la métaphysique se caractérise, entre autres, par l'oubli de la différence entre être et étant. La métaphysique est donc incapable de penser l'être lui-même, l'être en tant qu'être.

La question de l'être comme néant et sans-fond s'articule avec l'appropriation heideggérienne de la question de Leibniz « Pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Dans *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger pose que cette question « s'impose à nous comme occupant le premier rang, parce qu'elle est d'abord la plus vaste (*weiteste*), ensuite la plus profonde (*tiefste*), enfin la plus originaire (*ursprünglichste*). »¹⁰⁹⁸ Cette question est la plus vaste dans la mesure où « [e]lle ne s'arrête à aucun étant quelle que soit son espèce. La question embrasse tout étant, c'est-à-dire non seulement le *Vorhandene* présent-maintenant au sens le plus large, mais aussi ce qui fut autrefois et l'étant futur. Le domaine de cette question ne trouve sa limite que dans ce qui n'est jamais ni d'aucune façon un étant, c'est-à-dire dans le néant (*Nichts*) »¹⁰⁹⁹. En d'autres termes, cette question est la plus vaste pour autant qu'elle renvoie à la dimension ontologique de la métaphysique, s'interrogeant sur l'étant en totalité sans se restreindre à aucun étant particulier. D'autre part, « en tant que question la plus vaste, elle est aussi la plus profonde : pourquoi l'étant en général est-il... ? Pourquoi, c'est-à-dire quel est le fondement (*Grund*) ? De quel fondement l'étant provient-il ? [...] La question cherche le fondement de l'étant pour autant qu'il est un étant [...] Seulement, comme l'on pose une question, il reste ouvert si le fondement est une véritable fondation qui fonde effectivement, soit il est archi-fondement (*Ur-grund*) ; ou si le fondement échoue la fondation, soit il est sans-fond (*Ab-grund*) »¹¹⁰⁰.

D'après Heidegger, la question du fondement de l'étant en totalité peut être pensée de deux manières distinctes : soit l'on pose un étant suprême comme fondement de l'étant en totalité, soit l'on dépasse le domaine de l'étant vers le domaine de l'être comme néant et sans-fond. Heidegger qualifie la première manière de penser la question du fondement de métaphysico-causale, la seconde de non métaphysique : « Pourquoi y-a-t-il l'étant en général plutôt que Rien (*Nichts*) ? “Rien” est écrit ici, à dessein et contre l'habitude, avec une majuscule. D'après cette formulation, il s'agit, en effet, de mettre en avant la question posée par Leibniz et reprise par Schelling. Les deux penseurs la comprennent comme la question du fondement suprême (*dem obersten Grund*) et de l'étant comme cause première (*ersten seienden Ursache*)

¹⁰⁹⁸ GA 40, §1, p. 4. Trad., p. 14 (modifiée).

¹⁰⁹⁹ *Ibid.* Trad., p. 14 (modifiée).

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, §1, p. 4-5. Trad., p. 15 (modifiée).

de tout étant [...] La conférence »*Was ist Metaphysik?*« pense aussi cette question, mais dans un sens transformé (*in einem verwandelten Sinne*), en suivant un autre chemin et se situant dans une autre dimension. »¹¹⁰¹

Pour Heidegger, « [d]ans la mesure où cette question questionne encore sur le plan causal (*kausal*), à la manière traditionnelle de la métaphysique, en suivant le fil conducteur du pourquoi ?, la pensée de l'être est totalement reniée au profit de la connaissance qui représente l'étant à partir de l'étant »¹¹⁰². La façon dont Heidegger reprend la question posée d'abord par Leibniz et reprise ensuite par Schelling serait donc mal entendue, si l'on la comprenait au sens métaphysique de la question causale qui recherche un étant suprême comme fondement, comme cause première de l'étant en totalité. Dans le cadre de la métaphysique, cette question causale vise donc à satisfaire les exigences du principe de raison suffisante tel que Leibniz le formule dans ce fameux passage de *Principes de la nature et de la grâce* : « Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples *Physiciens* ; maintenant il faut s'élever à la *Métaphysique*, en nous servant du *Grand principe*, peu employé communément, qui porte, *que rien ne se fait sans raison suffisante*, c'est-à-dire, que rien n'arrive sans qu'il seroit possible à celui qui connoitroit assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe pose : la première question, qu'on a droit de faire, *sera, pourquoi il y a plus tôt quelque chose, que rien.* »¹¹⁰³ Or Heidegger ne pose nullement cette question à la manière de la métaphysique, il la pose plutôt à partir de la question de l'être comme néant et sans-fond, ce qui fait voler en éclat toute tentative de fondation de l'étant en totalité à partir d'un autre étant : « Si elle [cette question] ne s'interroge pas sur l'étant et ne recherche pas pour lui un étant comme cause première, alors la question doit partir de ce qui n'est pas un étant. Un tel non-étant, la question le nomme et l'écrit avec une majuscule : le Néant (*Nichts*). »¹¹⁰⁴

Bien que Bergson fasse une critique du néant, de la négativité et de la question « pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »¹¹⁰⁵, il nous permet néanmoins de clarifier l'enjeu de cette question chez Heidegger. En ce sens, dans *La Pensée et le Mouvant* Bergson écrit : « Tel est le problème de l'origine de l'être : “Comment se peut-il que quelque chose existe – matière, esprit, ou Dieu ? Il a fallu une cause, et une cause de la cause, et ainsi de suite indéfiniment.” Nous remontons donc de cause en cause ; et si nous nous arrêtons quelque part, ce n'est pas que

¹¹⁰¹ GA 9, p. 420. Trad., p. 244 (modifiée).

¹¹⁰² *Ibid.*, p. 381. Trad., p. 43-44 (modifiée).

¹¹⁰³ G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, §7, p. 162.

¹¹⁰⁴ GA 9, p. 382. Trad., p. 44 (modifiée).

¹¹⁰⁵ À ce sujet, cf. *La Pensée et le Mouvant*, p. 65-69, 105-109 ; *L'Évolution créatrice*, chapitre IV (p. 272-298) ; *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, p. 266-267, 278.

notre intelligence ne cherche plus rien au-delà, c'est que notre imagination finit par fermer les yeux comme sur l'abîme, pour échapper au vertige. »¹¹⁰⁶

Si d'une part la métaphysique s'en tient à la cause première, en arrêtant le mouvement qui remonte de cause en cause vers l'origine de l'être afin d'échapper au vertige du néant comme sans-fond, d'autre part Heidegger insiste pour ne pas fermer les yeux devant l'abîme du néant comme sans-fond, c'est-à-dire de ne pas esquiver et fuir le vertige de ne pas savoir pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien. Heidegger renonce donc à l'explication de l'étant en totalité à partir d'un étant suprême comme son fondement, étant donné que sa pensée se situe dans une dimension au-delà l'étant, dimension qui n'est rien d'autre que celle de l'être comme néant.

Il nous semble important de préciser que l'être comme néant n'a absolument rien en commun avec Dieu comme étant suprême, compte tenu du fait que l'être n'est aucunement un étant, ni même l'étant suprême : « Dieu et être ne sont pas identiques [...] Être et Dieu ne sont pas identiques, et je ne tenterais jamais, dit Heidegger, de penser l'essence de Dieu à travers l'être [...] La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être [...] Je crois que l'être (*das Sein*) ne peut jamais être pensé comme fondement et essence de Dieu (*als Grund und Wesen von Gott*) [...] »¹¹⁰⁷. Dans un passage de *Anmerkungen I-V*, Heidegger fournit une explication qui clarifie la question de l'être et de Dieu dans sa pensée : « À travers la représentation ontothéologique dans la métaphysique s'introduit sans cesse dans la pensée l'effort qui consiste à identifier l'être avec Dieu et Dieu "avec l'être". Soudain on prend ici "l'être" pour "l'étant" et celui-ci pour l'étant suprême [...] mais l'être (*Sein*) en son essence n'est jamais Dieu – parce qu'il n'est jamais un étant ; ni même l'étant suprême. [...] même l'étant suprême est encore inférieur à l'être (*Sein*). »¹¹⁰⁸ Cette dernière phrase de Heidegger nous fait penser à un passage d'un poème de Pessoa qui dit au fond la même chose de la manière suivante : « exister c'est être possible qu'il y ait être. Et être possible qu'il y ait être c'est plus grand que tous les Dieux. »¹¹⁰⁹

¹¹⁰⁶ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 65.

¹¹⁰⁷ GA 15, p. 436-437. « Gott und Sein ist nicht identisch [...] Sein und Gott sind nicht identisch, und ich würde niemals versuchen, das Wesen Gottes durch das Sein zu denken [...] Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig [...] Ich glaube, daß das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott gedacht werden kann... ».

¹¹⁰⁸ GA 97, p. 356. « Durch das ontotheologische Vorstellen in der Metaphysik legt sich immer wieder das Bestreben in das Denken, das Sein mit Gott und Gott mit »dem Sein« zu identifizieren. Man nimmt dabei unversehens »das Sein« für »das Seiende« und dieses für das höchste Seiende [...] sondern das Seyn ist wesentlich nie Gott - weil es nie ein Seiendes; auch nicht das Höchste Seiende ist [...] auch das höchste Seiende ist noch niedriger als das Seyn. »

En ce qui concerne la question de l'être et de Dieu chez Heidegger, Derrida attire l'attention sur le fait qu'« [i]l est peu de thèmes qui aient autant requis l'insistance de Heidegger : *l'être n'est pas un étant excellent*. » (*L'Écriture et la Différence*, p. 203). (Nous soulignons).

¹¹⁰⁹ F. Pessoa, *Poesia – Álvaro de Campos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 257. (Notre traduction). « existir é ser possível haver ser. E ser possível haver ser é maior que todos os Deuses. »

On peut dire que l'appropriation heideggérienne de la question de Leibniz comporte trois thèses majeures : 1) Une telle question est la plus large pour autant qu'elle ne se limite à aucun étant particulier, visant la totalité de l'étant. 2) Elle est la plus profonde dans la mesure où elle s'interroge sur le fondement de l'étant en totalité. 3) Elle est la plus originaire non pas parce qu'elle retrouve un étant suprême au fondement de l'étant en totalité, mais au contraire parce qu'elle nous ouvre à l'expérience de l'être comme sans-fond du néant : « Aucun étant n'est capable de fournir un fondement (*Grund*) à l'être (*Seyn*) parce que l'être (*Seyn*) est le sans-fond (*Ab-grund*). »¹¹¹⁰

c) L'expérience de l'être à partir du néant comme sans-fond

L'appropriation heideggérienne de la question de Leibniz signifie à peu près ceci : il se pourrait que l'espace, le temps, les planètes, le soleil, la lune, la terre, le ciel, la mer, les plantes, les animaux, les gens, etc. ne soient pas, et pourtant tout cela est ! Quand on se rend compte que tout ce qui est est, mais pourrait ne pas être, c'est-à-dire qu'au lieu de l'être, il pourrait ne rien y avoir, on devient tout à fait perplexe et étonné devant le fait qu'il peut y avoir quelque chose plutôt que rien : « Jamais, en effet, on ne s'étonnerait de ce que quelque chose existe, – matière, esprit, Dieu –, si l'on n'admettait pas implicitement qu'il pourrait ne rien exister »¹¹¹¹, explique Bergson. Chez Heidegger, la principale fonction de la question « pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » est donc de nous ouvrir à l'expérience du dévoilement de l'être du monde, de l'être de l'étant en totalité, de ce que Heidegger nomme *Erfahrung des Seins* (expérience de l'être), expérience du mystère qu'il y a quelque chose au lieu de rien.

Une telle expérience ne peut se dévoiler, cependant, qu'au moment où l'on renonce à fonder l'étant en totalité sur un étant suprême, car, une fois établi un fondement pour l'étant en totalité, le mystère et l'étonnement de l'expérience de l'être disparaissent au profit de la compréhension, de l'appréhension de l'existence du monde comme étant fondé et causé par un étant suprême. Cela signifie que l'expérience de l'être à partir du néant comme sans-fond n'est pas une saisie conceptuelle de l'être de l'étant. Elle est, en vérité, une expérience qui se dévoile à travers certaines *Stimmungen* (*dispositions affectives*) :

« La philosophie, le travail intellectuel le plus rigoureux du concept, et – la disposition affective (*Stimmung*) ? Philosophie et disposition affective (*Stimmung*), comment vont-elles de pair ? En effet ; car précisément quand et parce que la philosophie demeure la pensée la plus dure issue

¹¹¹⁰ GA 66, p. 52. « Kein Seiendes vermag dem Seyn einen Grund leihen, weil das Seyns der Ab-grund ist. »

¹¹¹¹ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 65.

de la sobriété la plus pure, elle naît à partir de et séjourne dans une disposition affective extrême (*in einer höchsten Stimmung*). La pure sobriété n'est certes pas rien mais seulement le manque de disposition affective, pas non plus la pure et simple froideur de la rigidité du concept, car la pure sobriété de la pensée n'est au fond que la façon la plus rigoureuse de se tenir auprès de la disposition affective extrême, à savoir celle qui s'est ouverte à l'expérience unique et inouïe (*Ungeheuer*) : que l'étant *est* (*daß Seiendes ist*) au lieu de ne pas être. »¹¹¹²

Lorsque Heidegger se réfère à l'expérience de l'être dans ses textes, il se sert le plus souvent de trois formules : « *Daß Seiendes ist* » (que l'étant est), « *Das Seiende als solches* » (l'étant en tant que tel) et « *Das Seiende als ein solches* » (expression difficile à traduire mais qui signifie fondamentalement la même chose que les deux premières). Ce que Heidegger désigne par ces expressions, ce n'est rien d'autre que l'expérience de l'être comme expérience du fait que l'étant en totalité *est* au lieu de ne pas être. Si l'expérience de l'être se dévoile plutôt par les dispositions affectives que par la saisie conceptuelle, alors il nous faut nous poser la question suivante : quelles sont les dispositions affectives à l'œuvre dans l'expérience de l'être ? À notre sens, il s'agit d'un ensemble de différentes dispositions affectives. Afin de les cerner, nous prenons pour point de départ ce que Heidegger dit dans ce passage de *Was ist Metaphysik?* (1929, GA 9) :

« C'est uniquement parce que le néant est manifeste dans le fond du *Dasein* que la complète étrangeté (*volle Befremdlichkeit*) de l'étant peut nous survenir. C'est seulement au moment où l'étrangeté de l'étant nous assailit (*bedrängt*) que l'étant éveille et attire sur soi l'étonnement (*Verwunderung*). C'est seulement en raison de l'étonnement – c'est-à-dire de la manifestation du néant – que surgit le "pourquoi ?". C'est seulement parce que le pourquoi est possible comme tel que nous pouvons d'une certaine manière questionner les fondements (*Gründen*) et fonder (*begründen*). »¹¹¹³

La première disposition affective par laquelle se dévoile l'expérience de l'être est la *volle Befremdlichkeit*, c'est-à-dire la complète étrangeté. Dans ce contexte, cette disposition affective s'oppose aux sentiments de familiarité et de banalité à l'égard l'être dans l'existence quotidienne. En effet, dans la vie quotidienne on trouve très rarement tout à fait étrange que le monde soit au lieu de ne pas être. L'être de l'étant est éprouvé de prime abord et le plus souvent

¹¹¹² GA 45, §1, p. 1-2. « Philosophie, die strengste denkerische Arbeit des Begriffes, und — Stimmung? Wie geht beides zusammen, Philosophie und Stimmung? Allerdings; denn gerade wenn und weil die Philosophie das härteste Denken aus der reinsten Nüchternheit bleibt, entspringt sie aus und verweilt sie in einer höchsten Stimmung. Reine Nüchternheit ist ja nicht nichts, gar nur das Fehlen der Stimmung, auch nicht die bloße Kälte des starren Begriffes, sondern die reine Nüchternheit des Denkens ist im Grunde nur das strengste Anshalten der höchsten Stimmung, jener nämlich, die sich geöffnet hat dem einen einzigen Ungeheuren: daß Seiendes *ist* und nicht vielmehr nicht ist. »

¹¹¹³ GA 9, p. 121. Trad., p. 70-71 (modifiée).

comme ce qu'il y a de plus banal et ordinaire. Mais il se peut, quoique que très rarement, que l'être de l'étant perde son caractère banal et ordinaire et devienne complètement étrange.

La disposition affective de complète étrangeté éveille une seconde disposition affective, à savoir la *Verwunderung* (l'étonnement). Le terme *Verwunderung* est un substantif composé du mot *Wunder*, que l'on rend tantôt par *miracle*, tantôt par *merveille*, de sorte que *Verwunderung* comporte l'idée d'émerveillement. De plus, l'expression allemande *es ist kein Wunder* signifie « ce n'est pas étonnant », ce qui revient à dire que, dans certains contextes, *Wunder* comporte aussi l'idée d'étonnement. C'est pourquoi le verbe *sich verwundern* est l'une des traductions possibles du θαυμάζειν grec, l'autre traduction étant *erstaunen*¹¹¹⁴. Dans un passage des *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel se sert justement du terme *Verwunderung* pour traduire le θαυμάζειν chez Aristote : « Aristote dit que l'origine de la philosophie est l'étonnement (*Verwunderung*). »¹¹¹⁵ Hegel fait allusion ici au célèbre passage de *La Métaphysique* où Aristote pose que le θαυμάζειν est la disposition affective à l'origine de la philosophie : « C'est, en effet, l'étonnement (τὸ θαυμάζειν) qui poussa, comme maintenant (νῦν), les premiers penseurs à philosopher (φιλοσοφεῖν). »¹¹¹⁶ En français, θαυμάζειν est le plus souvent traduit par s'étonner, admirer¹¹¹⁷.

La *Verwunderung* (étonnement), au sens du θαυμάζειν grec, peut être comprise au moins dans deux sens distincts. Premièrement, s'étonner et admirer quelque chose que l'on ne comprend pas, quelque chose dont on ignore pourquoi il est ou arrive ainsi et non pas autrement, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un étonnement par rapport à un étant déterminé, à un phénomène spécifique. Deuxièmement, s'étonner et admirer non pas quelque chose, non pas un étant déterminé, mais plutôt le fait que l'étant en totalité, que le monde en tant que tel est au lieu de ne pas être, soit s'étonner et admirer l'être de l'étant : « l'étonnement (*Erstaunen*) est la disposition (*Dis-position*) dans laquelle et pour laquelle s'ouvre l'être de l'étant. L'étonnement est la disposition affective (*Stimmung*) à l'intérieure de laquelle, pour les philosophes grecs, la correspondance à l'être de l'étant se trouvait accordée. »¹¹¹⁸ Voilà pourquoi, selon Merleau-Ponty, « [l]a vraie attitude philosophique n'est pas hypothèse de *Nichtigkeit* du monde, mais

¹¹¹⁴ D'après le dictionnaire *Griechisch-Deutsches Wörterbuch* de W. Bauer, le verbe grec θαυμάζειν est traduit en allemand comme « *sich verwundern, erstaunen* » (W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1963, p. 695).

¹¹¹⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 288. Trad., p. 179.

¹¹¹⁶ Aristote, *Metaphysica*, I, 2, 982 b 13-14. Trad., p. 16-17 (légèrement modifiée). Dans *Théétète*, Platon disait déjà que le θαυμάζειν est le πάθος à l'origine (ἀρχή) de la philosophie : « μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη. » (*Theaetetus*, 155 d 2-4).

¹¹¹⁷ D'après le Bailly, le verbe grec θαυμάζειν est traduit de la façon suivante : « *act. s'étonner, voir avec étonnement ou admiration, admirer, vénérer, honorer* » (A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français*, p. 918).

¹¹¹⁸ GA 11, p. 23. Trad., p. 340 (légèrement modifiée).

étonnement devant le monde »¹¹¹⁹. Cet étonnement devant le monde n'est rien d'autre que l'expérience de l'être, c'est-à-dire l'expérience que l'étant en totalité *est* au lieu de ne pas être sans que nous sachions pourquoi tout ce qui est est, ce qui éveille dans l'homme le désir de savoir pourquoi l'étant en totalité est. De là résulte que c'est seulement au moment où la disposition de complète étrangeté entraîne l'étonnement que nous sommes conduits à la question « pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Cela revient à dire que si l'on a déjà une réponse à cette question, c'est-à-dire que l'on est persuadé qu'il y a un étant suprême à l'origine de la totalité de l'étant, alors les dispositions affectives de *complète étrangeté* et d'*étonnement* ne sauraient se dévoiler, puisqu'elles donnent justement naissance à la question du fondement. En outre, Heidegger explique : « La philosophie devient peu à peu une technique d'explication à partir des causes suprêmes (*obersten Ursachen*). On ne pense plus, on s'occupe de "philosophie". »¹¹²⁰ Ce que Heidegger veut dire par là c'est qu'à partir du moment où la philosophie devient métaphysique avec Platon et Aristote, elle sera une onto-théologie, c'est-à-dire une technique d'explication de l'étant en totalité à partir d'un étant suprême. Or, si la complète étrangeté, qui éveille la disposition affective d'étonnement, ne se fait jour qu'au moment où l'on ignore pourquoi l'étant en totalité est, dès lors qu'on croit en avoir trouvé le fondement, la cause première, la complète étrangeté de l'être des étants disparaît et fait place à des dispositions affectives telles que la familiarité, la banalité et l'indifférence. Cela signifie que ce n'est qu'au moment où l'on dépasse la métaphysique et la fondation de l'étant à partir d'un étant suprême, que les dispositions affectives de complète étrangeté et d'étonnement peuvent nous assaillir. D'où l'idée que l'on renonce à la pensée de l'être lorsque l'on pose la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? » de manière causale, ce qui nous fait oublier l'être au profit de l'étant suprême.

La complète étrangeté et l'étonnement ne sont pas les seules dispositions affectives à l'œuvre dans l'expérience de l'être. Comme on le sait, l'angoisse possède, chez Heidegger, un statut privilégié¹¹²¹ à l'égard de l'expérience de l'être à partir du néant comme sans-fond : « L'angoisse (*Angst*) offre une expérience de l'être (*Erfahrung des Seins*) comme de l'autre de

¹¹¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 78.

¹¹²⁰ GA 9, p. 317. Trad., p. 72 (légèrement modifiée).

¹¹²¹ Dans *Zu eigenen Veröffentlichungen*, Heidegger explique, en commentant le titre du §40 de *Sein und Zeit*, que bien que l'angoisse soit une *Befindlichkeit* privilégiée, elle n'est qu'une et non pas la *Befindlichkeit* privilégiée : « "L'affection fondamentale de l'angoisse comme *une (eine)* ouverture privilégiée du *Dasein*". On ne dit pas ici que l'angoisse est "la" (*die*) ouverture privilégiée du *Dasein*, ni même qu'elle soit la seule (*die einzige*). » (GA 82, p. 279 : « »Die Grundbefindlichkeit der Angst als *eine* ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins.«. Hier steht weder, die Angst sei »die« ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins, noch wird gar behauptet, sie sei die einzige. »

tout étant [...] qui nous dispose à l'horreur (*Schrecken*) du sans-fond (*Ab-grundes*). »¹¹²² Outre l'étrangeté et l'étonnement, Heidegger voit aussi dans l'horreur (*Schrecken*) et l'angoisse (*Angst*) des dispositions affectives qui dévoilent l'expérience de l'être. On pourrait dire que tout se passe comme si l'expérience de l'être se nous dévoilait comme un mélange de complète étrangeté et d'étonnement, d'horreur et d'angoisse devant l'être comme néant et sans-fond. Notamment à la première période de sa pensée, Heidegger insiste donc sur le statut privilégié de l'angoisse à l'égard de l'expérience de l'être, expérience qu'il désigne souvent par les expressions « que l'étant *est* » (*Daß es Seiendes ist*) et « l'étant en tant que tel » (*Seiendes als ein solches*) :

« Dans la nuit claire du néant de l'angoisse (*Angst*) surgit enfin l'ouverture originaire de l'étant en tant que tel (*Seiendes als eines solchen*) : que l'étant est – et non pas rien (*Daß es Seiendes ist – und nicht Nichts*). Ce “et non pas rien” que nous ajoutons à notre discours n'est aucunement une explication supplémentaire, mais la condition préalable de possibilité de la manifestation de l'étant en général. L'essence du néant originaire qui néantit réside en ceci : il porte le *Da-sein* pour la première fois devant l'étant en tant que tel (*Seiendes als ein solches*). »¹¹²³

Dans *Sein und Zeit*, Heidegger fait une distinction entre peur (*Furcht*) et angoisse (*Angst*), la peur étant toujours peur devant un étant, peur auprès d'un étant dans le cadre des préoccupations quotidiennes, alors que l'angoisse n'est jamais angoisse devant un étant, angoisse auprès d'un étant, mais angoisse devant rien, angoisse auprès de rien : « L'interprétation de la peur (*Furcht*) comme affection (*Befindlichkeit*) l'a montré : le devant-quoi de la peur est à chaque fois un étant intramondain, d'une contrée déterminée [...] Le devant-quoi de l'angoisse est complètement indéterminé [...] Rien de ce qui est à l'intérieur du monde comme étant à la main (*zuhanden*) et devant la main (*vorhanden*) n'opère comme ce devant quoi l'angoisse s'angoisse [...] Dans le devant-quoi de l'angoisse le néant et le nul part deviennent ouverts. »¹¹²⁴

Cette distinction signifie fondamentalement deux choses : 1) Que l'angoisse est une expérience devant ce qui n'est pas un étant, c'est-à-dire l'être comme néant, comme rien d'étant, de sorte qu'elle nous ouvre à un domaine par-delà l'étant, nous montrant que nous pouvons avoir l'expérience de ce qui n'est pas un étant. 2) Que plus on s'occupe des étants dans l'existence quotidienne, moins on est ouvert à l'angoisse, plus on est ouvert à la peur. En d'autres termes, plus on est « perdu » au milieu de l'étant, plus on s'éloigne de l'expérience de

¹¹²² GA 9, p. 306-307. Trad., p. 77 (modifiée).

¹¹²³ *Ibid.*, p. 114. Trad., p. 62 (modifiée).

¹¹²⁴ GA 2, §40, p. 246-248. Trad., p. 155-156 (légèrement modifiée).

l'être. Tout se passe comme si, dans la mesure où l'on s'occupe des tâches quotidiennes, où l'on est enfoncé dans le domaine de l'étant, on ne pouvait éprouver que la peur devant et auprès de quelque chose (étant), tandis que, au fur et à mesure que l'on cesse de s'occuper des étants, on est plus susceptible à nous ouvrir à l'angoisse qui nous dévoile l'être de l'étant, c'est-à-dire l'expérience de l'être à partir de la disposition affective de l'angoisse devant le néant, auprès du néant, disposition qui nous confronte à l'*Unheimlichkeit* : « Dans l'angoisse on se sent "étrange et inquiet" (*unheimlich*) [...] L'inquiétante-étrangeté (*Unheimlichkeit*) signifie ici le ne-pas-être-chez-soi (*Nicht-zuhause-sein*)... »¹¹²⁵. Dans l'existence quotidienne, on se sent ontologiquement chez soi, c'est-à-dire que les dispositions affectives dominantes dans la quotidienneté sont la familiarité (*Vertraut*), l'auto-sécurité-rassurante (*beruhigte Selbstsicherheit*), l'indifférence et le sentiment de banalité devant l'être de l'étant, en ce sens que l'être ne nous attire pas l'attention (*unauffällig*), comme si c'était la chose la plus banale du monde le fait que l'étant en totalité *est* au lieu de ne pas être. Dans l'angoisse, en revanche, l'être perd tout à fait son évidence et banalité, cessant d'être quelque chose de familier, de sorte que l'on éprouve l'être de l'étant qui se dévoile non seulement à travers les dispositions affectives de l'angoisse et de l'inquiétante-étrangeté (*Unheimlichkeit*), mais aussi dans l'horreur, l'étonnement, l'émerveillement, la perplexité et le vertige devant le fait que l'étant *est* au lieu de *ne pas être*. Voilà, jusqu'à présent, les principales dispositions affectives à l'œuvre dans l'expérience de l'être.

L'idée selon laquelle plus on est perdu au milieu des étants dans l'existence quotidienne, plus on s'éloigne de l'expérience de l'être, nous permet de comprendre pourquoi l'ennui (*Langweile*) est, aux yeux de Heidegger, l'une des dispositions affectives privilégiées en ce qui concerne l'expérience de l'être. Dans *Was ist Metaphysik?*, le philosophe allemand explique que « quand nous ne sommes pas particulièrement occupés des choses (*Dingen*) et de nous-mêmes, cet "en totalité" (*im Ganzen*) nous survient, par exemple dans l'ennui propre (*eigentlichen Langweile*). Il est encore loin, dans le cas où c'est seulement tel livre, tel spectacle, telle occupation ou telle oisiveté qui nous ennue [...] L'ennui profond, se traînant ici et là comme un brouillard silencieux dans les abîmes (*Abgründen*) du *Dasein*, rapproche toutes les choses, les hommes et vous-mêmes dans une étrange indifférence (*Gleichgültigkeit*). Cet ennui révèle l'étant en totalité (*das Seiende im Ganzen*) »¹¹²⁶. À l'époque de *Sein und Zeit* et de *Was ist Metaphysik?*, outre les expressions « que l'étant *est* » (*daß Seiendes ist*) et « l'étant en tant que tel » (*das Seiende als solches*), Heidegger se sert aussi de l'expression « l'étant en totalité »

¹¹²⁵ *Ibid.*, §40, p. 250. Trad., p. 157 (légèrement modifiée).

¹¹²⁶ GA 9, p. 110. Trad., p. 56 (modifiée).

(*das Seiende im Ganzen*) ou encore « le monde comme monde » (*die Welt als Welt*) pour désigner l'expérience de l'être. Cela dit, Heidegger fait une distinction entre deux modalités d'ennui : l'ennui impropre (*uneigentliche Langweile*) par rapport à quelque chose et l'ennui en propre (*eigentliche Langweile*) par rapport à l'étant en totalité. Ces deux modes de manifestation de l'ennui recourent la différence entre le *Dasein* perdu et enfoncé dans l'existence quotidienne, et l'ennui en propre qui l'arrache aux étants dont il s'occupe de prime abord et le plus souvent, en le conduisant à l'ouverture de l'étant en totalité, c'est-à-dire à l'expérience de l'être. La différence entre ces deux formes d'ennui est donc analogue à la différence entre peur et angoisse.

Au début de *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger reprend la thèse sur l'ennui en propre et dit : « Dans un moment d'ennui (*Langweile*), la question [pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ?] est là, lorsque nous sommes également éloignés du désespoir et de la grande joie (*Jubel*), lorsque la banalité persistante de l'étant répand cependant sa monotonie (*Öde*), lorsqu'il nous paraît indifférent que l'étant soit ou ne soit pas, ce qui fait de nouveau la question retentir sous une forme bien particulière : pourquoi y-a-t-il l'étant en général plutôt que rien ? »¹¹²⁷. Ce passage nous montre nettement que l'ennui en propre a lui aussi la fonction de nous ouvrir à l'expérience de l'être.

S'il est vrai, d'une part, que Heidegger insiste notamment sur l'angoisse et l'ennui comme des dispositions affectives qui dévoilent l'expérience de l'être, il est tout aussi vrai, d'autre part, qu'il mentionne au passage la disposition affective de la joie (*Freude*) comme une disposition affective ayant elle aussi le potentiel de nous dévoiler l'être de l'étant, ce sur quoi on n'a pas beaucoup insisté jusqu'à présent :

« Une autre possibilité d'une telle révélation [de l'expérience de l'être] recèle la joie (*Freude*) en présence du *Dasein* – non pas la simple personne – d'un être humain aimé (*eines geliebten Menschen*). »¹¹²⁸

Dans *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger reprend cette thèse en faisant référence à la joie tout court : « Dans une explosion de joie (*Jubel*), la question [pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ?] est là, parce que, ici, toutes les choses se transforment et sont autour de nous comme pour la première fois, comme si l'on pouvait saisir plutôt qu'elles sont et sont telles qu'elles sont. »¹¹²⁹ Dans les *Données immédiates de la conscience*, Bergson parle de la

¹¹²⁷ GA 40, §1, p. 3-4. Trad., p. 14 (modifiée).

¹¹²⁸ GA 9, p. 110. Trad., p. 56 (modifiée).

¹¹²⁹ GA 40, §1, p. 3. Trad., p. 13-14 (modifiée).

joie et de l'étonnement d'être dans un sens qui pourrait bien être lu au sens où Heidegger parle de la relation entre l'expérience de l'être et la disposition affective de la joie : « dans *la joie extrême*, nos perceptions et nos souvenirs acquièrent une indéfinissable qualité, comparable à une chaleur ou à une lumière, et si nouvelle, qu'à certains moments, en faisant retour sur nous-mêmes, nous éprouvons comme un étonnement d'être. »¹¹³⁰

Dans *La Philosophie comme manière de vivre*, Pierre Hadot relate son expérience de l'être d'une manière qui synthétise fort bien, à notre sens, l'enjeu d'une telle question dans la pensée de Heidegger : « [...] j'ai été envahi par une angoisse à la fois terrifiante et délicieuse, provoquée par le sentiment de la présence du monde, ou du Tout, et de moi dans ce monde. En fait, je n'étais pas capable de formuler mon expérience, mais, après coup, je ressentais qu'elle pouvait correspondre à des questions comme : "Que suis-je ?" "Pourquoi suis-je ici ?" "Qu'est-ce que c'est que ce monde dans lequel je suis ?" J'éprouvais un sentiment d'étrangeté, l'étonnement et l'émerveillement d'être-là [...] Ce monde m'était présent, intensément présent [...] Je crois que je suis philosophe depuis ce temps-là, si l'on entend par philosophie cette conscience de l'existence, de l'être-au-monde [...] Depuis ce temps, j'ai ressenti très fortement l'opposition radicale qu'il y a entre la vie quotidienne, qui est vécue dans une semi-inconscience, dans laquelle les automatismes et les habitudes nous guident, sans que nous ayons conscience de notre existence et de notre existence dans le monde, entre la vie quotidienne, donc, et des états privilégiés dans lesquels nous vivons intensément et avons conscience de notre être-au-monde. Aussi bien Bergson que Heidegger ont nettement distingué ces deux niveaux... »¹¹³¹. Voilà comment Hadot nous raconte, d'une façon très instructive, son expérience de l'être comme expérience philosophique par excellence.

Bien que Heidegger privilégie les dispositions affectives de l'angoisse et de l'ennui à l'égard de l'expérience de l'être, on pourrait cependant dire qu'une telle expérience se manifeste au travers d'une pluralité de dispositions affectives : l'angoisse, l'ennui, la joie, l'étonnement, l'émerveillement, l'inquiétante-étrangeté, l'horreur, la perplexité et le vertige devant le fait que l'étant en totalité est au lieu de ne pas être. Au fond, ce qui est vraiment en jeu dans la question de l'expérience de l'être, c'est une expérience intensive de l'être, intensité de l'être qui disparaît presque tout à fait dans l'existence quotidienne. En ce sens, Heidegger explique que « selon son essence, la philosophie ne rend jamais les choses plus faciles (*leichter*), mais seulement plus difficiles (*schwerer*). Et ceci, non pas incidemment, parce que son mode de communication

¹¹³⁰ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2013, p. 8. (Nous soulignons).

¹¹³¹ P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, p. 23-25.

paraît étrange ou fou à l'entendement quotidien [...] Rendre plus difficile (*Erschwerung*) restitue aux choses, à l'étant, le poids (l'être). »¹¹³²

Étant donc donné la différence entre l'expérience de l'être à travers les dispositions affectives et la saisie conceptuelle de l'être, Heidegger explique qu'énoncer et écouter tout simplement la question « pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », ce n'est pas encore la poser véritablement. On ne la pose effectivement qu'au moment où l'on rentre dans l'état d'esprit de cette question, c'est-à-dire lorsque l'on est assailli par les dispositions affectives à l'œuvre dans l'expérience de l'être. C'est pourquoi la question « [p]ourquoi l'étant en général est-il plutôt que rien ? [...] est manifestement la première de toutes les questions », cependant « beaucoup ne se heurtent jamais à cette question, si cela doit signifier non seulement écouter et lire la question énoncée, mais poser la question, c'est-à-dire rentrer dans l'état d'esprit de la question, la poser en répondant à l'exigence de l'état de cette question »¹¹³³. En somme, on ne pose véritablement cette question qu'au moment où se manifestent les dispositions affectives à l'œuvre dans l'expérience de l'être.

Selon J. Grondin, « Heidegger est toujours revenu à cette *expérience de l'être (Erfahrung des Sein)*, à cet étonnement (*Erstaunen*) devant l'être, expérience que nous ne “produisons” pas mais dans laquelle nous sommes, mais seulement pour un instant mortel qui nous coupe le souffle [...] la “merveille de toutes les merveilles” [...] *que l'étant est, qu'il y a quelque chose – et nous – plutôt que rien. Cette expérience est purement et simplement celle de l'être pour Heidegger. Elle ne peut être que temporelle et une expérience de ce qui se retire et demeure insaisissable à travers des concepts »*¹¹³⁴. Comme Merleau-Ponty le remarque, « [p]ar sa pensée de l'Être, Heidegger veut retrouver contre la métaphysique l'expérience de l'Être »¹¹³⁵.

Pour conclure sur la question de l'expérience de l'être dans la pensée de Heidegger, nous tenons à reproduire un passage de *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«*, où Heidegger formule l'expérience de l'être (*Erfahrung des Seins*) d'une façon très claire, compréhensible et qui en résume fort bien l'enjeu :

¹¹³² GA 40, §2, p. 13. Trad., p. 23 (modifiée).

¹¹³³ *Ibid.*, §1, p. 3. Trad., p. 13 (modifiée).

¹¹³⁴ J. Grondin, « Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion », in Rentsch, T. (org.), *M. Heidegger: Sein und Zeit*, Berlin, Akademie, 2007, p. 6. (Notre traduction). « Auf diese *Erfahrung* des Seins, ja auf dieses *Erstaunen* vor dem Sein, das wir nicht „machen“, aber in dem wir sind, aber nur für eine atemverschlagentende sterbliche Weile, kam es Heidegger immer an [...] das „Wunder aller Wunder“ [...] *daß* Seiendes ist, daß es etwas – und uns – gibt und nicht vielmehr nichts. Diese Erfahrung ist – schlicht und einfach – die des Seins für Heidegger. Sie kann nur zeitlich sein und eine Erfahrung dessen sein, was sich entzieht und unbegreiflich bleibt. »

¹¹³⁵ M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, p. 101.

« Seul de tout l'étant, l'homme éprouve, appelé par la voix de l'être, la merveille de toutes les merveilles (*Wunder aller Wunder*) : *Que l'étant est (daß Seiendes ist)* [...] Le clair courage pour l'angoisse essentielle garantit la mystérieuse possibilité de l'expérience de l'être (*Erfahrung des Seins*). Car proche de l'angoisse essentielle comme effroi du sans-fond habite l'horreur. »¹¹³⁶

*

La question de l'expérience de l'être nous permet de comprendre une question fort importante de la philosophie de Heidegger : la fonction de la phénoménologie et de la différence ontologique dans sa pensée. Au §7 de *Sein und Zeit*, Heidegger formule la tâche centrale de la phénoménologie de la manière suivante :

« Qu'est-ce donc que la phénoménologie doit "faire voir" ? [...] Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas* (*sich zeigt*), ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *voilé* (*verborgen*), mais qui en même temps appartient essentiellement à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, de telle sorte qu'il constitue en effet son sens et son fondement. Mais ce qui en un sens privilégié demeure *voilé* (*verborgen*), ou bien retombe dans le *recouvrement* (*Verdeckung*), ou bien ne se montre que de manière "*dissimulée*", ce n'est point tel ou tel étant, mais [...] l'*être* de l'étant. Il peut être recouvert au point d'être oublié (*vergessen*), au point que la question de l'être et de son sens soit absente. »¹¹³⁷

Selon ce passage du §7 de *Sein und Zeit*, la tâche fondamentale de la phénoménologie heideggérienne est de faire voir l'être de l'étant. En quel sens la phénoménologie doit-elle faire voir l'être de l'étant ? À notre sens, on pourrait faire la distinction entre trois niveaux différents de l'opération de faire voir l'être de l'étant.

En premier lieu, la phénoménologie doit détourner le regard de l'étant vers son être comme étantité (*Seiendheit*), d'où l'opération de réduction phénoménologique comme mouvement de passage de l'appréhension naïve de l'étant vers la construction phénoménologique comme généalogie des concepts fondamentaux de la métaphysique, dont celui d'être. En d'autres termes, la dimension métaphysique de l'être comme étantité est recouverte et voilée par la dimension scientifique de l'étant, la tâche de la phénoménologie étant de dévoiler cette dimension voilée.

En second lieu, la phénoménologie doit remonter de la métaphysique comme compréhension de l'être comme double présence vers l'opération positive de la déconstruction. Cela signifie qu'il y a deux niveaux et dimensions différentes de dévoilement de l'être de

¹¹³⁶ GA 9, p. 307. Trad., p. 78 (légèrement modifiée).

¹¹³⁷ GA 2, §7, p. 47. Trad., p. 47 (modifiée).

l'étant : d'une part le dévoilement de la métaphysique comme structure *a priori* de l'apparition de l'étant en général, d'autre part le dévoilement de la dimension originaire de l'être comme vérité de l'être. Ainsi, si dans un premier temps Heidegger dévoile l'être au sens métaphysique de l'étantité à travers la construction phénoménologique, dans un deuxième temps il dévoile la dimension originaire de la vérité de l'être recouverte par la dimension dérivée de la métaphysique. C'est justement en ce sens que Heidegger dévoile le temps originaire comme l'être même recouvert et voilé par le concept vulgaire du temps ; qu'il dévoile l'événement comme l'être même recouvert par le principe de raison ; qu'il dévoile l'être même comme différence incomparable recouverte par la différence comparable au niveau de l'étant ; qu'il dévoile le néant comme sans-fond en tant que tout simplement autre par rapport à tout étant, néant recouvert par la conception logique du néant comme étant conçu à partir des opérations logiques de négation dans la proposition, etc.

En troisième lieu, la phénoménologie doit nous arracher à l'existence quotidienne où l'expérience de l'être reste de prime abord et le plus souvent recouverte et voilée par le domaine de l'étant et les dispositions affectives de familiarité, d'auto-sécurité-rassurante d'être chez soi et d'indifférence à l'égard de l'être de l'étant en totalité. La phénoménologie doit nous y arracher afin de dévoiler l'expérience de l'être comme expérience de l'angoisse, de l'ennui, de l'étonnement, de l'émerveillement, de la joie, de la perplexité et du vertige devant le fait que tout ce qui est est mais pourrait ne pas être.

Ainsi, il y a chez Heidegger la dimension métaphysique de l'être (*Sein*) comme étantité (*Seiendheit*) de l'étant et la dimension originaire de l'être comme *Seyn* ou vérité de l'être. Pour Heidegger, on se meut de prime abord et le plus souvent dans la dimension métaphysique qui recouvre la dimension originaire de l'être. La distinction entre ces deux dimensions relève, entre autres, de la distinction capitale entre ce qui est banal, ordinaire, rassurant, régulier, normal, familier, fade, émoussé, bref impropre (*uneigentlich*), et ce qui est extraordinaire, singulier, remarquable, angoissant, anormal, étrange, intense, bref propre (*eigentlich*). Il ne s'agit là aucunement d'un dualisme, pas plus que d'une conception morale, étant donné que la première dimension est une structure *positive* et *nécessaire* de l'existence, celle dans laquelle on se meut de prime abord et le plus souvent dans l'existence quotidienne, alors que la seconde dimension n'est qu'une modification de la même existence, de sorte qu'il y va de deux dimensions distinctes d'une seule et même existence. D'autre part, il ne s'agit pas d'une question morale, car l'enjeu de cette distinction entre deux dimensions de l'existence ne relève pas de la question morale du bien et du mal, mais de la façon dont le *Dasein* se rapporte à l'être, soit il y va de deux attitudes fort différentes à l'égard de l'être.

Comme nous l'avons déjà dit à plusieurs reprises, Heidegger ne réfute pas, n'élimine pas la dimension métaphysique de l'étant, car elle a sa propre nécessité et légitimité. Néanmoins, elle devient illégitime dès lors qu'elle se réclame d'être la seule et exclusive dimension de l'existence et de la pensée. Pensons par exemple aux deux dimensions du temps : le concept vulgaire et le concept originaire du temps. Heidegger n'élimine jamais le concept vulgaire du temps, car ce qu'il veut nous montrer c'est que ce concept n'épuise pas la façon dont on pense et éprouve le temps, pour autant qu'il y en a une dimension originaire qui le dépasse. Or, nous semble fort significatif le fait que Heidegger se sert justement du terme de *vulgär* (vulgaire) pour désigner la dimension métaphysique et non originaire du temps, étant donné que ce terme signifie, entre autres, ce qui est ordinaire et courant, c'est-à-dire banal, régulier, familier, rassurant et impropre, alors que le terme de *ursprünglich* (originaire) signifie, lui, ce qui est extraordinaire, singulier, remarquable, intense, rare et propre. C'est pourquoi, dans *Sein und Zeit*, Heidegger caractérise la façon dont le *Dasein* existe quotidiennement à partir de la fameuse expression « *zunächst und zumeist* »¹¹³⁸ (de prime abord et le plus souvent), qui signifie fondamentalement que la plupart du temps le *Dasein* se meut à l'intérieur d'une existence déchuë où règnent l'ordinaire, la banalité, le bavardage, la fuite de la mort, le sentiment de tranquillité et familiarité rassurante, bref l'impropriété (*Uneigentlichkeit*), alors que la dimension originaire de l'existence relève, quant à elle, de l'extraordinaire, du remarquable, de la parole poétique et de la pensée de l'être, de l'assomption de l'être-pour-la-mort, des dispositions affectives d'angoisse, d'inquiétante étrangeté et d'étonnement, bref de la propriété (*Eigentlichkeit*). À notre sens, Heidegger est très proche ici de Nietzsche et de Deleuze, qui font eux aussi une critique de l'ordinaire, de la banalité, du régulier, etc., au profit de l'extraordinaire, du remarquable et du singulier. En ce sens, dans *Par-delà le bien et le mal*, Nietzsche définit le philosophe de la manière suivante : « Un philosophe : c'est un homme qui vit, voit, entend, soupçonne, espère et rêve sans cesse des choses extraordinaires (*ausserordentliche Dinge*). »¹¹³⁹ Dans *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger reprend cette définition de Nietzsche et explique : « *Philosopher*, c'est questionner sur l'extra-ordinaire (*Außer-ordentlichen*) [...] Il ne se tient pas non plus dans l'ordre habituel du quotidien (*gewöhnlichen Ordnung des Alltags*) [...] Ce questionner ne se situe pas non plus dans le cadre de la préoccupation pressante et la satisfaction des besoins impérieux. Ce questionner lui-même

¹¹³⁸ Dans *Zu eigenen Veröffentlichungen*, Heidegger explique que cette expression désigne la quotidienneté du *Dasein* : « *quotidienneté* (de prime abord et le plus souvent du *Da-sein*) » (GA 82, §9, p. 49 : « *Alltäglichkeit* (*Zunächst und Zumeist des Da-seins*) »).

¹¹³⁹ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, §292, p. 245. Trad., p. 205 (légèrement modifiée).

est en dehors de l'ordre (*außer der Ordnung*) [...] Nous pouvons maintenant le dire, philosopher, c'est le questionnement extra-ordinaire (*außer-ordentliches Fragen*) sur l'extra-ordinaire (*Außer-ordentlichen*). »¹¹⁴⁰ De même que Nietzsche et Heidegger, Deleuze pensait, lui aussi, que la pensée relève de l'extraordinaire, du singulier et du remarquable : « Le problème de la pensée n'est pas lié à l'essence, mais à l'évaluation de ce qui a de l'importance et de ce qui n'en a pas, à la répartition du singulier et du régulier, du remarquable et de l'ordinaire [...] Avoir une Idée ne signifie pas autre chose ; et l'esprit faux, la bêtise elle-même, se définit avant tout par ses perpétuelles confusions sur l'important et l'inimportant, l'ordinaire et le singulier. »¹¹⁴¹ Ainsi, si de prime abord et le plus souvent on est perdu dans la banalité et familiarité de l'étant, à travers les dispositions affectives mentionnées plus haut se dévoile l'expérience extraordinaire, singulière, intense et remarquable de l'être de l'étant à partir du sans-fond comme néant : « L'homme doit "éprouver" le caractère entièrement extraordinaire de l'être (*Die völlige Ungewöhnlichkeit des Seyns*) par rapport à tout étant afin que la vérité de l'être (*Wahrheit des Seyns*) ait lieu (*er-eignet*) [...] L'être rappelle "rien" (*Das Seyns erinnert an »nichts«*) ; c'est pourquoi le rien appartient à l'être. De cette coappartenance nous savons trop peu. »¹¹⁴²

§29 – Être et vérité

Jusqu'ici, les principaux résultats de l'opération positive de la déconstruction relèvent de la manière dont Heidegger pense la vérité de l'être : 1) L'être comme temps originaire. 2) L'être comme événement. 3) L'être comme différence incomparable. 4) L'être comme néant. 5) L'expérience de l'être. La cinquième dimension de la vérité de l'être concerne la relation entre être et vérité. Voyons en quoi consiste une telle relation.

a) La vérité comme dévoilement dans le cadre de *Sein und Zeit*

Comme nous l'avons vu au §9, le concept métaphysique de vérité est devenu hégémonique et normatif pour toute la pensée occidentale, et il repose sur deux thèses : 1) Le lieu de la vérité est la proposition, le jugement, c'est-à-dire que toute vérité est vérité d'une proposition, qualité

¹¹⁴⁰ GA 40, §3, p. 15. Trad., p. 25 (modifiée).

¹¹⁴¹ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 245.

¹¹⁴² GA 65, §269, p. 480. Trad., p. 545 (modifiée).

d'un jugement. 2) La vérité de la proposition réside dans l'adéquation de celle-ci à l'état de choses du monde auquel elle se réfère.

La conception heideggérienne de la vérité naît d'une remise en question de ces deux thèses. Dans ce contexte, « remettre en question » ne signifie aucunement réfuter, détruire, éliminer, abolir, etc., car il s'agit plutôt de montrer que le concept de vérité comme adéquation n'est ni la seule, ni la dimension originaire de la vérité. Cela revient à dire que la vérité comme adéquation possède une certaine légitimité et validité, néanmoins comme dimension dérivée de la vérité. Cela étant posé, les deux thèses de Heidegger sur la vérité peuvent être formulées de la manière suivante : 1) Le lieu originaire de la vérité n'est pas la proposition, c'est-à-dire qu'il y a une dimension de la vérité irréductible à la vérité d'une proposition. 2) Dans sa dimension originaire, la vérité n'est pas adéquation mais dévoilement (*Unverborgenheit*).

Dans quel sens le lieu originaire de la vérité n'est pas la proposition, le jugement ? Dans quel sens la vérité consiste originairement dans le dévoilement et non pas dans l'adéquation ? Les deux thèses de Heidegger sur la vérité signifient qu'il est une condition antérieure à l'énonciation des propositions et des jugements et la comparaison avec l'état de choses du monde qui atteste de l'adéquation (vérité) ou de l'inadéquation (fausseté) de la proposition à la réalité. Par exemple, pour que l'on puisse énoncer une proposition du type « le soleil est le centre de l'univers », et pour que l'on puisse procéder à la vérification de sa validité et légitimité, il faut d'abord que le soleil se soit déjà dévoilé en quelque manière, se montrant et apparaissant comme phénomène pour qu'il soit possible, après coup, d'émettre des jugements où le soleil est représenté par le mot *soleil* en tant que sujet d'une phrase et passible de prédication. En d'autres termes, les jugements que l'on peut formuler sur le soleil sont toujours postérieurs au dévoilement, à l'apparition de l'étant soleil comme tel. La vérité comme dévoilement est, en ce sens, une vérité *antéprédicative* (*vorprädikativ*), c'est-à-dire antérieure à l'opération logique de prédication en tant que liaison du sujet à l'attribut dans une proposition. Il en résulte que la vérité comme adéquation est dérivée et présuppose toujours déjà la vérité comme dévoilement :

« L'adéquation (*Übereinstimmung*) du *nexus* avec l'étant et leur concordance ne rendent pas primairement l'étant accessible *en tant que tel*. Il faut plutôt que celui-ci [l'étant], en tant que sujet possible d'une détermination prédicative, soit déjà manifeste *avant* cette prédication et *pour* elle. Pour devenir possible, la prédication doit s'ancrer sur un devenir-manifeste (*Offenbarmachen*) qui n'a pas un caractère *prédicatif*. La vérité de la proposition est enracinée dans une vérité plus originaire (*dévoilement*), dans une manifestation antéprédicative (*vorprädikativen Offenbarkeit*) de l'étant. »¹¹⁴³

¹¹⁴³ GA 9, p. 130. Trad., p. 95-96 (modifiée).

En d'autres termes, la relation entre la vérité comme adéquation et la vérité comme dévoilement consiste en ceci : « La vérité comme adéquation (*Richtigkeit*) est impossible (*unmöglich*) sans la vérité comme dévoilement (*Unverborgenheit*) [...] La vérité comme adéquation est fondée (*gegründet*) sur la vérité comme dévoilement »¹¹⁴⁴.

Dans le contexte de *Sein und Zeit* et de l'analytique existentielle du *Dasein*, le concept de vérité comme dévoilement possède deux fonctions critiques majeures : 1) Poser le primat de l'existence quotidienne sur l'épistémologie. 2) Indiquer le caractère dérivé du schéma sujet-objet par rapport à la dimension originaire et constitutive du *Dasein* en tant qu'être-au-monde, d'où l'idée que « [s]ujet et objet, cependant, ne coïncide point avec *Dasein* et monde »¹¹⁴⁵. Pour comprendre ces deux fonctions critiques du concept de vérité comme dévoilement, il nous faut leur restituer brièvement le contexte auquel elles appartiennent.

Comme on le sait, l'unique question qui traverse toute la pensée de Heidegger est la question de l'être. Dans *Sein und Zeit*, l'analytique existentielle du *Dasein* apparaît comme un moment préliminaire et préparatoire à la question de l'être. Il s'agit en effet de thématiser les structures existentielles du mode d'être du *Dasein* tel qu'il se donne de prime abord et le plus souvent dans l'existence quotidienne. Dans la quotidienneté (*Alltäglichkeit*), le *Dasein* existe sur le mode de ce que Heidegger appelle *Besorgen*, c'est-à-dire le monde des préoccupations et tâches quotidiennes, et sur le mode de la *Fürsorge*, c'est-à-dire l'être avec les autres. Les choses auxquelles le *Dasein* a affaire dans la quotidienneté ne se montrent pas, n'apparaissent pas comme des objets représentés par un sujet, mais comme *Zeug* (instrument, outil, ustensile). En d'autres termes, les choses se dévoilent en leur mode d'être comme instrument (*Zeug*), c'est-à-dire un moyen utilisé pour réaliser quelque chose. En ce sens, un stylo ne se dévoile pas, n'apparaît pas comme phénomène, de prime abord et le plus souvent, comme un objet représenté par un sujet, objet susceptible d'être analysé par le regard contemplatif qui l'envisage comme une substance possédant certaines propriétés essentielles et accidentelles passibles d'être décrites à travers des propositions et des jugements. Le stylo se dévoile de prime abord et le plus souvent comme un instrument qui sert à écrire, et c'est là où réside son mode d'être primaire en tant que stylo. Aussi Heidegger définit-il le mode d'être de la chose (*Ding*) comme instrument (*Zeug*) à travers un concept dont la traduction pose problème : *Zuhandenheit* (ce qui est à la main étant utilisé pour réaliser une finalité) : « Le mode d'être de l'instrument (*Zeug*),

¹¹⁴⁴ GA 36/37, §14, p. 138, §15, p. 140. « Die Wahrheit als Richtigkeit ist unmöglich ohne Wahrheit als Unverborgenheit [...] Wahrheit als Richtigkeit gegründet ist auf Wahrheit als Unverborgenheit. »

¹¹⁴⁵ GA 2, §13, p. 80. Trad., p. 67.

où il s'ouvre à partir de lui-même, nous l'appelons *Zuhandenheit*. »¹¹⁴⁶ Heidegger choisit judicieusement ce terme parce qu'il renvoie à l'idée de ce qui est à la main (*Zu-hand*), étant utilisé pour accomplir une tâche quotidienne, par opposition à la *Vorhandenheit*, celle-ci désignant ce qui est devant la main (*Vor-hand*) disponible au regard contemplatif d'un sujet envisageant l'étant comme objet substantiel analysable en ses propriétés. Comme nous l'avons vu au §7 c, les termes *Vorhandenheit/Vorhandensein* et *Zuhandenheit/Zuhandensein* sont fort difficiles à traduire, non pas parce que leur signification serait quasiment impossible à comprendre, mais parce qu'il est difficile de les traduire à travers un seul mot ou expression française étant donné que *Vorhandenheit* signifie « l'être substantiel de l'étant présent devant la main comme objet disponible au regard contemplatif », alors que *Zuhandenheit* signifie « l'être pragmatique de l'étant à la main comme chose servant à accomplir une tâche quotidienne ».

Le *Dasein* écrit avec un stylo en tant qu'instrument, tandis que le sujet ne pourra jamais écrire avec la représentation du stylo comme objet. Dans *Vom Wesen der Wahrheit* (1930, GA 9), Heidegger illustre la différence entre la chose comme instrument et l'objet comme représentation dans une proposition, à travers une pièce de monnaie : « La pièce de monnaie est faite de métal. La proposition n'est aucunement matérielle. La pièce est ronde. La proposition n'a aucunement le mode spatial. Avec la pièce on peut acheter quelque chose. La proposition sur la pièce n'est jamais un moyen de paiement. »¹¹⁴⁷ Le mode d'être du stylo comme instrument relève donc de l'attitude existentielle en tant qu'activité qui se sert de quelque chose, prioritairement avec la main, afin de réaliser une finalité, alors que le mode d'être du stylo comme objet représenté par un sujet à travers la proposition relève de l'attitude épistémologique du regard contemplatif. En ce sens, le dévoilement de l'étant comme instrument inséré dans nos préoccupations et tâches quotidiennes précède les propositions d'un sujet qui représente les étants comme objet de la connaissance¹¹⁴⁸. La relation du *Dasein* aux

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, §15, p. 93. Trad., p. 73 (légèrement modifiée).

¹¹⁴⁷ GA 9, p. 183. Trad., p. 168 (modifiée).

¹¹⁴⁸ Dans *Sein und Zeit*, l'usage de l'instrument (*Zeug*) brouille la conception traditionnelle du couple théorie-pratique : « l'usage qui se sert de..., qui manie n'est pas pour autant aveugle, il a son mode propre de vision qui guide le maniement et procure [à l'instrument] sa garantie spécifique. L'usage de l'instrument (*Zeug*) se soumet à la multiplicité de renvois du "pour..." La vision (*Sicht*) propre à un tel ajointement (*Sichfügens*) est la *vision d'ensemble* (*Umsicht*). L'attitude "pratique" (*Das »praktische« Verhalten*) n'est pas "athéorétique" (*atheoretisch*) au sens d'une absence de vision (*Sichtlosigkeit*), et sa différence avec l'attitude théorique (*das theoretische Verhalten*) ne consiste pas seulement en ce que l'on contemple (*betrachtet*) ici et agit (*gehandelt*) là, ou en ce que l'agir (*das Handeln*), pour ne pas rester aveugle, applique de la connaissance théorique (*theoretisches Erkennen*), car le contempler (*das Betrachten*) est tout aussi originellement un se-préoccuper que l'agir a sa vue (*das Handeln seine Sicht hat*). » (GA 2, §15, p. 93. Trad., p. 74 [modifiée]). Dans *Brief über den »Humanismus«*, Heidegger déconstruit, là encore, le couple théorie-pratique dans la mesure où « la pensée agit en tant qu'elle pense (*Das Denken handelt, indem es denkt*). » (GA 9, p. 313. Trad., p. 68).

instruments est donc originaire par rapport à la relation épistémologique sujet-objet, celle-ci n'apparaissant que comme un mode dérivé issu de l'interruption des préoccupations quotidiennes avec les instruments. C'est justement en ce sens que le dévoilement de la chose comme instrument implique une critique du concept de vérité comme adéquation, qui renvoie plutôt à l'attitude épistémologique, celle-ci concevant l'étant comme objet de nos représentations à travers la proposition dans le cadre de la connaissance.

Selon Heidegger, un instrument utilisé par le *Dasein* n'est jamais un étant isolé à la manière de l'objet représenté par le sujet. En effet, un instrument appartient toujours à un ensemble d'instruments. Cela signifie que l'instrument se définit en son être comme une chose qui accomplit une finalité en renvoyant toujours à d'autres instruments, formant par là un ensemble organisé et relationnel d'instruments : « En toute rigueur, il n'« existe » jamais *un* instrument. À l'être de l'instrument (*Zeug*) appartient depuis toujours un tout d'instrument (*Zeugganzes*) à l'intérieur duquel un instrument (*Zeug*) peut être ce qu'il est. L'instrument (*Zeug*) est essentiellement « quelque chose pour... » (*etwas, um zu*). »¹¹⁴⁹ Ce que Heidegger veut dire dans ce passage, c'est que le stylo, en tant qu'instrument qui sert à écrire, ne peut apparaître et se dévoiler comme phénomène que dans la mesure où il renvoie au papier sur lequel on écrit. Le papier à son tour ne se dévoile qu'en renvoyant à la table sur laquelle il se trouve, la table, quant à elle, à la chaise sur laquelle celui qui écrit s'assoit, le papier, le stylo, la chaise et la table renvoient, à leur tour, à l'ampoule et à la lumière qui nous permettent de les voir, tous ces instruments renvoyant à l'instrument « bureau » qui sert au travail d'écriture. On peut aller plus loin et dire que le bureau renvoie à l'instrument appartement qui sert à habiter, l'appartement renvoie à l'immeuble qui sert à abriter plusieurs appartements, l'immeuble renvoie à l'instrument rue qui sert à en sortir et à y accéder, la rue renvoie au quartier où elle se trouve, le quartier à l'arrondissement, l'arrondissement à la ville, la ville au pays, le pays au continent, le continent aux autres continents, les continents à la planète, celle-ci aux autres planètes et celles-ci enfin au monde (au sens de Heidegger). Cela signifie que, pour que le stylo puisse se dévoiler et apparaître comme stylo, il faut de toute nécessité que le monde se soit déjà ouvert au préalable comme monde. C'est pourquoi le monde jouit d'un primat sur la conscience et la perception, car, pour que l'on puisse percevoir et avoir conscience du stylo, il faut d'abord que le monde se soit déjà ouvert comme monde, puisque, sans le monde, le stylo ne serait jamais accessible comme tel à la perception et à la conscience :

¹¹⁴⁹ GA 2, §15, p. 92. Trad., p. 73 (modifiée).

« Ce que nous appelons “perception des sens” (*Sinneswahrnehmung*) n’est absolument pas localisable isolément, elle est déjà installée par avance dans ce que nous appelons “monde” (*Welt*). »¹¹⁵⁰

Malgré toutes les différences entre le concept heideggérien de monde et le concept de structure du structuralisme, ces deux concepts comportent une même conséquence, à savoir que le monde et la structure priment sur le sujet et la conscience, et peu importe qu’il s’agisse d’une conscience préreflexive et non thétique de soi ou d’une conscience réflexive comme conscience de soi. Néanmoins, comme le monde lui-même n’est pas un étant, il ne pourra jamais se dévoiler comme les autres étants en tant que choses ou objets, et pourtant il est la condition de possibilité du dévoilement de tout étant en tant que tel. Voilà pourquoi le *Dasein* est un être-au-monde et que « ce phénomène [...] est le *fondement* du phénomène originaire de la vérité »¹¹⁵¹. En d’autres termes, la vérité originaire comme dévoilement de l’étant en tant qu’instrument n’a lieu que dans la mesure où le monde s’est déjà ouvert, ce que Heidegger appelle l’ouverture du monde, sens fondamental du *Da* du terme *Dasein* à l’époque de *Sein und Zeit*. Toutefois, le monde demeure de prime abord et le plus souvent voilé, au sens de caché et dissimulé, il se maintient en retrait pour autant qu’il n’est pas un étant et, par conséquent, ne se dévoile pas comme les choses en tant qu’instrument. En effet, jamais on ne retrouvera le monde comme on retrouve un stylo ou une pièce. De là résulte que l’être-au-monde, en tant que structure ontologique fondamentale du *Dasein* dans son existence quotidienne, est antérieur et originaire par rapport au schéma épistémologique et dérivé du sujet qui représente les objets à travers les propositions et les jugements : « Connaître est un mode d’être du *Dasein* comme être-au-monde. »¹¹⁵²

Dans *Sein und Zeit*, l’instrument fait toujours partie d’un système de relations selon le modèle d’un holisme sémantique, par opposition au modèle de l’objet conçu à partir d’un atomisme qui envisage les objets comme des éléments isolés. En ce sens, le monde est conçu selon le modèle d’un contexte, d’un ensemble organisé comme système de renvois à l’intérieur duquel chaque instrument reçoit son être ou signification (finalité) à partir de la position qu’il

¹¹⁵⁰ GA 84.1, p. 584. « Das, was wir »Sinneswahrnehmung« nennen, ist isoliert gar nicht auffindbar, es ist von vorneherein schon eingebaut in das, was wir »Welt« nennen. »

¹¹⁵¹ GA 2, §44, p. 290. Trad., 176.

¹¹⁵² *Ibid.*, §13, p. 82. Trad., p. 67 (légèrement modifiée). Lacan a une manière assez ironique de montrer, tout comme Heidegger, le caractère dérivé de la catégorie de sujet en tant que sujet de la connaissance : « [...] le sujet n’est que le corrélatif de l’objet dans le rapport de la connaissance, où il est ce qui est supposé par la connaissance des objets, où il est cette sorte de sujet étrange dont j’ai dit quelque part, je ne sais plus où, qu’il pouvait faire les dimanches du philosophe parce que le reste de la semaine, c’est-à-dire pendant le travail, tout un chacun peut bien entendu le négliger abondamment. » (*Le Séminaire VI*, Paris, La Martinière, 2013, leçon du 10 décembre 1958, p. 107-108).

occupe par rapport aux autres instruments de l'ensemble dont il fait partie. Et le monde comme contexte est toujours un ensemble organisé selon un moment historique déterminé, ce qui revient à dire qu'il n'est jamais fermé et définitif, mais toujours ouvert en fonction d'une certaine plasticité du contexte historique où il se trouve.

La relation entre instrument et monde nous permet de comprendre un aspect de la relation entre voilement-dévoilement, ainsi que la critique heideggérienne du concept d'être comme présence. Pour comprendre la relation entre voilement et dévoilement, il est nécessaire d'avoir à l'esprit que Heidegger élabore son concept de vérité comme dévoilement à partir d'une interprétation du terme grec *ἀλήθεια*. Heidegger insiste à plusieurs reprises sur ceci que ce terme grec possède une origine négative en fonction du *α* privatif, celui-ci correspondant au préfixe *Un* du terme allemand *Unverborgenheit* et au préfixe *dé* du terme français *dévoilement*. Heidegger insiste là-dessus afin de nous montrer deux choses : 1) Au moment même où l'instrument se dévoile dans l'existence quotidienne, le monde demeure de prime abord et le plus souvent voilé, de sorte que tout dévoilement des étants comme instrument est corrélatif du voilement du monde. 2) La présence des instruments implique une dimension essentielle de la non-présence, ce qui fait voler en éclat le privilège métaphysique accordé au présent et à la présence, puisque tout ce qui est présent ne se dévoile que dans la mesure où il y a quelque chose de non-présent qui le rend possible. Ainsi, dans la mesure où le monde n'est pas un étant, il ne peut jamais être présent comme les étants intramondains, et il est pourtant la condition de possibilité de l'apparition de tout étant. C'est pourquoi « tout dévoilement d'un étant est l'oubli de ce qui n'est pas dévoilé »¹¹⁵³, explique Merleau-Ponty. Bref, si l'étant se dévoile de prime abord et le plus souvent comme instrument qui sert à réaliser une finalité, le monde en tant qu'ensemble organisé d'instruments qui conditionne l'apparition, le dévoilement de l'étant comme instrument, demeure voilé.

Comme nous venons de le voir, les concepts de vérité comme dévoilement et de *Dasein* comme être-au-monde sont antérieurs, constitutifs et originaires par rapport à la vérité comme adéquation et au schéma sujet-objet, ces derniers ayant donc le statut de postérieur, constitué et, par conséquent, dérivé. En ce sens, la vérité et la fausseté d'une proposition sont dérivées par rapport au dévoilement de l'étant comme instrument et au voilement du monde. Cela signifie que le couple voilement-dévoilement ne coïncide aucunement avec le couple logique fausseté-vérité. Il va de soi que, d'après l'interprétation que nous proposons de la déconstruction, il ne s'agit nullement pour Heidegger de réfuter, d'éliminer ou d'abolir le

¹¹⁵³ M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, p. 100.

concept de vérité comme adéquation et le schéma sujet-objet. Il y a va bien plutôt de montrer qu'ils ne sont ni la seule dimension de la vérité et de l'existence de l'homme et des choses, ni leur dimension originaire, compte tenu du fait que la vérité comme dévoilement et le *Dasein* comme être-au-monde sont la dimension originaire et constitutive dont dérive la vérité comme adéquation et le schéma sujet-objet.

b) La vérité comme dévoilement après le tournant

Après le tournant des années 1930, Heidegger déplacera son concept de vérité comme dévoilement du cadre de l'analytique existentielle du *Dasein* sur l'histoire de l'être. Comme nous avons déjà traité d'une telle question au §14, il ne sera pas question ici de la reprendre dans tous les détails et nuances. Nous nous bornerons à délimiter la différence fondamentale entre la première et la seconde articulation de la relation entre dévoilement et voilement dans la pensée de Heidegger. Une telle différence réside en ceci que, dans la première période de sa pensée, le dévoilement concerne surtout les instruments et les autres auxquels le *Dasein* a affaire dans son existence quotidienne, alors que le voilement relève du monde comme ensemble organisé d'instruments. Dans la seconde période de sa pensée, le dévoilement concernera plutôt le régime hégémonique et normatif de manifestation de l'étant en totalité à chaque époque de l'histoire de l'être, tandis que le voilement relèvera du retrait de l'être qui, en se destinant aux hommes, se retire au moment même où l'étant en totalité se dévoile d'après un certain régime épocal de présence de l'étant en totalité. En ce sens, tout ce qui se dévoile et vient en présence comme objet par exemple, ne se dévoile que pour autant que l'être s'est déjà destiné aux hommes et s'est en même temps retiré, demeurant en retrait.

Pour conclure sur la question du dévoilement et du voilement dans la pensée de Heidegger, il nous semble que l'on puisse en distinguer plusieurs niveaux : 1) Dans *Sein und Zeit*, le dévoilement des instruments et des autres est corrélatif du voilement du monde. 2) Dans l'opération de réduction phénoménologique, le dévoilement de la dimension scientifique de l'étant est concomitant au voilement de la dimension métaphysique de l'être comme double présence ou étantité. 3) Dans l'opération positive de la déconstruction, le dévoilement du domaine métaphysique de l'être comme étantité implique le voilement de la dimension non métaphysique de l'être, de la vérité de l'être. 4) Dans l'expérience de l'être, le dévoilement de l'être des étants dans sa banalité et familiarité rassurante est corrélatif du voilement de l'expérience de l'être. 5) Dans le cadre de l'histoire de l'être, le dévoilement de l'étant en totalité implique le voilement de l'être qui se destine aux hommes et demeure en retrait au moment

même où l'étant en totalité se dévoile à partir d'un certain régime épocal de manifestation et apparition. 6) Si d'une part Heidegger conçoit souvent le dévoilement en tant que dévoilement de quelque chose qui serait déjà là mais voilé, d'autre part il l'entend aussi comme passage du non-être à l'être, c'est-à-dire comme création, production et naissance, celles-ci étant conçues comme un faire être de ce qui n'est pas encore, comme un passage de l'absence à la présence, du voilement au dévoilement. Ce dernier sens du dévoilement repose sur l'appropriation et réinterprétation heideggérienne des notions grecques de φύσις et de ποίησις. Cela signifie, en dernière instance, que la création et production artistique des hommes ainsi que la naissance dans la nature sont une vérité plus profonde et originaire que la vérité propositionnelle de la métaphysique et de la science. En bref, la φύσις et la ποίησις en tant que dévoilement sont une dimension plus originaire de la vérité que la métaphysique et la science.

Cela étant posé, la principale tâche de la phénoménologie heideggérienne consiste à dévoiler, à nous faire voir ce qui de prime abord et le plus souvent reste voilé, c'est-à-dire le monde, la structure fondamentale de la métaphysique, la dimension non-métaphysique de la pensée, l'expérience de l'être, l'être comme événement (*Ereignis*), et la nature et l'art comme une dimension de la vérité recouverte la métaphysique et la science.

§30 – Être et penser

Les principaux résultats de l'opération positive de la déconstruction relèvent de la manière dont Heidegger pense l'être autrement que dans toute l'histoire de la métaphysique : 1) L'être comme temps originaire. 2) L'être comme événement. 3) L'être comme différence incomparable. 4) L'être comme néant. 5) L'expérience de l'être. 6) L'être comme dévoilement.

Comme nous l'avons vu au §10, tout au long de l'histoire de la métaphysique, la pensée était conçue comme proposition (λόγος) et mise en rapport des propositions. Nous avons montré par la suite (§11) que la logique est la science qui a pour objet la proposition, ses relations et les règles et les lois qui régissent la construction et la mise en rapport des propositions, c'est-à-dire les quatre principes fondamentaux de la logique – identité, contradiction, tiers exclus et raison –, principes auxquels les propositions doivent se soumettre afin d'être reconnues comme rationnellement légitimes et valables. La conception métaphysique de la pensée s'est ainsi révélée une conception logique de la pensée : « [L]e nom de *Logique* correspond à ce que cette doctrine entend par "penser". Penser c'est λέγειν, λόγος au sens de l'énoncé (*Aussage*), c'est-à-dire du jugement (*Urteils*). Le jugement est considéré comme une activité de l'entendement

(*Verstandes*), de la raison (*Vernunft*) au sens large. »¹¹⁵⁴ En d'autres termes, la logique s'est constituée, consolidée et a régné tout au long de l'histoire de la métaphysique comme la science de la pensée et ses lois fondamentales, en déterminant la compréhension hégémonique et normative de l'essence de la pensée, c'est-à-dire la compréhension la plus immédiate, évidente et naturelle de la pensée en Occident.

Pour comprendre en quoi consiste la pensée de l'être, il nous faut mettre à nu ses principales différences avec la conception logico-métaphysique de la pensée, compte tenu du fait que la méditation de Heidegger sur la question « que signifie penser ? » se caractérise par un dépassement des présupposés fondamentaux qui structurent la conception logico-métaphysique de la pensée. Cela signifie que si celle-ci fait système avec tous les concepts fondamentaux de la métaphysique, alors la pensée de l'être implique une tout autre compréhension de tels concepts.

a) Le concept métaphysique d'être comme présupposé fondamental de la conception logico-métaphysique de la pensée

À l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, la forme la plus élémentaire de la pensée est le *λόγος* (proposition, jugement, énoncé), celui-ci entendu comme une représentation de la réalité qui s'effectue à travers une phrase dont la structure formelle est « S est P ». Cette conception de la pensée fait système avec la conception métaphysique de l'être, de la vérité, du langage et de l'homme, pour autant que l'homme est un étant doué de la capacité de formuler des propositions qui sont nécessairement vraies ou fausses dans la mesure où elles représentent, au moyen du langage comme système de signes, la réalité conçue à partir du concept d'être comme double présence.

Comme nous l'avons vu au §7 c, la compréhension de l'être comme présence est à l'origine de la question qui oriente de manière décisive la conception logico-métaphysique de la pensée tout au long de l'histoire de l'Occident, à savoir la question de l'essence : Qu'est-ce que ? (*τί ἐστιν* ;). Dire que cette question oriente la conception métaphysique de la pensée, signifie que l'effort premier de la pensée consiste à répondre à la question de l'essence à partir d'une définition qui circonscrit les attributs essentiels des étants à travers des propositions, des jugements. En d'autres termes, la réponse à la question de l'essence vise à établir les attributs essentiels des étants à travers des définitions qui délimitent le concept ou la représentation

¹¹⁵⁴ GA 8, p. 233. Trad., p. 210 (légèrement modifiée).

universelle de ce qui est commun à une multiplicité d'objets, qui ne sont ce qu'ils sont que parce qu'ils participent à telle ou telle essence, à tel ou tel concept, à telle ou telle représentation. En ce sens, la métaphysique est une pensée essentialiste et conceptuelle de l'identité et de la représentation.

Pour Heidegger, dans la mesure où la métaphysique pense l'étant à l'appui de la compréhension de l'être comme présence, elle reste incapable de penser l'être en tant qu'être, c'est-à-dire la vérité de l'être. Pourquoi ? Parce que la vérité de l'être n'est pas pensée à partir du couple existence-essence, mais bien plutôt comme temps, événement, différence, néant et sans-fond, expérience de l'étonnement, et dévoilement, d'où la différence entre l'être au sens métaphysique et non métaphysique. Comme nous l'avons vu plus haut, ces deux sens du mot *être* amènera Heidegger à les distinguer terminologiquement afin d'éviter toute sorte de confusion, de sorte que, à partir de la seconde période de sa pensée, il emploiera le plus souvent les termes *Sein* (*être*) et *Seiendheit* (*étantité*) pour désigner l'être au sens métaphysique, alors qu'il se servira soit du terme *Seyn* (*être*), soit des expressions *Wahrheit des Sein* (vérité de l'être) ou *Wahrheit des Seyns* pour se référer à l'être au sens non métaphysique. Afin donc d'éviter toute sorte de confusion par rapport à ces deux sens de l'être dans la philosophie de Heidegger, lorsqu'il s'agira de l'être au sens métaphysique, nous nous servirons du terme *étantité*, alors que nous utiliserons le terme *être* pour désigner l'être au sens heideggérien.

Pour la métaphysique la pensée est toujours pensée de l'étant conçu à partir de l'étantité. Pour Heidegger, en revanche, la pensée est la pensée de l'être, celui-ci ne se confondant nullement avec l'étant et l'étantité, d'où la notion de différence ontologique. En d'autres termes, la *Sache*, c'est-à-dire l'affaire, la chose de la pensée métaphysique est l'étant en son étantité, dont les deux figures majeures à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique sont la substantialité et la subjectivité : « Ce qu'est toutefois l'affaire (*Sache*) de la philosophie, voilà qui est décidé dès le départ. L'affaire (*Sache*) de la philosophie comme métaphysique, c'est l'être [au sens de l'étantité] de l'étant, sa présence dans la forme de la substantialité et de la subjectivité. »¹¹⁵⁵ Or, pour Heidegger la *Sache* de la pensée n'est pas l'étantité de l'étant mais l'être lui-même : « La pensée est, tout simplement dit, la pensée de l'être (*das Denken des Seins*). »¹¹⁵⁶

Aux yeux de Heidegger, la métaphysique n'est pas à même de penser l'être dans la mesure où elle est structurellement incapable de penser ce qui se situe au-delà de l'étant conçu à partir de l'étantité. D'où l'idée que chaque fois que la métaphysique tente de penser l'être, elle le transforme inévitablement en un étant – l'étant suprême comme fondement de l'étant en totalité

¹¹⁵⁵ GA 14, p. 77. Trad., 290-291 (légèrement modifiée).

¹¹⁵⁶ GA 9, p. 316. Trad., p. 70 (modifiée).

– étant donné qu'elle ne parvient pas à penser quoi que ce soit sans avoir recours à l'étantité comme double présence (existence et essence). De là résulte que si l'on ne renonce pas à penser métaphysiquement, on ne sera jamais capable de penser l'être lui-même : « *la question de l'essence de l'être meurt si elle n'abandonne pas (nicht aufgibt) la langue de la métaphysique, parce que la représentation métaphysique nous empêche de penser la question de l'essence de l'être.* »¹¹⁵⁷

Dans ce contexte, abandonner (*aufgeben*) la métaphysique ne signifie aucunement la réfuter, la détruire, l'éliminer, l'abolir, ce sur quoi nous ne cessons d'insister tout au long de cette partie sur la déconstruction phénoménologique. Abandonner la métaphysique signifie plutôt qu'elle possède une certaine légitimité et validité, mais devient illégitime et non valable dès lors qu'elle se veut la seule et l'exclusive dimension de la pensée. Cela revient à dire que la pensée métaphysique n'épuise pas toutes les possibilités de la pensée, car il y en a une dimension qui se situe au-delà de la pensée comme représentation : « Le chercheur : Considérez-vous donc comme fausse la doctrine qui dit que la pensée est un représenter (*ein Vorstellen*) ? Le sage : Absolument pas. Le savant : Mais laissez-vous non encore décidé si, avec cette caractérisation d'essence (*Wesenskennzeichnung*), la pensée soit déjà déterminée de façon à l'épuiser ? Le sage : Je laisse ouvert encore davantage, à savoir si l'essence de la pensée en général est originairement aperçue (*erblickt*). Il se pourrait tout de même que la caractérisation courante de la pensée comme un représenter soit juste (*richtig*) certes, et pourtant elle nous empêche d'éprouver l'essence originaire de la pensée (*Wesensursprung des Denkens*). »¹¹⁵⁸ La conception métaphysique de la pensée comme représentation possède donc une certaine validité et légitimité, néanmoins toute pensée n'est pas représentation, ce qui signifie qu'il y a une pensée qui ne procède pas par la définition des concepts, ceux-ci entendus comme une représentation universelle valable pour une multiplicité d'étants, d'objets, de sorte que

¹¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 405. Trad., p. 225 (modifiée).

¹¹⁵⁸ GA 77, p. 64-65. « DER FORSCHER: Sie halten also die Lehre, die sagt, Denken sei ein Vorstellen, für falsch? DER WEISE: Durchaus nicht. DER GELEHRTE: Aber Sie lassen es noch unentschieden, ob mit dieser Wesenskennzeichnung das Denken schon erschöpfend bestimmt sei? DER WEISE: Noch mehr lasse ich offen, nämlich, ob das Wesen des Denkens überhaupt schon ursprünglich erblickt ist. Es könnte doch sein, daß die geläufige Kennzeichnung des Denkens als eines Vorstellens zwar richtig ist und uns dennoch daran hindert, den Wesensursprung des Denkens zu erfahren. »

La distinction entre la pensée métaphysique et la pensée de l'être se fait jour chez Heidegger à travers deux figures, à savoir la pensée représentationnelle et conceptuelle (métaphysique) et la pensée non représentationnelle et non conceptuelle (non métaphysique), et la pensée qui calcule (métaphysique) et la réflexion qui médite (non métaphysique) : « Il y a ainsi deux sortes de pensée, toutes deux étant à la fois et à leur façon légitimes (*berechtigt*) et nécessaires (*notig*) : la pensée qui calcule (*das rechnende Denken*) et la réflexion qui médite (*das besinnliche Nachdenken*). » (GA 16, p. 520. Trad., 136-137 [modifiée]).

Heidegger abandonne la pensée conceptuelle de la métaphysique : « La pensée historiale de l'être ne connaît pas les "concepts" (*Begriffe*). »¹¹⁵⁹

Dans *Das abendländische Gespräch*, Heidegger fait une distinction fort importante entre deux manières de comprendre cette dimension non-conceptuelle de la pensée, l'une négative, l'autre positive : « Le plus âgé : Le discours sur la non-saisie conceptuelle (*Nicht-begreifen*) me paraît être ambigu. Ne pas saisir quelque chose conceptuellement signifie habituellement : ne pas encore ou ne plus pouvoir saisir quelque chose à travers le concept (*Begriff*). La non-saisie conceptuelle est ainsi un défaut (*Mangel*), une incapacité (*Unvermögen*). Mais la non-saisie conceptuelle peut signifier aussi : abandonner l'agression (*Überfallen*) de l'appréhension à travers la saisie de la représentation. Mais de cet abandon résulte bien une capacité, à savoir celle d'être autrement à la proximité du non-conceptuel qu'à travers l'usurpation (*Ansichreißen*) conceptuelle. »¹¹⁶⁰ La non-saisie conceptuelle est donc de prime abord et le plus souvent comprise comme une incapacité, comme un défaut de la pensée au sens où elle est impuissante et incapable de déterminer ce qui est commun et identique à une multiplicité de phénomènes. Néanmoins, si l'on prend en considération que l'opération de saisie conceptuelle est un moyen de s'emparer des étants afin de les maîtriser, dominer, contrôler et manipuler, alors ne pas saisir conceptuellement signifie, dans un deuxième temps, éviter et combattre toutes les formes de maîtrise, domination, contrôle et manipulation des étants. En ce sens, renoncer à la pensée conceptuelle n'est pas un défaut, ni une incapacité, mais au contraire la capacité d'être autrement à la proximité du non-conceptuel qu'à travers l'usurpation conceptuelle. C'est pourquoi, contrairement à la pensée métaphysique, la pensée de l'être se caractérise par le fait de laisser être l'étant dans son être, en renonçant par là à transformer l'être de l'étant en un objet de représentation de la conscience et de la pensée. Néanmoins, renoncer à la métaphysique comme pensée conceptuelle ne signifie aucunement renoncer à la pensée en tant que telle : « La renonciation à une définition (*Definition*) [...] semble abandonner la rigueur de la pensée. Mais il pourrait se faire aussi que cette renonciation mette enfin la pensée sur le chemin d'un effort, qui lui permette d'éprouver de quelle espèce est la rigueur requise par la pensée. »¹¹⁶¹ En somme, Heidegger renonce à la pensée conceptuelle de la métaphysique au profit de la pensée non-conceptuelle de l'être : « La pensée n'est pas une "saisie" conceptuelle (*Be-greifen*). Dans

¹¹⁵⁹ GA 74, §13, p. 16. « Das seynsgeschichtliche Denken kennt nicht die »Begriffe«. »

¹¹⁶⁰ GA 75, p. 77. « D.Ä. Die Rede vom Nicht-begreifen scheint mir zweideutig zu sein. Etwas nicht be-greifen heißt gewöhnlich: etwas durch den Begriff noch nicht oder nicht mehr fassen können. Dergestalt ist das Nicht-begreifen ein Mangel, ein Unvermögen. Nicht-begreifen kann aber auch bedeuten: ablassen vom Überfall des Fassens durch den Griff des Vorstellens. Dieses Ablassen aber entspringt wohl einem Vermögen und zwar einem Vermögen, dem Un-begriffenen anders nahe zu sein als durch das Ansichreißen im Begriff. »

¹¹⁶¹ GA 9, p. 388. Trad., p. 202 (modifiée).

l'aube profonde du déploiement de son essence (*Wesensentfaltung*), la pensée ne connaît pas le concept (*Begriff*). Cela ne tient aucunement à ce que la pensée à ce moment est encore sous-développée (*unentwickelt*). »¹¹⁶²

L'abandon de la pensée conceptuelle de la métaphysique consiste surtout dans l'abandon de la compréhension métaphysique de l'étantité comme double présence (existence et essence). Un tel abandon implique : 1) L'abandon de la question « qu'est-ce que ? », qui relève de l'exigence d'une définition conceptuelle des attributs essentiels qui constituent une représentation universellement valable et applicable à une multiplicité d'étants. 2) L'abandon de la compréhension métaphysique de la pensée comme proposition qui représente les attributs essentiels et accidentels des étants. 3) L'abandon de la compréhension métaphysique du langage comme système de signes qui représentent ce que les étants sont ou ne sont pas. 4) L'abandon du concept métaphysique de vérité comme adéquation des propositions à la réalité. 5) L'abandon de la logique comme science des lois fondamentales de la pensée. 6) L'abandon de la compréhension de l'homme comme *animal rationale* ou sujet.

Si Heidegger renonce donc à la compréhension de l'étantité comme double présence et, par conséquent, à la question « qu'est-ce que ? » afin de penser ce qui nous donne à penser, il va sans dire que toute question sur l'essence ou, autrement dit, sur la signification de la pensée, devient impertinente par rapport à la façon dont Heidegger conçoit la pensée : « Nous ne nous efforçons cependant pas purement et simplement à construire ensemble un concept de pensée (*Begriff vom Denken*) afin d'être en possession d'un tel concept. »¹¹⁶³ Et dans *Was heißt Denken?*, il dit : « La question "que signifie penser ?" ne trouve jamais sa réponse dans une détermination conceptuelle (*Begriffsbestimmung*) de la pensée, dans une définition (*Definition*) [...] Dans ce qui suit, nous ne pensons pas *sur* la pensée. Nous demeurons en dehors de la pure réflexion qui fait de la pensée son objet (*Gegenstand*). »¹¹⁶⁴. Or définir la pensée en son essence à travers un concept ou représentation, c'est s'emparer de la pensée afin de la maîtriser, contrôler et manipuler comme un étant (objet, chose). Ainsi, la pensée de l'être renonce à concevoir la pensée comme un étant dont on peut s'emparer à travers la définition de son essence, ce qui ne veut nullement dire, par ailleurs, ne pas la penser du tout : il s'agit en effet d'une manière non-métaphysique de penser. Néanmoins, comme la conception logico-métaphysique de la pensée nous est la plus évidente et naturelle, c'est-à-dire normative et

¹¹⁶² GA 8, p. 215. Trad., p. 196 (légèrement modifiée).

¹¹⁶³ GA 77, p. 63. « Aber wir bemühen uns doch nicht lediglich darum, einen Begriff vom Denken zusammenzubauen, nur damit wir im Besitz dieses Begriffes sind. »

¹¹⁶⁴ GA 8, p. 22-23. Trad., p. 33 (légèrement modifiée).

hégémonique, toute tentative de penser autrement que la métaphysique ne peut nous paraître d'emblée que comme une aberration, comme quelque chose d'étrange, fou et incompréhensible. En un mot : la pensée de l'être tente de penser ce qui apparaît à la métaphysique comme l'impensable même.

b) La pensée de l'être se situe au-delà ou en deçà de la logique et ses quatre principes fondamentaux

Comme nous venons de le voir, la pensée de l'être se situe au-delà ou en deçà de la compréhension métaphysique de l'étantité comme double présence. Comme nous avons vu plus haut, l'essence, le concept et la représentation ne sont, aux yeux de Heidegger, que différentes figures historiques de l'identité comme unité du même. En effet, dès le début de la métaphysique « l'identité (*die Identität*) devient la détermination essentielle de l'étant en tant que tel »¹¹⁶⁵, écrit Heidegger. Il va de soi que si l'identité dans le concept est un trait ontologique fondamental de l'étant en général, et si la pensée de l'être n'est pas une pensée conceptuelle qui représente l'étant, alors il faut conclure que la pensée de l'être consiste en une critique radicale du principe d'identité, ce qui nous montre que toute pensée n'est pas soumise aux exigences identitaires. En ce sens, la pensée de l'être comme différence incomparable se situe au-delà ou en deçà de la logique et du principe d'identité. L'une des principales différences entre la pensée métaphysique et la pensée de l'être est donc la suivante : la métaphysique est fondamentalement une pensée de l'identité et de la différence comparable, tandis que la pensée de l'être est une pensée de la différence incomparable.

La seconde différence entre ces deux régimes de pensée devient plus claire si l'on prend en considération que la pensée métaphysique repose sur la relation de présupposition réciproque entre le système d'oppositions binaires, le principe de contradiction et le principe du tiers exclus. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire d'abord que la compréhension métaphysique de l'étantité comme double présence engendre une série d'oppositions binaires qui structurent toute l'histoire de la métaphysique. Ensuite que le mode de relation entre les deux pôles des oppositions binaires est régi par le principe de contradiction et le principe du tiers exclus, d'où résulte que la pensée métaphysique consiste toujours dans l'énonciation des propositions sur l'étant par rapport à ce qu'il est ou n'est pas, de sorte que, d'une part, l'étant ne peut pas être et ne pas être en un seul et même temps (contradiction), d'autre part entre ce

¹¹⁶⁵ GA 65, §102, p. 199.

que l'étant est ou n'est pas, il n'y a pas d'intermédiaire, donc soit un étant est soit il n'est pas, l'étant ne pouvant jamais ni être ni non-être en même temps (tiers exclus). Par exemple, si la pensée se définit par la qualité d'être rationnelle, elle ne peut pas être en même temps irrationnelle et il ne peut pas y avoir une pensée qui ne soit ni rationnelle ni irrationnelle, d'où il faut conclure que soit on pense rationnellement et métaphysiquement, soit on ne pense pas du tout, auquel cas on est voué à l'irrationalisme. La limite majeure d'une telle manière de penser consiste en ceci qu'elle engendre inévitablement un processus d'exclusion et de domination de l'un des termes d'une opposition binaire par son autre, limite que nous avons développée et explorée au §21 sur le refoulement métaphysique de l'autre.

Cela étant dit, la seconde différence fondamentale entre la pensée de l'être et la pensée métaphysique est la suivante : la pensée de l'être se situe au-delà ou en deçà des oppositions binaires, du principe de contradiction et de tiers exclus : « Peut-être y-a-t-il une pensée au-delà de la distinction du rationnel et de l'irrationnel (*rational und irrational*) ». Ou encore : la pensée de l'être « n'est ni théorique ni pratique (*weder theoretisch noch praktisch*). Elle se produit (*sich ereignet*) avant cette distinction »¹¹⁶⁶. Au sujet de la relation entre les oppositions binaires de la métaphysique et la pensée de l'être, Heidegger souligne que « l'être (*Sein*) n'est rien de spirituel (*Geistiges*), rien de matériel (*Stoffliches*), ni "réel" (*real*) ni idéal (*ideal*), ni conditionné ni inconditionné »¹¹⁶⁷, étant donné que la pensée de l'être est une pensée qui « ne peut plus jamais être soumise aux distinctions rationalisme-irrationalisme (*Rationalismus-Irrationalismus*), optimisme-pessimisme (*Optimismus-Pessimismus*) »¹¹⁶⁸, et, enfin, que « la pensée philosophique n'est ni abstraite ni concrète (*weder abstrakt noch konkret*), car en tant que pensée de l'être (*Denken des Seyns*), elle ne peut absolument pas être évaluée d'après le mode de représentation de l'étant »¹¹⁶⁹. Voilà autant d'exemples du dépassement des oppositions binaires de la métaphysique.

On pourrait donc dire que la pensée de l'être est en quelque sorte une pensée du « ni...ni » (*weder... noch*) qui dépasse toutes les oppositions classiques de la métaphysique. En ce sens, M. Haar fait le commentaire suivant : « La dimension multiple que nous révèle Heidegger laisse-t-elle entrevoir la fin des dilemmes où nous piétons ? La fin non seulement des vieilles antinomies entre corps et âme, matière et esprit, objet et sujet – ainsi que de la ruse qui les

¹¹⁶⁶ GA 9, p. 358. Trad., p. 119.

¹¹⁶⁷ GA 74, p. 9. « Das Sein aber ist nichts Geistiges, nichts Stoffliches, weder »real« noch »ideal«, weder bedingt noch unbedingt. »

¹¹⁶⁸ GA 95, §62, p. 61. « [...] nie mehr auf die Unterscheidungen Rationalismus-Irrationalismus, Optimismus-Pessimismus – treffen kann. »

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, §15, p. 112. « [...] ist das philosophische Denken weder abstrakt noch konkret, sondern als Denken des Seyns überhaupt nicht nach Vorstellungsweise von Seiendem abschätzbar. »

réconcilie dialectiquement – mais des débats sans fin où nous oscillons entre optimisme et pessimisme, théologie et athéisme, théorie et pratique, ordre et anarchie, philosophie et non-philosophie ? »¹¹⁷⁰.

L'opération de dépassement du système métaphysique d'oppositions binaires peut être constatée tout au long de l'expérience intellectuelle de Heidegger. Par exemple, le *Dasein* n'est ni corps ni âme, ni une synthèse dialectique des deux, il n'est ni matière ni esprit, ni une synthèse dialectique qui les réconcilie, il n'est ni sujet ni objet, ni une synthèse dialectique des deux ; l'être n'est ni existence ni essence, ni une synthèse dialectique des deux, la pensée de l'être n'est ni rationnelle ni irrationnelle, ni une synthèse dialectique des deux, elle n'est ni pratique ni théorique, ni une synthèse dialectique des deux, etc. En d'autres termes, Heidegger tente de penser le tiers exclus impensable pour toute l'histoire de la métaphysique, pour autant qu'il a été, comme son propre nom le dit, *exclus* et aboli du domaine de l'être et de la pensée, de sorte que la pensée heideggerienne du « ni...ni » est une tentative de restitution de la dignité ontologique de ce tiers qui a été exclus tout au long de l'histoire de la métaphysique.

La troisième différence entre la pensée métaphysique et la pensée de l'être relève de leur rapport au principe de raison suffisante. Si la pensée métaphysique est régie par le principe de raison, principe selon lequel « tout étant a une raison », la pensée de l'être se situe au-delà ou en deçà du principe de raison, celui-ci n'étant valable que pour le domaine de l'étant, tandis que l'être comme sans-fond du néant n'est pas soumis au principe de raison et son exigence de fournir toujours une raison ou une cause à l'étant : « l'être (*Das Seyn*) [...] est sans-fond (*grundlos*) et ne connaît donc pas le pourquoi (*Warum*). L'être (*Das Seyn*) est en tant qu'il est : pur événement (*reines Er-eignis*). »¹¹⁷¹ En somme, la métaphysique est une pensée du fondement et de la causalité, tandis que la pensée de l'être est une pensée de l'événement qui se situe au-delà du principe de raison.

Voilà pourquoi aux yeux de Heidegger la logique et ses quatre principes fondamentaux n'épuisent pas toutes les dimensions de la pensée, étant par conséquent *une* et non pas *la* seule et exclusive compréhension possible de ce que penser veut dire.

¹¹⁷⁰ M. Haar, « Avant-propos » de *Cahier de l'Herne. Heidegger*, p. 11.

¹¹⁷¹ GA 71, §167, p. 121. « *Das Seyn* [...] ist grundlos und kennt deshalb kein Warum. Das Seyn ist, indem es ist: reines Er-eignis. »

c) Pensée et vérité

La quatrième différence entre la pensée métaphysique et la pensée de l'être relève du rapport entre pensée et vérité. Pour toute l'histoire de la métaphysique, la pensée est conçue de manière hégémonique comme proposition, celle-ci étant le lieu de la vérité comme adéquation. Or, comme nous l'avons vu plus haut, les deux thèses sur lesquelles repose le concept métaphysique de vérité (le lieu de la vérité est la proposition, et la vérité consiste en une adéquation) se sont avérées comme une conception dérivée et non originaire de la vérité, étant donné que, pour Heidegger, la conception originaire de la vérité est le dévoilement comme dimension antéprédicative de la vérité, dimension qui elle seule rend possible la vérité comme adéquation. Dire que la vérité comme dévoilement est une vérité antéprédicative revient à dire qu'elle a lieu avant la compréhension de l'être comme double présence et copule, c'est-à-dire avant toute prédication et proposition sur l'étant, la vérité comme dévoilement étant donc la condition de possibilité de toute vérité propositionnelle. Par exemple, avant d'énoncer la proposition « le soleil est le centre de l'univers », il a fallu que le soleil se soit déjà dévoilé au préalable, étant en quelque manière accessible pour que l'on puisse par la suite énoncer des propositions sur lui. Ainsi, la vérité antéprédicative comme dévoilement signifie que la dimension originaire de la vérité n'est ni conceptuelle, ni propositionnelle.

La différence entre la pensée métaphysique et la pensée de l'être devient encore plus claire et compréhensible, si l'on prend en considération la question de *la chose même* (*die Sache selbst*) de la pensée telle que Heidegger la formule dans *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* : « Toute pensée de la philosophie, qui suit explicitement ou implicitement l'appel "à la chose même" (*zur Sache selbst*), se meut déjà, dans sa démarche, avec sa méthode, à l'intérieur de la liberté de la clairière (*Freie der Lichtung*). De la clairière (*Lichtung*) la philosophie cependant ne sait rien. La philosophie parle certes de la lumière de la raison mais elle ne prête pas attention à la clairière de l'être (*Lichtung des Seins*) »¹¹⁷², et « ce qu'est toutefois l'affaire (*Sache*) de la philosophie, voilà qui est décidé dès le départ. L'affaire (*Sache*) de la philosophie comme métaphysique, c'est l'être [au sens de l'étantité] de l'étant, sa présence dans la forme de la substantialité et de la subjectivité ». Ainsi, d'après Heidegger, « [l]'affaire propre (*Sache*) de la philosophie, du point de vue de Hegel et de Husserl – et pas seulement pour eux – est la subjectivité »¹¹⁷³. En d'autres termes, la chose (*Sache*) de la pensée métaphysique est l'étant conçu à partir de son étantité, dont les deux figures majeures à

¹¹⁷² GA 14, p. 82. Trad., p. 296-297 (modifiée).

¹¹⁷³ *Ibid.*, p. 79. Trad., p. 293.

l'intérieur de l'histoire de la métaphysique sont la substantialité et la subjectivité. Toutefois, dans la mesure où la métaphysique pense l'étant en son étantité, elle se meut toujours déjà à l'intérieur de la clairière de l'être (*Lichtung des Seins*) sans en avoir le moindre soupçon, vu que la métaphysique comme pensée de l'étant est incapable de penser l'être lui-même, d'où l'oubli de l'être. Dans ce contexte, la clairière de l'être n'est rien d'autre que la vérité comme dévoilement ou ἀλήθεια : « L'Ἀλήθεια, le dévoilement, il nous faut les penser comme la clairière (*Lichtung*) »¹¹⁷⁴, et toujours dans le même texte Heidegger parle de « l'Ἀλήθεια, le dévoilement au sens de la clairière (*Lichtung*) »¹¹⁷⁵. Dans les *Zollikoner Seminare* (1959-1969, GA 89), Heidegger explique que la clairière (*Lichtung*) ne se confond point avec la lumière (*Licht*), car le couple lumière-obscurité présuppose toujours déjà la clairière de l'être, puisque même dans l'obscurité il y a déjà une ouverture, un dévoilement : « [L]orsque la lumière (*Licht*) est éteinte, qu'en est-il de la clairière (*Lichtung*) ?... Être-ouvert (*Offensein*) signifie clairière. Même dans l'obscurité (*im Dunkeln*), il y a clairière. Clairière (*Lichtung*) n'a rien à voir avec lumière (*Licht*), elle vient au contraire de *leicht* (léger). La lumière a à voir avec la perception (*Wahrnehmung*). Dans l'obscurité, on peut encore entrer en contact (*anstoßen*). Cela n'a pas besoin de lumière, mais d'une clairière. Lumière – clair ; *Lichtung* vient de *leicht*, rendre libre (*frei machen*). Une clairière en forêt est là même s'il fait sombre. La lumière présuppose la clairière [...] La clairière est la présupposition pour que clair et obscur puissent être. »¹¹⁷⁶

Ces considérations sur la question de la *chose même* et son rapport avec la question de l'essence de la pensée, nous permettent de comprendre que, si la chose même de la pensée métaphysique est l'étant en son étantité – soit comme substantialité soit comme subjectivité –, la vérité étant comprise comme adéquation de la proposition avec l'état de choses du monde ou encore la certitude de la représentation de la conscience, alors la chose même de la pensée heideggérienne est la clairière de l'être à l'intérieur de laquelle toute pensée de la substantialité et de la subjectivité se meut toujours déjà sans le savoir, clairière de l'être qui est pensée par Heidegger à partir de la vérité comme dévoilement, ἀλήθεια. En d'autres termes, si la pensée métaphysique est une pensée conceptuelle et propositionnelle, dont la vérité consiste dans l'adéquation des propositions avec l'état de choses du monde, la pensée de l'être se situe, quant à elle, dans la dimension antéprédicative de la vérité comme dévoilement, c'est-à-dire une dimension non conceptuelle et non propositionnelle de l'ouverture et du dévoilement de l'être, qui seule rend possible la pensée comme proposition sur l'étant et la vérité comme adéquation :

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 84. Trad., p. 299 (modifiée).

¹¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 85. Trad., p. 300 (modifiée).

¹¹⁷⁶ GA 89, p. 16. Trad., p. 44 (modifiée).

« L'Ἀλήθεια est ce qui est digne d'être pensée (*Denkwürdige*), cependant impensée (*ungedachte*) [tout au long de l'histoire de la métaphysique], la chose (*Sache*) de la pensée. Ainsi l'Ἀλήθεια demeure pour nous la toute première chose à être pensée – à penser sans prendre en considération la représentation métaphysique de la “vérité” au sens de l'adéquation (*Richtigkeit*), affranchie aussi de la détermination de l'“être” comme réalité (*Wirklichkeit*). »¹¹⁷⁷

L'Ἀλήθεια est la chose même de la pensée, restant impensée tout au long de l'histoire de la métaphysique, parce que celle-ci, en tant que pensée conceptuelle, est incapable de penser ce qui n'est pas conceptuel, dimension non conceptuelle de la pensée qui restera à jamais impensable tant qu'on se meut à l'intérieur de la métaphysique. La pensée de l'être comme dévoilement est ainsi une pensée de ce qui est impensable à l'intérieur de la conception logico-métaphysique de la pensée.

d) La pensée métaphysique et la pensée de l'être : le mathème et le poème

La distinction entre la pensée métaphysique et la pensée de l'être recoupe la distinction entre deux modèles de pensée : le modèle mathématique et le modèle poétique, le mathème et le poème. La différence fondamentale entre ces deux modèles de pensée consiste dans leur méthode de présentation de la vérité. La méthode mathématique présente la vérité au moyen du langage propositionnel, et opère à travers l'établissement d'axiomes, de définitions, de démonstrations, de réfutations sur le mode argumentatif. La méthode poétique procède, quant à elle, par une manière singulière de dire la vérité qui renvoie plutôt à la beauté, au charme, aux dispositions affectives et aux intensités qui s'épuisent dans leur simple être-là. En ce qui concerne le statut des mathématiques dans la pensée de Heidegger, Badiou dit à juste titre ceci :

« [...] les mathématiques [...] ne sont pas pour Heidegger une voie d'accès à la question originelle, le vecteur possible d'un retournement vers la présence dissipée. Elles sont bien plutôt la cécité elle-même, la grande et majeure puissance du Rien, la forclusion de la pensée par le savoir. Il est du reste symptomatique que l'instauration platonicienne de la métaphysique se soit accompagnée d'une mise en paradigme des mathématiques. Ainsi pour Heidegger peut s'indiquer dès l'origine que les mathématiques sont intérieures au grand “virage” de la pensée qui s'effectue entre Parménide et Platon. »¹¹⁷⁸

Encore une fois : il ne s'agit aucunement pour Heidegger de réfuter, d'éliminer et d'abolir le modèle mathématique de la pensée métaphysique et scientifique, car il possède sa propre

¹¹⁷⁷ GA 9, p. 444. Trad., p. 373-374 (modifiée).

¹¹⁷⁸ A. Badiou, *L'Être et l'Événement*, p. 15-16.

légitimité et validité. Toutefois, il devient illégitime et non valable dès lors qu'il prétend être la seule et exclusive dimension de la pensée. En d'autres termes, tout se passe comme si tout au long de l'histoire de métaphysique, le modèle mathématique de la pensée métaphysique et scientifique était la seule manière de penser au sens fort, respectable et rigoureux du terme, c'est-à-dire qu'un tel modèle de pensée est devenu hégémonique et normatif en Occident, étant la seule modalité de pensée sérieuse et digne de crédibilité. D'où l'idée qu'il nous semble quasiment impossible de concevoir une pensée qui ne soit ni métaphysique (philosophique), ni scientifique : « Déjà l'idée d'une telle tâche de la pensée doit paraître étrange (*befremden*). Une pensée, qui n'est ni métaphysique ni science, peut-elle être ? »¹¹⁷⁹. Or il va de soi que, pour Heidegger, il y a une manière de penser qui n'est ni métaphysique ni scientifique, car « [l]a raison et sa représentation sont *seulement une* modalité de la pensée »¹¹⁸⁰. Une modalité autre de la pensée que celle du modèle mathématique de la métaphysique et de la science n'est rien d'autre que la pensée de l'être et, comme on le sait, tout projet philosophique de Heidegger consiste à ouvrir la voie à la pensée de l'être, soit à travers un *Schritt zurück* (pas en arrière) soit à travers un *Sprung* (saut) de la métaphysique dans la pensée de l'être. En ce sens, certains passages de l'œuvre de Heidegger synthétisent fort bien le geste à l'origine de son projet philosophique, comme par exemple quand il dit que « [n]ous pouvons risquer le pas en arrière (*Schritt zurück*) de la philosophie vers la pensée de l'être (*Denken des Seyns*), dès lors que nous sommes devenus familiarisés à la provenance de la pensée »¹¹⁸¹, ou encore que « [l]a pensée à venir (*Das künftige Denken*) ne sera plus philosophie, parce qu'elle pensera plus originairement (*ursprünglicher*) que la métaphysique, mot qui désigne la même chose »¹¹⁸².

Pour comprendre cette dimension non métaphysique de la pensée, il nous faut rappeler que pour Heidegger, la pensée des présocratiques et de certains poètes est un modèle privilégié de pensée non métaphysique. En ce qui concerne les présocratiques, on peut dire que le grand virage de la pensée, qui s'effectue entre les présocratiques et Platon, consiste en ceci que les premiers ont une compréhension non encore métaphysique de l'être, c'est-à-dire non conceptuelle et non rationaliste, tandis que Platon instaure, pour la première fois en Occident, la compréhension métaphysique de l'être, c'est-à-dire conceptuelle et rationaliste. En ce sens, il est instructif de lire ce que dit Adorno à ce sujet : « Quand Heidegger qualifie la métaphysique comme une sorte de défection rationaliste (*rationalistisch*) de la compréhension originaire de

¹¹⁷⁹ GA 14, p. 74. Trad., p. 287 (modifiée).

¹¹⁸⁰ GA 9, p. 388. Trad., p. 203 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

¹¹⁸¹ GA 13, p. 82. Trad. A. Préau, in *Questions III et IV*, p. 33 (modifiée).

¹¹⁸² GA 9, p. 364. Trad., p. 127 (légèrement modifiée).

l'être de la philosophie archaïque, je ne peux pas du tout lui donner complètement tort d'un point de vue purement phénoménologique, c'est-à-dire quant à la caractérisation des faits. »¹¹⁸³ Voilà pourquoi Heidegger ne cesse d'avoir recours, à partir des années 1930, non seulement aux présocratiques mais aussi aux poètes. Pour comprendre la signification d'un tel recours, il est nécessaire de comprendre quelle est la place de l'art, notamment la poésie, dans l'économie interne de sa pensée. Pour ce faire, voyons comment l'art occupe, dans la pensée de Heidegger, une place diamétralement opposée à celle qu'il occupe dans la pensée de Platon.

d.1) Platon, la poésie et les arts

Chez Platon, le statut de l'art en général, et de la poésie en particulier, se fait jour de façon privilégiée dans *La République*. Dans ce dialogue, le diagnostic le plus général du philosophe grec est que l'art est incapable de vérité, d'où son fameux geste d'expulsion des poètes de la cité idéale dans le livre III. Afin de retracer les grandes lignes de la manière dont Platon pense la relation entre art et vérité, nous prendrons pour point de départ l'exemple des trois différentes espèces de lit dans le livre X :

« Ces lits ne se présentent-ils pas sous trois formes ? l'une qui est la forme naturelle et dont nous pouvons dire, je crois, que Dieu est l'auteur, autrement qui serait-ce ? Ce ne peut être que lui, à mon avis. Puis une deuxième, celle du menuisier. Oui, dit-il. Et une troisième, celle du peintre, n'est-ce pas ? Soit. Ainsi peintre, menuisier, Dieu, ils sont trois qui président à trois espèces de lit. Oui, trois. »¹¹⁸⁴

La première espèce de lit relève de l'*ιδέα* ou de l'*εἶδος* qui constitue le modèle idéal ou l'essence comme mode d'être véritable du lit produit par dieu. La seconde espèce de lit correspond, à son tour, à l'existence du lit en tant que copie du modèle idéal produite par le menuisier. La troisième espèce concerne, enfin, l'apparence du lit créée par le peintre en tant que copie de la copie du modèle idéal du lit. Essence, existence et apparence constituent ainsi les trois différents degrés de l'échelle ontologique définissant la hiérarchie de ce qui possède plus ou moins d'être et de vérité dans la philosophie de Platon. En ce sens, l'Idée du lit produite par dieu est l'être vrai par excellence, se situant dans la dimension ontologique de l'essence ; l'existence du lit produit par le menuisier possède, quant à elle, un degré de dignité ontologique inférieur par rapport à l'Idée ou essence du lit ; et le lit créé par le peintre possède, enfin, le

¹¹⁸³ T. W. Adorno, *Metaphysik*, p. 34. Trad., p. 53 (légèrement modifiée).

¹¹⁸⁴ Platon, *Politeia*, X, 597 b 5-15. Trad., p. 86.

moindre degré de dignité ontologique, étant relégué au domaine de la simple apparence illusoire : « Quel but se propose la peinture relativement à chaque objet ? Est-ce de représenter l'être (τὸ ὄν) tel qu'il est, ou l'apparence (τὸ φαινόμενον) telle qu'elle paraît ; est-ce l'imitation de l'apparence (φαντάσματος) ou de la vérité substantielle (ἀληθείας οὐσία) ? De l'apparence, dit-il. *L'art d'imiter est donc bien éloigné du vrai* (τοῦ ἀληθοῦς). »¹¹⁸⁵

Dans la philosophie de Platon, les catégories d'essence, d'existence et d'apparence correspondent respectivement au schéma du modèle idéal, de la bonne copie et du simulacre. Selon ce schéma, le modèle idéal constitue l'être véritable, le philosophe étant le seul capable de l'atteindre, alors que l'art se situe dans le domaine du simulacre en tant que simple apparence illusoire. La condamnation platonicienne de l'art comme étant incapable de vérité s'articule de la sorte au fameux thème de l'expulsion des poètes de la cité idéale dans le livre III de *La République* :

« Il semble donc que, si un homme habile à devenir mille choses et à tout imiter se présentait dans notre cité (πόλις) pour se produire et montrer publiquement (ἐπιδείξασθαι) ses poèmes, nous lui rendrions hommage comme à un être sacré, étonnant (θαυμαστόν) et ravissant ; mais nous lui dirions qu'il n'y a pas d'homme comme lui dans notre cité (πόλις) et qu'il ne peut y en avoir, et nous l'enverrions dans une autre cité (πόλις), après avoir répandu des parfums sur sa tête et l'avoir couronné de bandelettes. »¹¹⁸⁶

Si d'une part Platon ne cache pas son admiration pour les poètes, car comme il fait dire au personnage de Socrate dans le *Timée* : « Ce n'est point que je méprise la race des poètes »¹¹⁸⁷, d'autre part il les condamne pour deux raisons fondamentales : 1) L'art en général, et la poésie en particulier, se situent dans le domaine de l'apparence illusoire qui trouble la dialectique et le processus logico-argumentatif de fondation de la vérité : « l'art est, dit Badiou, l'apparence d'une vérité infondée, inargumentée, d'une vérité épuisée dans son être-là [...] Si la vérité peut exister comme charme, alors nous perdrons la force du labeur dialectique, de la lente argumentation qui prépare la remontée au Principe. Il est donc requis de dénoncer la prétendue vérité immédiate de l'art comme une fausse vérité. »¹¹⁸⁸ 2) Comme Platon conçoit l'art comme

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, X, 598 b 1-6. Trad., p. 88 (modifiée). (Nous soulignons).

¹¹⁸⁶ *Ibid.*, III, 398 a 1-8. Trad., p. 110 (modifiée).

¹¹⁸⁷ Platon, *Timaeus*, 19 d 5. Trad., p. 129. Selon le témoignage de Diogène Laërce, Platon « pratiqua la peinture et il écrivit des poèmes, d'abord des dithyrambes, puis des vers lyriques et des tragédies [...] Un peu plus tard cependant, alors qu'il allait participer à un concours de tragédie, il décida, parce qu'il avait entendu Socrate devant le théâtre de Dionysos et qu'il lui avait prêté l'oreille, de jeter ses poèmes au feu [...] C'est à partir de ce moment-là, il avait alors vingt ans dit-on, que Platon devint le disciple de Socrate. » (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 5, p. 395-396).

¹¹⁸⁸ A. Badiou, *Petit manuel d'inesthétique*, p. 10-11.

une μίμησις (imitation), et que celle-ci éveille un comportement mimétique chez les spectateurs, il en résulte que toute poésie qui ne sert pas à la bonne éducation des citoyens de la cité idéale, n'a pas droit de cité dans la République de Platon, puisqu'elle peut entraîner des comportements mimétiques qui troubleraient l'ordre et la justice de la cité idéale. Telles sont les deux principales raisons pour lesquelles Platon condamne l'art comme incapable de vérité et propose l'expulsion des poètes de la cité idéale. Nietzsche fait remarquer à ce sujet que « l'hostilité de Platon envers l'art est quelque chose de très significatif. Sa tendance doctrinale, le chemin vers le vrai par le savoir, n'a pas de pire ennemi que la belle apparence »¹¹⁸⁹, d'où Nietzsche conclut que « le principal reproche de Platon ne vise pas les sophistes mais les *poètes*. »¹¹⁹⁰

*

La République n'est pas seulement la principale référence de la relation entre art et philosophie chez Platon, mais aussi de la relation entre philosophie et mathématiques. En effet, dans le livre VII, Platon prescrit l'étude des mathématiques comme étant une condition nécessaire à la formation du véritable philosophe : « Or le calcul (λογιστική) et l'arithmétique (ἀριθμητική) portent entièrement sur le nombre ? Sans contredit. Alors ce sont évidemment des sciences propres à conduire à la vérité. Merveilleusement propres, certainement. Elles sont donc, semble-t-il, de celles que nous cherchons ; en effet l'étude en est nécessaire à l'homme de guerre pour ranger une armée, et au philosophe (φιλοσόφῳ) aussi, pour atteindre l'essence (οὐσία) et sortir de la sphère du devenir (γενέσεως), sans quoi il ne deviendra jamais un véritable arithméticien. »¹¹⁹¹ Un peu plus loin, Platon fait l'affirmation suivante concernant le rôle joué par la géométrie dans la formation du philosophe : « la géométrie (γεωμετρική) est la connaissance de l'étant qui est toujours (ἀεὶ ὄντος). Elle est donc, mon brave ami, à tirer l'âme vers la vérité et à faire naître la pensée philosophique (φιλοσόφου διανοίας), qui élève nos regards vers les choses d'en haut, au lieu de les tourner, comme nous faisons, vers les choses d'ici-bas. »¹¹⁹² Le privilège des mathématiques dans la formation du philosophe tient donc au fait qu'elles sont une voie d'accès privilégiée à ce qui n'est pas sensible et qui garde, pour cette raison, une grande affinité avec les Idées.

¹¹⁸⁹ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869-1872*, p. 74. Trad., p. 210.

¹¹⁹⁰ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1881*, p. 506. Trad., p. 440 (légèrement modifiée).

¹¹⁹¹ Platon, *Politeia*, VII, 525 a 9 - b 6. Trad., p. 161 (légèrement modifiée).

¹¹⁹² *Ibid.*, VII, 527 b 7-11. Trad., p. 165 (légèrement modifiée).

Le statut du poème et du mathème dans *La République* de Platon se caractérise donc par ceci que le poème est fondamentalement incapable de vérité, alors que les mathématiques occupent une place privilégiée à l'égard de la question de la vérité, étant pour cette raison une condition nécessaire à la formation du philosophe. C'est pourquoi, selon une légende largement répandue, au fronton de l'Académie de Platon figurait l'inscription « ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσὶτω » (Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre). Cette inscription synthétise fort bien le privilège accordé par Platon aux mathématiques dans la formation du véritable philosophe.

d.2) Heidegger, la poésie et les arts

Si d'une part Platon condamne l'art pour ne pas être capable de vérité, expulsant donc les poètes de la cité idéale, d'autre part Heidegger verra dans l'art, notamment la poésie, un *locus* privilégié de manifestation de la vérité : « *L'art est donc un devenir et un advenir de la vérité.* »¹¹⁹³ En ce qui concerne la place occupée par l'art dans la pensée de Platon et de Heidegger, Badiou dit à juste titre qu'« [a]ux origines, il y a le jugement d'ostracisme porté par Platon sur le poème, le théâtre, la musique [...] À l'autre extrémité [chez Heidegger], on trouve une dévotion pieuse envers l'art »¹¹⁹⁴.

Le recours à l'art et à la poésie sera une opération constante dans la pensée de Heidegger à partir des années 1930. En effet, il ne cessera d'évoquer dès lors certains poètes pour nous apprendre à penser ce que les philosophes, eux, ne sont pas à même de nous apprendre. En ce sens, ce que Hegel disait de la poésie exprime fort bien le statut de la poésie chez Heidegger : « La poésie reçoit [...] une dignité supérieure, elle redevient à la fin ce qu'elle était au commencement – *maîtresse de l'humanité (Lehrerin der Menschheit)* »¹¹⁹⁵. En d'autres termes, tout se passe comme si Heidegger reprenait à sa façon l'exigence énoncée par Hegel dans *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* : « Le philosophe doit posséder autant de puissance esthétique (*ästhetische Kraft*) que le poète. »¹¹⁹⁶ En un mot : Heidegger voit un voisinage essentiel entre la pensée de l'être et la poésie.

Pourquoi Heidegger a-t-il besoin d'avoir recours à la poésie ? Quelle est la signification de son recours à la poésie ? Pour répondre à ces questions, il nous faut d'abord souligner que le

¹¹⁹³ GA 5, p. 59. Trad., p. 81.

¹¹⁹⁴ A. Badiou, *Petit manuel d'inesthétique*, p. 9.

¹¹⁹⁵ G. W. F. Hegel, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in *Werke*, Band 1, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 235. (Notre traduction). « Die Poesie bekommt [...] eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – *Lehrerin der Menschheit* ».

¹¹⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, p. 235. « Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter. »

recours à ce qui se situe traditionnellement à l'extérieur de la philosophie, est une opération constante au cours de l'histoire de la philosophie des deux derniers siècles. Foucault explique à cet égard que la philosophie a dû cesser d'être une « perpétuelle reduplication d'elle-même [...] dans un commentaire infini de ses propres textes et sans rapport à aucune extériorité »¹¹⁹⁷. Le besoin philosophique de se rapporter à son extériorité naît de l'idée que certains objets de la pensée ne peuvent être suffisamment saisis que dans le croisement de deux séries de savoir autonomes et indépendantes, et qui doivent être articulées à l'intérieur du texte philosophique. On peut faire une longue liste des auteurs du XIX^e et du XX^e siècles qui ont eu recours à un domaine du savoir se situant à l'extérieur de la philosophie : Marx articule dans ses textes la dialectique hégélienne et l'économie politique afin de saisir le phénomène du capitalisme. Nietzsche promeut l'articulation entre philosophie et littérature dans *Ainsi parlait Zarathoustra* afin de faire une critique radicale du platonisme. Chez Sartre la philosophie s'articule à la littérature et au théâtre. Wittgenstein a recours à l'analyse du langage ordinaire afin de penser les questions de la philosophie du langage. Adorno pense les phénomènes du capitalisme de son époque à partir d'une articulation serrée entre théorie sociale, esthétique, psychanalyse et dialectique. Foucault déploie sa philosophie au carrefour de l'histoire et de la philosophie. Deleuze dégage certains mouvements aberrants de l'existence à travers le recours à l'art, notamment le cinéma et la peinture. Dans le cas de Heidegger, tout se passe comme si la pensée de l'être ne pouvait penser certaines questions et problèmes qu'à travers le dialogue constant avec les poètes.

La thèse fondamentale sur laquelle repose le recours heideggérien à la poésie et aux présocratiques est la suivante : la pensée des poètes et des présocratiques se situe au-delà ou en deçà de la philosophie conçue comme métaphysique. S'agissant des penseurs présocratiques, Heidegger s'intéresse notamment à Anaximandre, à Parménide et à Héraclite, qu'il désigne souvent par l'expression *die anfänglichen Denker* (les penseurs initiaux) : « Depuis Platon et Aristote jusqu'à présent, la pensée occidentale est "métaphysique". La pensée des penseurs initiaux (*anfänglichen Denker*), en revanche, *n'est pas encore métaphysique (noch nicht Metaphysik)*. Sans doute pensent-ils aussi l'être. Mais ils le pensent autrement. »¹¹⁹⁸ Pour ce qui est de la poésie, Heidegger s'intéresse avant tout à Hölderlin, car « même si Hölderlin lui-

¹¹⁹⁷ M. Foucault, *Dits et écrits I*, p. 1152. Deleuze et Guattari formulent la même idée à travers la relation entre le livre et son dehors : « Un livre n'existe que par le dehors et au-dehors. » (*Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 2013, p. 10). En d'autres termes, « un livre, c'est un petit rouage dans une machinerie beaucoup plus complexe extérieure. » (*Pourparlers*, p. 17).

¹¹⁹⁸ GA 55, §3, p. 57. « Seit Platon und Aristoteles ist das abendländische Denken bis zur Stunde ›Metaphysik‹. Dagegen ist das Denken der anfänglichen Denker noch nicht Metaphysik. Wohl denken auch sie das Sein. Aber sie denken es in anderer Weise. » (Nous soulignons).

même semble se mouvoir encore dans la “métaphysique” de l’idéalisme allemand, sa poésie est essentiellement le premier dépassement de toute “métaphysique” (*Überwindung aller »Metaphysik«*)¹¹⁹⁹.

La poésie et la pensée des présocratiques sont donc le dehors de la métaphysique, c’est-à-dire un régime de pensée non-métaphysique. Cela revient à dire qu’elles ne sont pas déterminées par la compréhension de l’être comme double présence, le système métaphysique d’oppositions binaires, le concept de vérité comme adéquation, la pensée définie comme discours-propositionnel-représentatif, la logique comme science des lois fondamentales de la pensée, le langage comme système de signes et l’essence de l’homme conçue métaphysiquement à partir du couple existence-essence. Pour Heidegger, la philosophie comme métaphysique n’épuise pas toutes les possibilités de la pensée. En ce sens, il insistera, notamment à partir de la seconde période de sa pensée, sur la différence entre philosophie (métaphysique) et pensée : « La métaphysique demeure la première instance de la philosophie. Elle n’atteint pas la première instance de la pensée. Dans la pensée de la vérité de l’être la métaphysique est dépassée. »¹²⁰⁰ De là Heidegger conclut que « la fin de la métaphysique n’est pas la fin de la pensée, mais seulement l’achèvement (*Vollendung*) de l’histoire de son premier commencement (*ersten Anfangs*) »¹²⁰¹. En somme, Heidegger retrouve dans la poésie et la pensée des présocratiques des ressources stratégiques afin de penser ce que la métaphysique est incapable de penser, ce qui est l’impensable même aussi longtemps que l’on se meut à l’intérieur de la métaphysique.

Aux yeux de Heidegger, les présocratiques sont justement les penseurs qui ne connaissaient pas encore la métaphysique (philosophie), étant donné que celle-ci ne verra le jour qu’avec Platon et Aristote, d’où l’idée que « Héraclite et Parménide n’étaient pas encore des “philosophes”. Et pourquoi non ? Parce qu’ils étaient les plus grands penseurs. “Plus grands” ne signifie pas ici l’estimation d’un exploit (*Leistung*), mais fait signe vers une tout autre dimension de la pensée »¹²⁰². Cette autre dimension de la pensée (*andere Dimension des Denkens*) n’est rien d’autre qu’une dimension non-métaphysique, ce que l’on peut constater dans les lectures heideggériennes des présocratiques. Prenons quelques exemples afin de montrer ce que nous visons par là. Comme nous l’avons vu, la métaphysique se fonde tout

¹¹⁹⁹ GA 94, §16, p. 428. « So sehr Hölderlin selbst sich noch in der »Metaphysik« des deutschen Idealismus zu bewegen scheint, so wesentlich ist seine Dichtung die erste Überwindung aller »Metaphysik«. »

¹²⁰⁰ GA 9, p. 367. Trad., p. 26 (légèrement modifiée).

¹²⁰¹ GA 95, §29, p. 135. « [...] das Ende der Metaphysik nicht das Ende des Denkens, sondern nur die Vollendung der Geschichte seines ersten Anfangs ist. »

¹²⁰² GA 11, p. 15. Trad., p. 328-329.

entière sur la compréhension de l'être comme double présence (existence et essence) et copule. Dans un passage de *Der Spruch des Anaximander*, Heidegger explique que Parménide pense l'être avant la distinction entre existence et essence, avant la conception logique de l'être comme copule : « Le ἔστιν de Parménide ne veut cependant pas dire le “est” comme copule de la proposition. Il nomme l'ἔόν, la présence du présent (*Anwesend des Anwesenden*). Le ἔστιν correspond à la pure exigence de l'être, avant la distinction en une première et seconde οὐσία, en *existentia* et *essentia*. »¹²⁰³ Pour Heidegger, Anaximandre, Parménide et Héraclite pensent donc l'être avant la distinction métaphysique entre essence et existence, tous les trois étant envisagés comme les penseurs du commencement (*Anfang*) : « Au commencement (*Anfang*) s'annonce l'être (*Sein*) ; ici la pensée de l'être se tient encore avant la distinction entre essence et existence (*Was- und Daß-Sein*). C'est pourquoi il ne peut pas non plus être dit que seulement l'“existence” (*Existenz*) est pensée au commencement, parce que la question de l'essence (*Wasfrage*) n'est pas encore déployée. L'“existence” n'est pour la première fois saisie conceptuellement qu'en opposition à l'idée et comme οὐσία. »¹²⁰⁴ Si l'on prend en compte le fait que la métaphysique se définit comme pensée conceptuelle de l'identité, et que celle-ci naît avec Platon et son interprétation de l'être comme *ιδέα*, alors il faut conclure que la pensée des présocratiques est une pensée non conceptuelle, c'est-à-dire non métaphysique : « Anaximandre ne doit pas les [termes de γένεσις et φθορά] utiliser comme mots conceptuels (*Begriffswörter*). Il ne peut encore les employer ainsi parce que le langage conceptuel (*Begriffssprache*) lui reste nécessairement étranger. Ce langage, en effet, n'est possible qu'au moment où il se fonde sur l'interprétation de l'être comme *ιδέα*. »¹²⁰⁵ Un dernier exemple : si d'une part la conception métaphysique de la pensée est une conception logique en tant qu'énonciation et mise en rapport de jugements, d'autre part la conception parméniennne de la pensée se situe en deçà ou au-delà de la conception métaphysique de la pensée. C'est pourquoi Heidegger dit, au moment où il fait une interprétation d'un fragment de Parménide, qu'« [i]ci [dans la parole de Parménide] le discours n'est ni du λόγος de la Logique, ni des jugements de la raison (*Vernunft*) »¹²⁰⁶.

Tous ces exemples nous montrent bien que le recours heideggérien aux présocratiques possède deux fonctions principales. D'une part puiser dans leur pensée des ressources non

¹²⁰³ GA 5, p. 351-352. Trad., p. 423 (modifiée).

¹²⁰⁴ GA 70, p. 105. « Im Anfang sagt sich das Sein an; hier hält sich das Denken des Seins noch vor der Unterscheidung in Was- und Daß-Sein. Deshalb kann aber auch nicht gesagt werden, es werde anfänglich nur die »Existenz« gedacht, weil die Was-frage noch unentfaltet sei. Allein »Existenz« ist erst im Gegenhaft zur *ιδέα* begriffen und als οὐσία. »

¹²⁰⁵ GA 5, p. 340-341. Trad., p. 410 (modifiée).

¹²⁰⁶ GA 8, p. 233. Trad., p. 210 (légèrement modifiée).

métaphysiques, pour autant que « la philosophie pré-platonicienne est d'une certaine manière pré-métaphysique (*vor-metaphysisch*) »¹²⁰⁷. D'autre part dénaturiser la pensée métaphysique, c'est-à-dire montrer qu'elle n'existe pas de tout temps, qu'avant Platon et Aristote les hommes pensaient aussi, et que si la métaphysique a été créée à un moment donné de l'histoire, elle peut aussi faire place à d'autres manières de penser. Cela signifie que Heidegger ne veut nullement renoncer à la pensée au nom de l'irrationalisme et du sentimentalisme romantique. Il veut en vérité penser d'une façon non métaphysique, d'où la distinction fondamentale opérée par Heidegger entre métaphysique et pensée. En somme, les présocratiques fournissent à Heidegger des ressources non métaphysiques afin de penser l'être autrement que toute l'histoire de la métaphysique : « Depuis Platon et Aristote jusqu'à présent la pensée occidentale est "métaphysique". La pensée des penseurs initiaux (*anfänglichen Denker*), en revanche, n'est pas encore métaphysique. Sans doute pensent-ils aussi l'être. Mais ils le pensent autrement. »¹²⁰⁸

Le recours heideggérien à la poésie obéit à la même logique à l'œuvre dans le recours aux présocratiques, d'où l'idée que la poésie de Hölderlin est une pensée non métaphysique : « Cette poésie n'est pas métaphysique. Dans la mesure où il n'y a de l'art, d'après le concept strictement occidental, que comme art métaphysique, la poésie de Hölderlin n'est pas non plus "art" si elle n'est plus métaphysique. L'essence de l'art et de la métaphysique ne suffisent pas à conférer à cette poésie sa dimension appropriée. Mais cette poésie, si elle n'est pas métaphysique, n'est pas non plus "philosophie" ; car toute pensée, qui depuis Platon s'appelle "philosophie", est métaphysique. »¹²⁰⁹ Si la poésie de Hölderlin n'est pas métaphysique, elle n'est pas non plus une pensée conceptuelle : « nul poète, surtout pas un poète du rang de Hölderlin, n'adopte des "concepts" (*Begriffe*) »¹²¹⁰. En d'autres termes, la poésie de Hölderlin se situe au-delà ou en deçà des concepts fondamentaux de la métaphysique, ce qui entraîne des conséquences notamment au sujet du statut du langage. Comme la poésie ne repose pas sur la compréhension de l'être comme double présence, le langage ne peut pas non plus se dévoiler dans la poésie comme un système de signes qui représentent l'état de choses du monde, d'où l'idée que la poésie n'est jamais un ensemble de propositions visant à décrire correctement la réalité : « La

¹²⁰⁷ GA 66, §115, p. 383. « Die vorplatonische Philosophie ist in gewisser Weise vor-metaphysisch. »

¹²⁰⁸ GA 55, §3, p. 57. « Seit Platon und Aristoteles ist das abendländische Denken bis zur Stunde »Metaphysik«. Dagegen ist das Denken der anfänglichen Denker noch nicht Metaphysik. Wohl denken auch sie das Sein. Aber sie denken es in anderer Weise. » (Nous soulignons).

¹²⁰⁹ GA 53, p. 30. « Diese Dichtkunst ist nicht metaphysisch. Insofern es Kunst im strengen abendländischen Begriff nur als metaphysische Kunst gibt, ist Hölderlins Dichtung, wenn sie nicht mehr metaphysisch ist, auch nicht mehr »Kunst«. Das Wesen der Kunst und der Metaphysik genügen nicht, um dieser Dichtung den ihr gemäßen Wesensraum zu leihen. Diese Dichtung ist aber, wenn sie nicht metaphysisch ist, auch keine »Philosophie«; denn alles Denken, das seit Platon »Philosophie« heißt, ist Metaphysik. »

¹²¹⁰ *Ibid.*, p. 158. « [...] kein Dichter, zumal nicht ein Dichter vom Range Hölderlins, »Begriffe« übernimmt. »

manière occidentale de comprendre grammaticalement le langage n'est pas seulement sous la domination de l'ontologie aristotélicienne, mais de l'ontologie grecque. Cependant, le langage d'un poète ne se laisse pas comprendre à travers cette conception grammaticale du langage. »¹²¹¹ Dans la parole du poète, le langage se transforme en maison de l'être : « Le langage est la maison de l'être (*das Haus des Seins*). Dans son abri, habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri. »¹²¹²

À propos de la relation entre philosophie et poésie, Heidegger dit que l'« [o]n connaît sans doute beaucoup de choses sur le rapport de la philosophie et de la poésie. Mais nous ne savons rien du dialogue (*Zwiesprache*) entre poète et penseur, qui “habitent proches sur les montagnes les plus séparées” »¹²¹³. Lorsque Heidegger parle de *dialogue* (*Zwiesprache*) entre le poète et le penseur, il veut éviter une relation de subordination de la poésie à la philosophie, comme si le poème ne servait qu'à illustrer les thèses philosophiques. Dans *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* (1934/35, GA 39), Heidegger fait allusion à un tel danger : « Il y a danger de décomposer l'œuvre poétique en concepts (*Begriffe*), de ne scruter un poème que selon les opinions philosophiques et les théorèmes du poète, en rassemblant par là le système philosophique de Hölderlin, système à partir duquel, comme on dit, nous “expliquerions” sa poésie. Nous ferons l'économie d'un tel procédé, non que nous pensions qu'il faille tenir la philosophie à distance de la poésie de Hölderlin, mais parce que ce procédé si largement répandu n'a rien à voir avec la philosophie. »¹²¹⁴ Afin donc d'éviter un tel danger, il nous faut envisager la poésie et l'art non pas comme une pure et simple illustration des thèses philosophiques, mais plutôt comme une dimension de la pensée qui nous apprend ce que la philosophie est incapable de nous apprendre à penser. Par exemple, les livres de Deleuze sur le cinéma ne sont pas simplement des livres sur le cinéma, mais aussi et surtout sur le temps et le mouvement. En ce sens, le cinéma peut nous apprendre quelque chose sur le temps et le mouvement que nul traité de philosophie ne pourra jamais nous apprendre. La danse par exemple peut nous apprendre quelque chose sur le corps qu'aucun traité de philosophie ne nous apprendra jamais, et ainsi de suite. Chez Heidegger, la poésie peut nous apprendre ce que la métaphysique ne pourra jamais nous apprendre, et c'est en ce sens que « [l]a pensée de l'être

¹²¹¹ GA 16, p. 778. « Die westliche Art, die Sprache grammatisch zu begreifen, steht unter der Herrschaft nicht nur der Aristotelischen, sondern der griechischen Ontologie. Aber die Sprache eines Dichters läßt sich mit dieser grammatischen Auffassung der Sprache nicht begreifen. »

¹²¹² GA 9, p. 313. Trad., p. 67-68.

¹²¹³ *Ibid.*, p. 312. Trad., p. 84 (légèrement modifiée).

¹²¹⁴ GA 39, §1, p. 5. Trad. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988, p. 17 (légèrement modifiée).

est la manière originare du poétiser (*des Dichtens*) »¹²¹⁵. Voilà pourquoi Heidegger a été amené à dialoguer avec des poètes tels que Hölderlin, Rilke, Trakl, Georg, Sophocle, Pindare, etc.

*

Ce que Heidegger appelle une pensée à venir qui ne sera plus philosophie, c'est-à-dire qui ne sera plus orientée par le modèle mathématique de la pensée métaphysique et scientifique, puise ses ressources dans la pensée des poètes et des présocratiques, car, comme nous venons de le voir, il s'agit d'une modalité de pensée infra-métaphysique, d'où son recours constant aux poètes et aux présocratiques à partir des années 1930.

Un tel recours peut être compris de deux manières distinctes : soit comme un retour à un âge d'or archaïque avant l'invention de la métaphysique, retour nostalgique, romantique et réactionnaire à un passé perdu, soit comme une manière de dénaturer la pensée métaphysique, c'est-à-dire montrer qu'elle n'existe pas de tout temps, qu'elle s'est constituée à un moment donné de l'histoire, et que d'autres manières de penser sont donc possibles. L'un des principaux représentants de la première compréhension du retour heideggérien aux présocratiques est Adorno : « C'est là l'origine de l'archaïsme de Heidegger (*Heideggers Archaismus*). L'ambiguïté des expressions grecques pour l'être, qui remonte à l'indifférenciation ionienne entre matière, principes et essence pure, n'est pas consignée comme insuffisance mais comme supériorité de l'originare (*Superiorität des Ursprünglichen*). Elle est censée guérir le concept d'être de la blessure de sa conceptualité, de la dissociation de la pensée et de ce qui est pensé. »¹²¹⁶

S'il est vrai, d'une part, que les textes de Heidegger sur les présocratiques peuvent être compris au sens d'un archaïsme, il est tout aussi vrai, d'autre part, que l'on peut les comprendre aussi comme une manière de dénaturer la pensée métaphysique, ouvrant par là d'autres possibilités à venir pour la pensée. D'après cette deuxième interprétation, la conception métaphysique de la pensée n'épuise pas toutes les possibilités de la pensée, car la pensée des poètes et des présocratiques n'est pas métaphysique, n'étant pas pour autant moins pensée que la pensée de Platon et d'Aristote. À l'égard de la poésie, Heidegger dit que « [l]e caractère poétique de la pensée (*Dichtungscharakter des Denkens*) est encore voilé »¹²¹⁷, ce qui revient à dire que la poésie est elle aussi une pensée tout autant que la métaphysique et la science. Bien

¹²¹⁵ GA 5, p. 328. Trad., p. 396 (modifiée).

¹²¹⁶ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 78. Trad., p. 90 (légèrement modifiée).

¹²¹⁷ GA 13, p. 84. Trad., p. 37 (modifiée).

plus, aux yeux de Heidegger il s'agit d'une pensée supérieure à la métaphysique et à la science. En ce sens, il ne nous faut pas oublier que Parménide a écrit non pas un traité mais un poème sur l'être.

Comme nous l'avons dit plus haut, la pensée métaphysique et scientifique présente la vérité au moyen de l'argumentation, du labeur dialectique des définitions, de la démonstration et de la réfutation, alors que la poésie la présente au moyen d'une manière singulière et supérieur du dire que Heidegger décrit de la sorte dans *Hebel – Der Hausfreund* (1957, GA 13) : « Le poète rassemble (*versammelt*) le monde dans un dire (*ein Sagen*) dont la parole demeure un briller doux et discret (*ein mild-verhaltenes Scheinen*), où le monde apparaît comme s'il était aperçu (*erblickt*) pour la première fois. »¹²¹⁸ Le dire du poète fait donc le monde apparaître comme si c'était pour la première fois, raison pour laquelle « dans le poétiser du poète (*Im Dichten des Dichters*) et le penser du penseur, de si grands espaces (*Weltraum*) se trouvent ménagés que, y étant placée, chaque chose particulière – un arbre, une montagne, une maison, un cri d'oiseau – perd totalement son indifférence (*Gleichgültigkeit*) et banalité (*Gewöhnlichkeit*) »¹²¹⁹. Cette perte de l'indifférence et de la banalité n'est rien d'autre que cet être pour la première fois devant le monde et les choses, et qui dit pour la première fois dit être comme différence incomparable, unique, non répétable, inéchangeable et irremplaçable, thème du « pour la première fois » de l'être comme différence si cher à Pessoa : « Il vaut plus la peine de voir une chose toujours *pour la première fois* que la connaître, parce que connaître, c'est comme ne jamais avoir vu *pour la première fois*, et ne jamais avoir vu *pour la première fois*, ce n'est qu'avoir entendu parler. La façon dont cet enfant est sale est différente de la façon dont les autres sont sales. »¹²²⁰ Dans le *Livro do desassossego*, Pessoa reprend le thème de la différence incomparable à partir de la question du nouveau que l'on voit et ressent pour la toute première fois : « Vivre, c'est être autre. Il n'est même pas possible de sentir si l'on sent aujourd'hui comme l'on a senti hier : sentir aujourd'hui la même chose qu'hier, cela n'est pas sentir – c'est se souvenir aujourd'hui de ce qu'on a senti hier, c'est être aujourd'hui le vivant cadavre de ce que fut hier la vie perdue. Tout effacer sur le tableau, du jour au lendemain, être neuf à chaque nouvelle aurore, dans une revirginité perpétuelle de l'émotion [...] Cette aurore est la première du monde. [...] Jamais encore une telle heure n'a existé, ni cette lumière, ni cet être qui est le mien. Ce qui sera demain sera autre chose. »¹²²¹ En somme, pour le poète

¹²¹⁸ *Ibid.*, p. 143. Trad., par J. Hervier, in *Questions III et IV*, p. 56 (modifiée).

¹²¹⁹ GA 40, §6, p. 29. Trad., p. 38 (modifiée).

¹²²⁰ F. Pessoa, *Poesia completa de Alberto Caiero*, p. 131. (Nous soulignons).

¹²²¹ F. Pessoa, *Livro do desassossego*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, §94, p. 124. Trad. F. Laye, Paris, C. Bourgois, 1999, p. 125-126 (légèrement modifiée).

portugais, n'est réel que ce que l'on éprouve pour la première fois, c'est-à-dire que, à la différence de la métaphysique qui pense l'être comme identité et répétition du même, pour le poète être n'est pas être identique mais être différent, unique, non répétable, inéchangeable et irremplaçable.

§31 – Être et langage

L'opération positive de la déconstruction nous montre jusqu'ici que Heidegger pense la vérité de l'être dans les termes suivants : 1) L'être comme temps originaire. 2) L'être comme événement. 3) L'être comme différence incomparable. 4) L'être comme néant ou rien d'étant. 5) L'expérience de l'être. 6) L'être comme dévoilement. 7) La pensée de l'être comme pensée non représentative, non conceptuelle. Maintenant il s'agit de comprendre comment Heidegger pense le langage autrement que dans toute l'histoire de la métaphysique. Pour ce faire, nous mettrons en évidence les principales différences entre la conception métaphysique et la conception heideggérienne du langage.

a) Le concept métaphysique de langage comme système de signes

Comme nous l'avons vu au §12, à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, le langage se définit de manière hégémonique et normative comme un système de signes, qui fait système avec tous les concepts fondamentaux de la métaphysique :

1) L'être comme double présence : pour la métaphysique, tout étant est conçu en son être selon les catégories d'existence et d'essence, celles-ci relevant de la réalité comme dotée d'autonomie métaphysique. Cela revient à dire que la réalité est toujours déjà là avant le langage, d'où la thèse selon laquelle le langage est un système de signes qui *représentent*, *décrivent* la réalité. Voilà la première thèse sur laquelle repose le concept métaphysique de langage.

2) Le système métaphysique d'oppositions binaires : le concept métaphysique de langage s'articule au système métaphysique d'oppositions binaires à deux niveaux distincts. D'une part, le langage est tout entier travaillé par de telles oppositions, comme nous l'avons montré au §8. D'autre part, l'opposition sensible-intelligible structure tout le langage comme système de signes, les signes phoniques et écrits se situant au niveau du sensible accessible à la perception, le référent et le sens représentés par les signes renvoyant, à leur tour, à l'intelligible absent et

inaccessible à la perception. Ces deux niveaux du rapport entre le langage et le système métaphysique d'oppositions binaires peuvent être formulées à travers les thèses suivantes : le langage comme système de signes est un système d'oppositions binaires, les signes étant de l'ordre du sensible qui renvoie à l'intelligible.

3) La vérité comme adéquation : en tant que système de signes, le langage peut représenter la réalité correctement ou incorrectement. La représenter correctement consiste à dire que ce qui est est et que ce qui n'est pas n'est pas, tandis que la représenter incorrectement consiste à dire que ce qui est n'est pas et que ce qui n'est pas est. La représentation correcte consiste donc en une adéquation à la réalité, c'est-à-dire une vérité comme adéquation, alors que la représentation incorrecte consiste, quant à elle, en une inadéquation à la réalité, c'est-à-dire une fausseté. Nous pouvons donc formuler la thèse de la relation entre la vérité comme adéquation et le langage comme système de signes de la sorte : le langage peut représenter la réalité correctement ou incorrectement.

4) La pensée comme discours-propositionnel-représentatif : la pensée est la faculté humaine qui, en se servant du langage comme système de signes, formule des propositions ou des jugements par lesquels on dit ce que les choses sont ou ne sont pas. Autrement dit, les propositions sont des représentations, des descriptions de la réalité engendrées par la pensée. Voici alors la thèse derrière la relation entre pensée et langage : la pensée n'est rien d'autre que la représentation de la réalité à travers les propositions comme liaison de signes phoniques ou écrits.

5) Le concept d'homme comme animal rationnel ou sujet : à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, le langage est une faculté humaine constituant la pensée comme discours-propositionnel représentatif. Voilà les principales thèses sur lesquelles repose le concept métaphysique de langage comme système de signes.

Dans un passage de *Die Sprache* (1950, GA 12), Heidegger délimite trois déterminations sous-jacentes au concept métaphysique de langage, ces trois déterminations nous permettent d'en saisir un aspect qui sera fort important pour comprendre la façon dont Heidegger pense le langage autrement que la métaphysique :

« D'abord et avant tout, parler (*Sprechen*) c'est exprimer (*Ausdrücken*). La représentation du langage comme extériorisation (*Äußerung*) est la plus courante. Elle présuppose déjà la représentation d'un intérieur (*Inneren*) qui s'extériorise (*sich äußert*) [...] Ensuite, parler passe pour une activité de l'homme. Par conséquent, il nous faut dire : l'homme parle, et il parle chaque fois une langue [...] Enfin, l'exprimer (*Ausdrücken*) comme activité exercée par

l'homme est toujours une représentation et description du réel et de l'irréel (*Vorstellen und Darstellen des Wirklichen und Unwirklichen*). »¹²²²

Ce passage nous permet de saisir la détermination de l'acte de parler (*Sprechen*) comme expression (*Ausdruck*) et extériorisation (*Äußerung*). Le caractère expressif de l'acte de parler devient plus clair si l'on revient à ce passage du *Sophiste* de Platon : « *pensée et discours, c'est la même chose*, sauf que c'est le dialogue intérieur et silencieux (ἐντὸς διάλογος ἄνευ φωνῆς) de l'âme avec elle-même que nous avons appelé de ce nom de pensée. »¹²²³ Selon Platon, la pensée est le ἐντὸς διάλογος ἄνευ φωνῆς (dialogue intérieur et silencieux) de l'âme avec elle-même. Ce dialogue intérieur n'est pas, en toute rigueur, tout à fait silencieux, car il s'agit d'une voix intérieure qui articule le langage, c'est-à-dire la pensée en tant que voix interne qui formule des propositions et les met en rapport, de sorte qu'il ne s'agit pas d'un silence absolu mais d'un silence au sens où la voix interne ne s'extériorise pas. Cette voix interne correspond exactement à ce que Saussure dit dans ce passage de son *Cours de linguistique générale* : « Sans remuer les lèvres ni la langue, nous pouvons nous parler à nous-mêmes ou nous réciter mentalement une pièce de vers. »¹²²⁴ Cette voix interne peut cependant *s'exprimer, s'extérioriser* à travers la voix externe des sons qui sortent de la bouche, et c'est justement dans ce sens que parler c'est exprimer au sens de l'extériorisation. Le discours interne de l'âme avec elle-même ne s'exprime pas, ne s'extériorise pas seulement à travers la voix externe en tant que signe phonique, mais aussi à travers l'écriture en tant que signe écrit, de sorte que le discours interne de l'âme peut s'exprimer et s'extérioriser soit à l'oral, soit par écrit. Tout au long de l'histoire de la métaphysique, les actes de parler et d'écrire ont donc été compris, de manière hégémonique et normative, comme une expression et extériorisation du discours interne de l'âme, d'où les deux thèses suivantes : 1) Parler est une activité de l'homme conçu comme un étant doué de langage. 2) Parler en tant qu'exprimer consiste à représenter, à décrire ce qui est réel et irréel.

b) La conception heideggerienne du langage comme prise de position par rapport au concept métaphysique de langage

Pour comprendre comment Heidegger pense le langage autrement que la métaphysique, il nous faut prendre en considération qu'il s'agit pour lui d'une prise de position par rapport aux

¹²²² GA 12, p. 12. Trad., p. 16 (modifiée).

¹²²³ Platon, *Sophista*, 263 e 3-5. Trad., p. 383. (Nous soulignons).

¹²²⁴ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, §1, p. 98.

principales thèses sur lesquelles repose le concept métaphysique de langage. Aussi Heidegger écrit-il ceci dans *Brief über den »Humanismus«* :

« Le langage, en son essence, n'est pas l'extériorisation (*Äußerung*) d'un organisme, pas plus que l'expression (*Ausdruck*) d'un être vivant. C'est pourquoi il ne saurait jamais non plus être pensé, en conformité à son essence, à partir de son caractère de signe (*Zeichencharakter*), même pas peut-être de son caractère de signification (*Bedeutungscharakter*). »¹²²⁵

Dans ce passage, Heidegger dit plutôt ce que n'est pas le langage que ce qu'il est : le langage en son essence n'est ni expression, ni extériorisation, ni système de signes, ni signification. Or cela ne veut nullement dire que Heidegger réfute, élimine et détruit ces déterminations fondamentales du concept métaphysique de langage. La conception métaphysique du langage a sa propre légitimité et validité, toutefois elle devient illégitime dès lors qu'elle se veut la seule et exclusive dimension du langage. Aux yeux de Heidegger, elle n'est en fait ni la seule ni la dimension originaire du langage. Si le langage dans sa dimension originaire n'est pas un système de signes qui représentent et décrivent la réalité, alors en quoi une telle dimension originaire consiste-t-elle ? Qu'est-ce que le langage dans sa dimension originaire ?

b.1) Le dépassement de la question métaphysique de l'essence

Comme nous ne cessons de le voir, l'un des gestes majeurs de l'opération positive de la déconstruction consiste en le dépassement de la compréhension métaphysique de l'être comme double présence. Heidegger vise, ce faisant, à penser autrement les concepts fondamentaux de toute l'histoire de la métaphysique, de sorte que la question métaphysique de l'essence – qu'est-ce que ? – devient impertinente et inadéquate pour penser la dimension originaire du langage, dimension qui excède, elle, la conception métaphysique du langage comme système de signes :

« Nous ne voulons pas ramener l'essence du langage (*Wesen der Sprache*) à un concept (*Begriff*) afin que ce dernier livre, sur le langage, un avis universellement utilisable qui apaise toute représentation (*alles Vorstellen*). »¹²²⁶

Lorsque Heidegger utilise l'expression *Wesen der Sprache* (essence du langage) dans ce passage, il n'entend pas le terme d'essence au sens métaphysique, c'est-à-dire comme un

¹²²⁵ GA 9, p. 326. Trad., p. 83 (modifiée).

¹²²⁶ GA 12, p. 10. Trad., p. 14 (modifiée).

concept ou représentation universelle qui synthétise ce qui est commun et identique à toutes les manifestations concrètes du langage. Heidegger se refuse, ce faisant, à objectifier, à réifier le langage, ce qui revient à dire qu'il ne pense pas le langage comme un étant (chose ou objet) qui existe, étant passible d'être défini en son essence à partir de la constitution d'un système d'attributs essentiels. Quand Heidegger dit donc que « le langage est la maison de l'être » (*Die Sprache ist das Haus des Seins*), il ne nous fournit pas une représentation universelle de ce qui est commun à toutes les manifestations concrètes du langage : « la tournure “maison de l'être” (*Haus des Seins*) ne fournit pas un concept de l'essence du langage (*Wesens der Sprache*) – au grand regret (*Leidwesen*) des philosophes, dont l'insatisfaction et contrariété (*Unmut*) ne voient, dans des tournures de ce genre, que de la décadence de la pensée. »¹²²⁷ La phrase « le langage est la maison de l'être » n'est donc pas une définition de l'essence du langage, c'est-à-dire une identité dans le concept, une représentation universelle. Cette phrase signifie plutôt que le concept métaphysique de langage comme système de signes n'épuise pas l'essence du langage : « Le langage est l'enceinte (*templum*), c'est-à-dire la maison de l'être (*Haus des Seins*). L'essence du langage ne s'épuise (*erschöpft sich*) ni dans le signifier (*Bedeuten*), ni dans son caractère de signe (*Zeichenhaftes*). »¹²²⁸ Si le langage comme système de signes n'épuise pas l'essence du langage, comment Heidegger pense-t-il ce qui excède la conception métaphysique du langage ?

b.2) Le langage comme dévoilement

Heidegger n'abandonne pas la compréhension métaphysique de l'être seulement au moment où la question « qu'est-ce que le langage ? » devient inadéquate et, par conséquent, impertinente pour penser la dimension originaire du langage. Il l'abandonne aussi dans la mesure où il cesse de présupposer que la réalité, en tant qu'existence déterminée par une essence, préexiste au langage, étant donc douée d'autonomie métaphysique. D'où l'idée que le langage ne se réduit pas à la représentation, à la description de la réalité à travers des signes phoniques et écrits.

Aux yeux de Heidegger, la dimension originaire du langage se manifeste de façon privilégiée dans la poésie, étant donné que, selon lui, le langage n'y est pas un pur et simple système de signes dont la fonction est de représenter et de décrire correctement la réalité. En ce

¹²²⁷ *Ibid.*, p. 107. Trad., p. 107 (modifiée).

¹²²⁸ GA 5, p. 310. Trad., p. 373 (modifiée).

sens, dans son commentaire du poème *Andenken* de Hölderlin, Heidegger pose qu'il ne s'agit aucunement des vécus de l'individu Hölderlin, et que le poète n'y représente donc pas les vécus et les souvenirs de son voyage en France : « Les “vécus personnels” (*persönlichen Erlebnisse*) de l'homme Hölderlin *ne* sont *pas* l'“objet” de ce poème [*Andenken*], si “objet” doit signifier ici quelque chose comme un thème »¹²²⁹, d'où il faut conclure que « nous ne pouvons pas prendre ce qui est dit [dans le poème de Hölderlin] pour une “description” (*Beschreibung*) de ce qui a été éprouvé autrefois. Ici un réel (*Wirkliches*) n'est pas représenté (*abgeschildert*) »¹²³⁰. Dans le commentaire du poème *Ein Winterabend* (1915) de Georg Trakl, dont la traduction française est *Un soir d'hiver*, Heidegger reprend la thèse du caractère non représentatif du langage dans la poésie et dit :

« Le titre du poème est *Un soir d'hiver*. De ce poème, nous attendons la *description* (*Beschreibung*) d'un soir d'hiver tel qu'il est en réalité (*wirklich*). Toutefois le poème *ne représente point* (*stellt nicht vor*) un soir d'hiver présent (*anwesenden Winterabend*) quelque part et à tel moment. »¹²³¹

D'après Heidegger, le poème *Ein Winterabend* ne représente point, ne décrit point un soir d'hiver tel qu'il se donne, se donna ou se donnera comme un étant présent dans la réalité. C'est pourquoi « [l]es mots “nom” et “mot” sont pensés [...] autrement et plus profondément que comme de simples signes (*bloße Zeichen*). Mais que dis-je ? Y-a-t-il aussi de la pensée dans un poème ? Assurément, dans un poème de tel rang, il y a pensée, et certes sans science et sans philosophie »¹²³². À la différence donc du scientifique et du philosophe, qui se servent du langage comme un système de signes, le poète a un tout autre rapport au langage, ce qui revient à dire que, dans le poème, le langage n'est nullement un système de signes dont la fonction serait de représenter la réalité. Et si le langage du poète n'est pas une représentation de la réalité, il ne présuppose donc pas la compréhension métaphysique de l'être, ni ne se meut à l'intérieur du concept de vérité comme adéquation. Et pourtant il y a de la pensée dans le poème, mais non pas comme discours-propositionnel-représentatif régi par la logique et ses principes fondamentaux. En d'autres termes, le poème de Trakl est une pensée se situant dans une dimension où les concepts fondamentaux de la métaphysique ont perdu leur puissance normative, de même que leur statut d'évidence non problématique.

¹²²⁹ GA 75, p. 12. « [...] die »persönlichen Erlebnisse« des Menschen Hölderlin sind *nicht* der »Gegenstand« dieses Gedichtes, wenn »Gegenstand« hier soviel bedeuten soll wie Thema. »

¹²³⁰ GA 52, §21, p. 51. « [...] wir das Gesagte nicht für eine »Beschreibung« des vormals Erfahrenen nehmen dürfen. Hier wird nicht ein Wirkliches abgeschildert. »

¹²³¹ GA 12, p. 16-17. Trad., p. 21 (modifiée). (Nous soulignons).

¹²³² *Ibid.*, p. 154. Trad., p. 148 (modifiée).

Si, dans le poème, le langage ne consiste absolument pas en un système de signes qui représentent la réalité, comment le langage se fait-il jour dans le poème ? On peut prélever la réponse de Heidegger à cette question d'une interprétation d'un passage du poème de Stefan George intitulé *Das Wort* (1919) :

« Aucune chose n'est, là où manque le mot. "Chose" (*Ding*) est ici compris au sens traditionnel et vaste, qui veut dire quelque chose (*Etwas*) en général, quelque chose qui d'une manière ou d'une autre est. En ce sens, même un Dieu est une chose. Seulement là où est trouvé le mot pour la chose, seulement là la chose est une chose. Ce n'est qu'à ce moment qu'elle *est*. En conséquence, nous devons insister sur ceci : Aucune chose n'est, là où le mot, c'est-à-dire le nom, manque. Le mot seul confère l'être à la chose. »¹²³³

Ce passage de *Unterwegs zur Sprache* (1950-59, GA 12) est à nos yeux décisif pour comprendre comment Heidegger pense le langage autrement que dans toute l'histoire de la métaphysique. En effet, dans la mesure où le langage n'est pas un système de signes qui représentent la réalité (la chose [*Ding*]) dans la poésie, le langage cesse d'être pensé métaphysiquement et *devient par là même ce qui fait être, ce qui fait apparaître la chose en tant que telle*. Voilà pourquoi le langage est la maison de l'être. Cette conception du langage n'est pas métaphysique en deux sens. D'abord parce qu'elle ne repose pas sur le concept d'être comme double présence. Ensuite parce qu'elle ne présuppose pas le concept de vérité comme adéquation mais comme dévoilement, c'est-à-dire que, si pour la métaphysique la vérité consiste en une représentation correcte et adéquate de la réalité à travers la proposition, le langage étant conçu comme un système de signes, la dimension originaire de la vérité consiste dans le dévoilement de l'être de l'étant.

Comme nous l'avons vu plus haut, Heidegger se sert de différents termes pour désigner la vérité comme dévoilement (*Unverborgenheit*) : *Entbergung* (*découvrement*) et *entbergen*, *anwesen* (*se présenter, venir en présence*), *Erscheinung* et *erscheinen* (*apparaître*), *sich zeigen* (*se montrer*), *Hervorbringung* et *hervorbringen* (*produire comme faire apparaître*), bref ἀλήθεια. Dans sa dimension originaire, le langage n'est donc pas une représentation des choses mais le dévoilement, le découvrement, la venue en présence, le faire apparaître, le faire venir au jour des choses : voilà pourquoi aucune chose n'est là où manque le mot. Dans son commentaire du poème *Ein Winterabend* de Trakl, Heidegger vise à montrer, entre autres choses, que le poète n'y représente pas les choses à travers le langage, en l'occurrence une table et une maison, mais les fait plutôt passer de l'absence (voilement) à la présence (dévoilement) :

¹²³³ *Ibid.*, Trad. (modifiée).

« Les deux lignes du vers parlent comme le feraient des énoncés apophantiques (*Aussagesätze*), comme si elles constataient un étant présent (*Vorhandenes*). Tel semble le ton du “est” catégorique. Et pourtant il parle en appelant. Les vers portent la table mise et la maison bien pourvue dans cette présence (*Anwesen*) qui est maintenue face à l’absence (*Abwesen*). »¹²³⁴

La conception du langage comme dévoilement naît, en effet, de l’interprétation proposée par Heidegger de ce qui serait, à ses yeux, le sens originare des mots grecs *λόγος* et *ἀλήθεια*. D’après les interprétations traditionnelles et courantes, le *λόγος* désigne la proposition ou le jugement qui représente l’état de choses du monde, alors que l’*ἀλήθεια* désigne, quant à elle, la vérité comme adéquation, d’où la traduction latine de *λόγος* par *ratio* et d’*ἀλήθεια* par *veritas*. Comme nous l’avons vu au §24 e, Heidegger soutient la thèse selon laquelle le processus de latinisation de la philosophie grecque a recouvert le sens originare des termes grecs, de sorte que pour accéder au sens originare de la philosophie grecque, il est nécessaire de déconstruire son interprétation romano-latine à travers une réinterprétation et retraduction des termes grecs, étant donné que « chaque traduction est déjà en elle-même une interprétation (*Auslegung*) »¹²³⁵. Voilà pourquoi Heidegger ne traduit pas *ἀλήθεια* par *Wahrheit* (vérité) mais par *Unverborgenheit* (dévoilement). De plus, il déconstruit toutes les interprétations traditionnelles du terme *λόγος* à partir d’une interprétation de ce terme chez Parménide et Héraclite. Dans le texte *Logos* (1951, GA 7), Heidegger présente les interprétations traditionnelles et dominantes du *λόγος* chez Héraclite de la manière suivante : « Depuis l’antiquité le *Λόγος* d’Héraclite a été interprété de façons différentes : comme *ratio*, comme *verbum*, comme loi du monde (*Weltgesetz*), comme ce qui est “logique” et comme la nécessité de la pensée (*Denknotwendigkeit*), comme le sens (*Sinn*), comme la raison (*Vernunft*). »¹²³⁶ Heidegger pour sa part n’adoptera aucune de ces traductions-interprétations : en effet, il ne traduira pas du tout le terme *λόγος*¹²³⁷, car au lieu de le traduire, Heidegger se bornera à expliquer que, dans son sens originare, *λόγος* signifie dévoilement, venue en présence, bref *ἀλήθεια* : « *Λόγος* n’a rien à faire ni avec le dire, ni avec le parler [au sens de l’expression], ni avec la raison (*Vernunft*), ni avec l’entendement (*Verstand*) ou le jugement (*Urteil*) et l’esprit (*Geist*), mais uniquement avec l’*ἀλήθεια*. »¹²³⁸ En d’autres termes, le caractère représentatif et descriptif du langage ne

¹²³⁴ *Ibid.*, p. 19. Trad., p. 23 (modifiée).

¹²³⁵ GA 55, §3, p. 63. « jede Übersetzung ist in sich schon eine Auslegung. »

¹²³⁶ GA 7, p. 214. Trad., p. 250.

¹²³⁷ Dans *Bremer und Freiburger Vorträge*, Heidegger fait allusion au caractère intraduisible du mot *λόγος* : « Le mot *Ereignis* se laisse si peu traduire tout comme le mot grec directeur *Λόγος* et le chinois Tao. » (GA 79, p. 125 : « Das Wort Ereignis läßt sich so wenig übersetzen wie das griechische Leitwort *Λόγος* und das chinesische Tao. »

¹²³⁸ GA 76, p. 24. « *Λόγος* hat weder mit Sagen noch mit Sprechen noch mit *Vernunft* noch mit *Verstand* und *Urteil* und *Geist* etwas zu tun, sondern nur mit *ἀλήθεια*. »

l'épuise pas, puisqu'il y a une dimension du langage qui relève du dévoilement de l'être de l'étant. D'après Heidegger, la transformation du λόγος en langage représentatif et descriptif est corrélative de la transformation de l'ἀλήθεια en vérité comme adéquation : « À la grande époque des Grecs, le signe (*das Zeichen*) est éprouvé à partir du montrer (*Zeigen*) ; il est signé par lui et en vue de lui. Depuis l'époque hellénistique (*Stoa*), le signe (*Zeichen*) procède d'une fixation, il est décrété comme instrument pour désigner (*Bezeichnen*) [...] Désigner (*Bezeichnen*), ce n'est plus montrer (*Zeigen*) au sens de faire apparaître (*Erscheinenlassens*). La transformation du signe – passer de ce qui montre à ce qui désigne, repose sur la transformation de l'essence de la vérité. »¹²³⁹ Toutefois, si d'une part le sens original du λόγος est l'ἀλήθεια : « Or, le dévoilement (*Entbergen*) est l'Ἀλήθεια. Celle-ci et le Λόγος sont le même (*das Selbe*). Le λέγειν fait ἀληθέα, fait être présent (*vorliegen*) ce qui est dévoilé comme tel »¹²⁴⁰ ; d'autre part Heidegger affirme que la dimension originale du λόγος était déjà présente chez les Grecs mais de façon voilée, c'est-à-dire comme impensé et non-dit, d'où le rôle décisif de l'opération de dévoilement de ce qui demeure voilé, impensé et non-dit dans la lecture des textes philosophiques de la tradition : « Langage serait : rassembler ce qui est présent en sa présence (*versammelndes vorliegen-Lassen des Anwesenden in seinem Anwesen*) et faire être présent. En fait les Grecs *habitent* dans cette essence du langage. Seulement ils ne l'ont jamais *pensé*, pas même Héraclite. »¹²⁴¹ La thèse heideggérienne selon laquelle « [l]e mot fait venir en présence (*anwesen*) la chose comme chose »¹²⁴², est donc l'impensé et le non-dit de la philosophie grecque qu'il essaie, lui, de penser et de dire. Pour Heidegger, ce ne sont pas seulement les présocratiques qui habitent cette dimension du langage, mais aussi les poètes : « le poète a éprouvé que seul le mot fait apparaître (*erscheinen*) et ainsi venir en présence (*anwesen*) une chose, en tant que la chose qu'elle est »¹²⁴³, d'où il faut conclure que « l'être de tout ce qui est habite dans le mot. De là la phrase : le langage est la maison de l'être »¹²⁴⁴.

b.3) Die Sprache spricht

Dans sa dimension originale, le langage est le dévoilement de l'être de l'étant, alors que dans sa dimension dérivée, il est la représentation de l'étant. La dimension originale du langage

¹²³⁹ GA 12, p. 234. Trad., p. 231-232 (modifiée).

¹²⁴⁰ GA 7, p. 225. Trad., p. 267 (modifiée).

¹²⁴¹ *Ibid.*, p. 233. Trad., p. 276 (légèrement modifiée).

¹²⁴² GA 12, p. 220. Trad., p. 218 (légèrement modifiée).

¹²⁴³ *Ibid.*, p. 158. Trad., p. 152.

¹²⁴⁴ *Ibid.*, p. 156. Trad., p. 150 (modifiée).

se situe donc dans une dimension au-delà ou en deçà de la métaphysique, pour autant qu'elle implique le dépassement du concept métaphysique d'être comme double présence, de la vérité comme adéquation et de la pensée comme discours-propositionnel-représentatif régi par la logique et ses principes fondamentaux. En outre, la dimension originaire du langage implique le dépassement de la conception du langage comme expression et activité humaine :

« On pourrait analyser encore plus en détail le contenu du poème, cerner plus exactement sa forme ; procédant ainsi, nous resterions cependant tout à fait prisonniers de la représentation dominante du langage depuis des millénaires. D'après cette représentation, le langage est l'expression, par l'homme, de mouvements psychiques internes [...] La contrainte que cette représentation fait peser sur le langage peut-elle être brisée ? Pourquoi doit-elle être brisée ? Le langage en son essence n'est ni expression (*Ausdruck*), ni une activité de l'homme (*Betätigung*). Le langage parle (*Die Sprache spricht*). »¹²⁴⁵

Que le langage ne soit pas expression dans sa dimension originaire, on peut aisément le comprendre après avoir vu que le langage consiste dans le dévoilement de l'être de l'étant. Toutefois, quand Heidegger pose que le langage n'est pas une activité de l'homme, cette phrase est d'autant moins compréhensible que l'on pense, dès le début de l'histoire de la métaphysique, que l'homme est le seul étant doué de langage, et que parler et écrire sont, par conséquent, des activités humaines. Et pourtant Heidegger pense qu'il y a une dimension du langage qui ne se laisse plus penser comme une faculté humaine, car au lieu de dire que l'homme parle, il dit que le langage parle (*die Sprache spricht*). En allemand, on voit bien qu'il s'agit là d'une tautologie. Or le recours à la tautologie est une constante dans la philosophie de Heidegger : le temps se temporalise (*die Zeit zeitigt sich*), la chose chosifie (*das Ding bedingt*), le monde « mondanise » (*die Welt weltet*), l'espace spatialise (*der Raum räumt*), l'événement « événementialise » (*das Ereignis ereignet*), la langue parle (*die Sprache spricht*), l'appel de retour appelle (*der Rückruf ruft*), etc. Dans les *Zollikoner Seminare*, Heidegger nous fournit quelques éléments pour comprendre la fonction du recours à la tautologie dans sa pensée :

« Ici nous voulons nous efforcer aussi de *dire le même du même (vom Selben das Selbe zu sagen)*. Voilà qui paraît étrange au sens commun. On appelle cela une tautologie (*Tautologie*). Du point de vue logique, c'est une *proposition qui ne dit rien (ein Satz, der nichts sagt)*. Nous nous opposons donc à la logique. »¹²⁴⁶

Dans son livre *Heidegger et la phénoménologie* (1990), J.-F. Courtine explique le recours heideggérien à la tautologie de la manière suivante : « Que disent les tautologies

¹²⁴⁵ *Ibid.*, p. 16. Trad., p. 21 (légèrement modifiée).

¹²⁴⁶ GA 89, p. 30. Trad., p. 57 (modifiée).

heideggériennes ? Rien ou le Même. La tautologie, c'est aussi une stratégie particulièrement subtile quand il s'agit précisément de *ne pas dire*. La destruction de la logique s'accomplit ici en sigétique. Mais la tautologie dit aussi précisément le même dans un jeu possible de substitution. »¹²⁴⁷ Dire que la tautologie ne dit rien signifie que Heidegger veut éviter à tout prix de transformer le temps, l'espace, le monde, le langage, etc., en une chose, en un objet, bref en un étant ayant une cause et une essence, deux des quatre sens du terme de fondement (*Grund*). En ce sens, la tautologie a pour fonction de délivrer le langage, le temps, l'espace, le monde, etc., des rapports causaux et des procédures de définition conceptuelle. C'est pourquoi « [l]e langage même est le langage (*Die Sprache selbst ist die Sprache*). L'entendement mis en condition par la logique, l'entendement qui calcule tout [...] nomme une proposition de ce genre une tautologie qui ne dit rien (*nichtssagende Tautologie*). Elle dit deux fois la même chose : le langage est le langage (*Sprache ist Sprache*) [...] Nous parlons du sans-fond (*Abgrund*) là où le fondement s'effondre, là où un fondement nous fait défaut [...] La phrase : le langage est le langage (*Sprache ist Sprache*) nous fait planer sur un abîme (*Abgrund*) »¹²⁴⁸. En un mot : le recours heideggérien à la tautologie vise, dans un premier temps, à éviter toute procédure de chosification et d'objectification par la pensée, ainsi que toute opération de fondation d'un étant sur un autre étant. Dans un deuxième temps, dire que la tautologie dit le même signifie que, le même (*das Selbe*) étant une différence incomparable, le fait de ne pas réifier ni objectifier le langage consiste à le penser comme différence incomparable, car si l'on le transformait en un étant, le langage apparaîtrait dès lors comme une différence comparable, c'est-à-dire comme un étant différent d'autres étants dans la mesure où il possède des attributs essentiels qui le distinguent de tout autre étant, de sorte que le même comme différence incomparable ne peut apparaître qu'au moment où l'on dépasse le domaine de l'étant, dont un trait ontologique fondamental est l'identité. Telles sont, nous semble-t-il, les deux principales fonctions du recours à la tautologie dans l'économie interne de la pensée de Heidegger. Ainsi, il y a une dimension du langage où celui-ci cesse d'être pensé comme une faculté humaine, ce qui revient à dire qu'il y a une dimension du langage qui ne se laisse pas saisir conceptuellement, c'est-à-dire maîtriser, contrôler et manipuler par l'homme à travers un processus de chosification, d'objectification.

¹²⁴⁷ J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 392.

¹²⁴⁸ GA 12, p. 10-11. Trad., p. 14-16 (modifiée).

c) Légitimité et illégitimité du concept métaphysique de langage

Tout au long de cette partie sur l'opération positive de la déconstruction, nous ne cessons de voir que, pour Heidegger, il n'est pas possible, par un simple geste volontaire, de réfuter, de détruire, d'éliminer, d'abolir la métaphysique. En effet, il s'agit plutôt de dire que la métaphysique possède une certaine nécessité et légitimité, mais qu'elle devient illégitime à partir du moment où elle prétend épuiser la façon dont on pense les concepts fondamentaux de l'histoire de l'Occident. Pour Heidegger la métaphysique n'est ni la seule, ni la dimension originaire de tels concepts, étant donné qu'il y a une autre dimension plus originaire dont la dimension métaphysique dérive. En bref, la conception métaphysique du langage possède sa propre nécessité et légitimité, mais devient illégitime au moment où elle prétend épuiser l'essence du langage :

« Personne ne se risquera à qualifier d'incorrecte (*unrichtig*) ou même à rejeter comme inutile (*nutzlos*) la détermination qui caractérise le langage comme extériorisation sonore de mouvements psychiques intérieurs, comme activité humaine, comme (re)présentation imagée et conceptuelle (*ein bildhaft-begriffliches Darstellen*). Cette façon de considérer le langage est correcte (*richtig*). »¹²⁴⁹

La conception métaphysique du langage est donc correcte (*richtig*), néanmoins elle n'est nullement la seule et l'exclusive dimension du langage, car « toute énonciation est un dire (*ein Sagen*). Mais tout dire n'est pas nécessairement une énonciation au sens de la proposition logique »¹²⁵⁰. De la sorte, par-delà la conception métaphysique et scientifique du langage comme proposition logique dont la fonction est de représenter l'état de choses du monde, il y a trois régimes linguistiques qui ne s'y réduisent pas : le langage des présocratiques, le langage

¹²⁴⁹ *Ibid.*, p. 13. Trad., p. 17 (modifiée).

¹²⁵⁰ GA 79, p. 162. « Jedes Aussagen ist ein Sagen. Aber nicht jedes Sagen ist notwendig ein Aussagen im Sinne des logischen Satzes. » Quant à la question de savoir si tout dire se réduit à la proposition au sens logique de la prédication, Heidegger dit la chose suivante dans *Was heißt denken?* : « Toute prédication est en tant que telle une proposition. Mais il reste à considérer si tout dire est une prédication, et si, d'une façon générale, le dire peut être déterminé, comme la grammaire le croit, à partir de la proposition. » (GA 8, p. 166. Trad., p. 246). Encore sur le même sujet, Heidegger dit ceci dans l'appendice de *Phänomenologie und Theologie* (1964, GA 9) : « [...] penser et parler ne s'épuisent pas dans la représentation et l'énonciation théorétiques des sciences de la nature [...] l'interprétation grecque du langage, à savoir grammaticale, s'est orientée sur l'énonciation sur les choses [...] la poésie est elle aussi un dire qui pense (*ein denkendes Sagen*) qui ne se laisse cependant pas déterminer en sa propre essence par la logique traditionnelle de l'énoncé sur l'objet [...] le dire de la langue n'est pas nécessairement une énonciation des propositions sur les objets. » (GA 9, p. 74-76 (notre traduction) : « [...] sich das Denken und Sprechen nicht im theoretisch-naturwissenschaftlichen Vorstellen und Aussagen erschöpft [...] die griechische Auslegung der Sprache, nämlich die grammatische, sich an dem Aussagen über die Dinge orientiert hat [...] auch das Dichten ein denkendes Sagen ist, was sich freilich durch die herkömmliche Logik der Aussage über Objekte nicht in seinem Eigenwesen bestimmt läßt [...] das Sagen der Sprache ist nicht notwendig ein Aussprechen von Sätzen über Objekte. »

des poètes et le langage de la pensée de l'être. C'est en ce sens que Heidegger dit que « le langage est l'expression de nos vécus intérieurs, de nos représentations, de nos opinions, de nos désirs, de nos prises de positions dans la forme du son et de l'écriture. [...] Cette caractérisation du langage, qui – vue de manière plus ou moins claire – est aujourd'hui encore à la base de toutes les réflexions sur lui, est pour sa part juste (*richtig*), et pourtant elle est profondément non vraie (*unwahr*), parce qu'elle ne saisit du langage que ce qui est une *conséquence* de son essence – mais non pas son essence elle-même [...] Et c'est pourquoi l'essence du langage n'a lieu originellement et purement que là où l'être de l'étant est pour la première fois nommé et dans ce nommer fondé (*gestiftet*) – dans le dire de la grande poésie »¹²⁵¹.

c.1) Le langage dans deux dimensions distinctes de l'existence

La conception métaphysique et la conception originaire du langage recourent deux dimensions de l'existence, celles-ci se caractérisant par les couples ordinaire/extraordinaire, régulier/singulier, banal/remarquable, fade/intense, identité/différence, bref impropre (*uneigentlich*) et propre (*eigentlich*). D'après la formule employée par Heidegger dans *Sein und Zeit – zunächst und zumeist* –, on se meut de prime abord et le plus souvent dans la dimension impropre de l'existence quotidienne. Il s'agit en effet d'une structure positive de l'existence, c'est-à-dire qu'elle possède sa propre nécessité et légitimité, de sorte qu'il ne s'agit aucunement pour Heidegger de l'abolir, la réfuter, l'éliminer, la détruire, etc. Toutefois, l'existence quotidienne impropre devient illégitime dès lors qu'elle se veut la seule et l'exclusive dimension de l'existence, étant donné qu'il y en a une autre qui se caractérise par l'extraordinaire, le singulier, le remarquable, l'intensité et la différence incomparable.

La conception métaphysique du langage règne dans l'existence quotidienne, où le langage comme système de signes est utilisé de manière instrumentale comme moyen d'expression, de communication et d'information. Selon Heidegger, cette conception du langage est à l'origine de la conception du langage à l'ère de la technique : « Le langage, représenté comme un simple ensemble de signes (*Zeichengebung*), fournit le point de départ pour la technisation théorico-

¹²⁵¹ GA 16, p. 329-330. « Sprache ist Ausdruck unserer inneren Erlebnisse, Vorstellungen, Meinungen, Wünsche, Stellungnahmen in Gestalt von Laut und Schrift [...] Diese Kennzeichnung der Sprache, die auch heute noch - mehr oder minder klar gesehen - allem Nachdenken über sie zugrunde liegt, ist wiederum richtig und doch ist sie tief unwahr, weil sie von der Sprache nur das faßt, was eine Folge ihres Wesens ist - aber nicht das Wesen selbst [...] Und daher geschieht ursprünglich und rein das Wesen der Sprache nur dort, wo das Sein des Seienden erstmals genannt und im Nennen gestiftet wird - im Sagen der großen Dichtung. »

informative du langage »¹²⁵², qui se répand à l'échelle planétaire, raison pour laquelle Heidegger parle de « [l]a technicisation universelle de toutes les langues en un seul instrument, l'instrument unique d'information, fonctionnel et interplanétaire »¹²⁵³. Il va de soi que le langage comme moyen d'expression, d'information et de communication possède sa propre nécessité et légitimité, ce qui revient à dire qu'il serait fort naïf de penser que Heidegger vise à abolir, à éliminer et à détruire cette dimension du langage. Néanmoins, cette conception du langage n'épuise pas l'essence du langage, c'est-à-dire ne détermine pas tous les rapports que les hommes peuvent y avoir, car il est une dimension du langage qui s'en situe au-delà. Or une telle dimension du langage n'est rien d'autre que le langage poétique :

« Nous devons certes admettre qu'au quotidien le langage apparaît comme un moyen de communication et comme tel utilisé dans les rapports ordinaires (*die gewöhnlichen Verhältnisse*) de la vie. Seulement il y a encore d'autres rapports que les rapports ordinaires. Goethe nomme ces autres rapports les "plus profonds" et dit du langage : "Dans la vie commune nous nous accommodons tant bien que mal du langage, car nous ne décrivons que des rapports superficiels. Dès qu'il s'agit du discours sur les rapports les plus profonds, un autre langage se fait jour, le langage poétique (*die poetische*)". »¹²⁵⁴

Dans la poésie le langage ne se manifeste pas comme un pur et simple moyen d'expression, d'information ou de communication, mais comme dévoilement de l'être de l'étant. D'après Heidegger, le poète et le penseur ont donc un tout autre rapport au langage que la plupart des gens dans l'existence quotidienne, car « dans le poétiser du poète (*Im Dichten des Dichters*) et le penser du penseur, de si grands espaces (*Weltraum*) se trouvent ménagés que, y étant placée, chaque chose particulière – un arbre, une montagne, une maison, un cri d'oiseau – perd totalement son indifférence (*Gleichgültigkeit*) et banalité (*Gewöhnlichkeit*) »¹²⁵⁵. C'est pourquoi « [l]e langage est la maison de l'être (*das Haus des Seins*). Dans son abri, habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri »¹²⁵⁶. À la différence du langage ordinaire dans l'existence quotidienne, le langage du poète et du penseur se dévoile de telle manière que tout étant perd sa banalité et son indifférence, ce qui revient à dire que le langage du poète et du penseur nous ouvre à dimension de l'existence qui est extraordinaire, remarquable, singulière, c'est-à-dire l'être comme différence incomparable, l'épreuve du « pour la toute première fois » de ce qui est au lieu de ne pas être (l'expérience de l'être) :

¹²⁵² GA 13, p. 211. « Die Sprache, als bloße Zeichengebung vorgestellt, bietet den Ansatz für die informationstheoretische Technisierung der Sprache. »

¹²⁵³ GA 12, p. 150. Trad., p. 144-145.

¹²⁵⁴ GA 13, p. 149. Trad., p. 63 (modifiée).

¹²⁵⁵ GA 40, §6, p. 29. Trad., p. 38 (modifiée).

¹²⁵⁶ GA 9, p. 313. Trad., p. 67-68.

« L'extraordinaire (*Das Ungewöhnliche*) se rassemble en ceci que l'étant en général est plutôt que rien. »¹²⁵⁷ Pour Heidegger, « [l]e poète rassemble (*versammelt*) le monde dans un dire (*ein Sagen*) dont la parole demeure un briller doux et discret (*ein mild-verhaltenes Scheinen*), où le monde apparaît comme s'il était aperçu (*erblickt*) pour la première fois »¹²⁵⁸. Une telle perte de l'indifférence et de la banalité renvoie au thème du « pour la première fois devant le monde et les choses » auquel nous avons fait référence à la fin du §30, et qui est par exemple au cœur du projet littéraire de Monique Wittig : « Pour Chklovski, un formaliste russe, les gens cessent de voir les différents objets qui les entourent, les arbres, les nuages, les maisons. Ils les reconnaissent sans vraiment les regarder. Et d'après Chklovski la tâche de l'écrivain c'est de recréer la première vision des choses dans sa puissance – par contraste à la banale reconnaissance qu'on en fait tous les jours. »¹²⁵⁹

Ainsi, si seul le langage du penseur et plus encore du poète dévoile la différence incomparable du « pour la toute première fois », alors le langage ordinaire de l'existence quotidienne comme moyen d'expression, d'information et de communication ne dévoile que l'identité et la différence comparable. Voilà pourquoi « [à] l'aide du langage ordinaire (*gewöhnlichen Sprache*) [...] la vérité de l'être (*Seyns*) ne se laisse pas dire »¹²⁶⁰, ce qui fait que « [l]a pensée de l'être est le soin (*Sorge*) pour l'usage de la langue »¹²⁶¹. Si d'une part la conception métaphysique du langage est une dimension légitime et valable du langage de la science, de la technique, de la publicité et du commerce quotidien des hommes en tant que moyen d'expression, d'information et de communication, d'autre part elle devient illégitime dès lors qu'elle se veut la seule et exclusive dimension du langage, en nous faisant oublier que « [n]otre être-là (*Dasein*) est au fond poétique [...] La poésie (*Dichtung*) est le nommer qui fonde l'être et l'essence de toutes choses »¹²⁶², de sorte que « [l]e langage originaire (*ursprüngliche Sprache*) est le langage de la poésie »¹²⁶³. Voilà le point de fracture entre Heidegger et les philosophies du langage ordinaire.

¹²⁵⁷ GA 52, p. 75. « Das Ungewöhnliche sammelt sich darin, daß überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr nichts. »

¹²⁵⁸ GA 13, p. 143. Trad., par J. Hervier, in *Questions III et IV*, p. 56 (modifiée).

¹²⁵⁹ M. Wittig, *La Pensée straight*, p. 100.

¹²⁶⁰ GA 65, §36, p. 78. Trad., p. 102 (légèrement modifiée).

¹²⁶¹ GA 13, p. 33. « Das Denken des Seyns ist die Sorge für den Sprach-gebrauch. »

¹²⁶² GA 4, p. 42-43. Trad. H. Corbin, M. Déguay, F. Fédier et J. Launay, Paris, Gallimard, 1996, p. 54 (modifiée).

¹²⁶³ GA 38, §31, p. 170. Trad., p. 201 (légèrement modifiée).

§32– Être et *Dasein*

Les principaux résultats de l'opération positive de la déconstruction sont les suivants : 1) L'être comme temps originaire. 2) L'être comme événement. 3) L'être comme différence incomparable. 4) L'être comme néant ou rien d'étant. 5) L'expérience de l'être. 6) L'être comme dévoilement et voilement. 7) La pensée de l'être comme pensée non représentative, non conceptuelle. 8) Le langage comme dévoilement, comme faire apparaître de la chose en son être. Voilà ce que Heidegger entend par l'expression « vérité de l'être ».

Après avoir délimité ces huit dimensions de la vérité de l'être, la dernière tâche de l'opération positive de la déconstruction consiste à penser l'être de l'homme autrement que dans toute l'histoire de la métaphysique, d'où l'articulation entre la question de l'être et le *Dasein*.

a) Le choix terminologique : pourquoi le *Dasein* n'est-il pas le sujet, la conscience, l'homme, l'esprit, la personne, l'âme et la vie ?

Le terme de *Dasein* fait sa première apparition dans le cours intitulé *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität* (GA 63), prononcé par Heidegger à l'université de Fribourg en 1923. Comme le remarque F. Dastur, dans ce cours « Heidegger renonce au vocabulaire de la philosophie de la *vie* de Dilthey pour celui de l'analyse existentielle : le terme de *Dasein* y fait en effet son apparition, alors que le cours du semestre d'hiver 1921-1922 ne parlait encore que de la vie dans sa facticité »¹²⁶⁴. Dans *Sein und Zeit*, la première occurrence du terme *Dasein* se trouve au §2 : « Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle de questionner, nous le saisissons terminologiquement comme *Dasein*. »¹²⁶⁵ Et au §10 Heidegger explique que

« ce n'est donc point l'effet d'un arbitraire dans la terminologie si nous évitons ces termes [*sujet* (*Subjekts*), *âme* (*Seele*), *conscience* (*Bewußtseins*), *esprit* (*Geistes*), *personne* (*Person*)], ainsi que les expressions de “vie” (*Leben*) et d’“homme” (*Mensch*), pour désigner l'étant que nous sommes nous-mêmes. »¹²⁶⁶

¹²⁶⁴ F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, p. 21.

¹²⁶⁵ GA 2, §2, p. 10. Trad., p. 28.

¹²⁶⁶ *Ibid.*, §10, p. 62. Trad., p. 57 (légèrement modifiée).

Pourquoi Heidegger choisit-il le terme de *Dasein* au lieu des termes tels que *sujet*, *âme*, *conscience*, *esprit*, *personne*, *vie* et *homme* ? Pourquoi ce choix terminologique ? D'après M. Haar, si « Heidegger a choisi le terme de *Dasein* en évitant ceux d'«homme» et de «sujet», c'est d'abord *pour ne pas reconduire les présupposés et les préjugés que ces termes véhiculent.* »¹²⁶⁷ Dans son article « Où commence *Être et temps* », J. Sallis dit à peu près la même chose à ce sujet : « Mais le but est que la désignation de *Dasein* introduise une façon radicalement différente de thématiser l'étant ainsi désigné, à la différence d'une désignation telle que *homme* [ou *sujet*], désignation victime d'un *ensemble presque incontrôlable de présuppositions.* »¹²⁶⁸

Si Heidegger choisit le terme de *Dasein* afin d'éviter une série de présupposés que les termes de *sujet*, *homme*, *conscience*, *âme*, *esprit*, *personne* et *vie* véhiculent, alors il nous faut nous poser la question suivante : Quels sont ces présupposés ? Il s'agit notamment du concept d'être comme double présence et du système métaphysique d'oppositions binaires. Cela étant dit, il nous faut montrer maintenant comment Heidegger déconstruit ces présupposés afin de penser l'être du *Dasein* autrement que l'être du *sujet*, de l'*homme*, de l'*âme*, de la *conscience*, de l'*esprit*, de la *personne* et de la *vie*.

b) Le concept métaphysique d'être comme présupposé fondamental de la conception de l'être de l'homme et du sujet

Comme nous l'avons vu au §13, lorsqu'Aristote définit l'être de l'homme comme ζῷον λόγον ἔχον (*animal rationale*) et Descartes le définit comme *res cogitans*, ils présupposent tous deux le concept métaphysique d'être comme double présence à titre d'une évidence non problématique :

« Les origines essentielles de l'anthropologie traditionnelle, la définition grecque et le fil conducteur théologique, indiquent que, par-delà la détermination d'essence (*Wesensbestimmung*) de l'étant "homme", *la question de son être demeure oubliée (die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt)*, cet être étant bien plutôt saisi conceptuellement (*begriffen*) comme "évident" («*selbstverständlich*») au sens de *l'être substantiel de l'objet présent (Vorhandenseins)* des autres choses créées. Dans l'anthropologie moderne, ces deux fils conducteurs s'enchevêtrent avec le point de départ méthodique dans la *res cogitans*, la *conscience (Bewußtsein)*, la connexion interne des vécus (*Erlebniszusammenhang*). Mais dans la mesure où les *cogitationes* demeurent ontologiquement indéterminées, c'est-à-dire prises à nouveau tacitement pour "évidentes" («*selbstverständlich*»), comme quelque chose de donné (*Gegebenes*) dont l'"être" n'est soumis à aucune question, la problématique anthropologique

¹²⁶⁷ M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 12. (Nous soulignons).

¹²⁶⁸ J. Sallis, « Où commence *Être et temps* », in J.-P. Cometti et D. Janicaud (dir.), *Être et temps de M. Heidegger*, Marseille, Sud, 1989, p. 30-31. (Nous soulignons).

demeure indéterminée dans ses fondements ontologiques décisifs (*in ihren entscheidenden ontologischen Fundamenten*). »¹²⁶⁹

Les définitions aristotélicienne et cartésienne de l'homme et du sujet présupposent donc le concept métaphysique d'être comme double présence. Aux yeux de Heidegger, ce concept est incapable de rendre compte de la spécificité ontologique de l'homme, de sorte qu'il lui faut le penser autrement afin de restituer à l'homme sa véritable dimension ontologique. La stratégie la plus générale de Heidegger pour penser à nouveaux frais l'être de l'homme devient plus claire si l'on l'envisage à partir des trois éléments de sa méthode phénoménologique : réduction, construction et déconstruction. Comme nous l'avons vu, la réduction relève de la remise en question des présupposés naturalisés de la pensée, notamment le concept métaphysique d'être comme double présence, qui jouit du statut d'évidence non problématique tout au long de l'histoire de la métaphysique. La construction quant à elle n'est rien d'autre qu'une généalogie de la provenance historique des concepts fondamentaux de la métaphysique. La déconstruction consiste, enfin, en une double opération : d'une part circonscrire les limites du concept métaphysique d'être pour penser l'être de l'homme, d'autre part créer une nouvelle manière de le penser par rapport à toute l'histoire de la métaphysique. Telle est la stratégie la plus générale de Heidegger pour penser l'être de l'homme. Cela étant posé, avant de cerner les limites du concept métaphysique d'être à l'égard de la conception de l'homme comme *animal rationale* et *sujet*, il nous faut d'abord tirer une première conséquence de la remise en question du concept d'être comme double présence dans le cadre de la question de l'être de l'homme.

Comme nous ne cessons de le voir, l'un des gestes les plus importants de la déconstruction est le dépassement de la question métaphysique de l'essence « qu'est-ce que ? ». Aux yeux de Heidegger, cette question est inappropriée pour penser la dimension originare du temps, de l'événement, de la différence, du néant, de la vérité, de la pensée, du langage et, bien entendu, de l'être de l'homme. Quand Aristote et Descartes, mais aussi Kant, formulent la question de l'être de l'homme sous la forme « qu'est-ce que l'homme ? » – « τί ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος ; », « *quid est homo ?* », « *Was ist der Mensch?* » – ils la présupposent comme quelque chose d'évident et non problématique, ce qui nous montre qu'ils adoptent le concept d'être comme double présence sans jamais le remettre en cause, d'où l'oubli de la question de l'être dont parle Heidegger au §1 de *Sein und Zeit*. Or c'est justement cette assumption acritique du concept métaphysique d'être qui amène Heidegger à penser que, en dépit de son renouveau du point de

¹²⁶⁹ GA 2, §10, p. 66. Trad., p. 59 (modifiée).

départ de la philosophie, Descartes reste tributaire de la conception traditionnelle de l'être comme double présence :

« *Descartes*, à qui l'on attribue la découverte du *cogito sum* comme point de départ du questionnement philosophique moderne, a examiné – dans certaines limites – le *cogitare* de l'*ego*. En revanche, il laisse le *sum* totalement non élucidé [...] L'analytique pose la question ontologique de l'être du *sum*. »¹²⁷⁰

La première conséquence du dépassement du concept métaphysique d'être consiste donc à montrer l'inadéquation de la question de l'essence – « qu'est-ce que ? » – pour penser la dimension originare de l'être de l'homme, car « [q]ui est l'homme (*Mensch*), cela n'est pas écrit pour la philosophie quelque part dans le ciel »¹²⁷¹, « savoir [q]ui est l'homme (*Mensch*), nous n'y parvenons pas par une définition savante »¹²⁷². Ces deux passages de *Einführung in die Metaphysik* nous montrent que la dimension originare de l'être de l'homme ne se laisse pas penser à partir de la question de l'essence et, par conséquent, de l'opération de définition comme délimitation des attributs essentiels de l'étant en question, ce qui implique une nouvelle manière de poser la question de l'être de l'homme : « Parce que l'homme est lui-même historial (*geschichtlicher*), la question sur son être en propre doit se transformer de la forme : “Qu'est-ce que l'homme ?” (*was ist der Mensch?*) en la forme “Qui est l'homme ?” (*wer ist der Mensch?*) »¹²⁷³. Dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger reprend cette distinction et explique :

« L'étant que nous sommes nous-mêmes, le *Dasein*, ne peut absolument pas être *questionné* (*befragt*) en tant que tel à travers la question : *qu'est-ce que ?* (*was ist das?*). Nous ne conquérons l'accès à cet étant que lorsque nous demandons : *qui est-il ?* (*wer ist es?*) »¹²⁷⁴.

La distinction entre les questions « qu'est-ce que ? » et « qui est-ce ? » relève donc de deux manières de penser l'être de l'homme, la première renvoyant à la compréhension

¹²⁷⁰ *Ibid.*, §10, p. 61. Trad., p. 56 (légèrement modifiée). Déjà en 1921-1922, Heidegger problématisait l'usage acritique et irréfléchi que Descartes fait du « sum » : « Certes, pour Descartes aussi le “sum” est ce qu'il y a de premier, mais c'est déjà là où réside précisément la faute (*Verfehlung*) : Descartes n'en reste pas là et anticipe déjà le sens de l'être (*Seinssinnes*) comme une pure et simple constatation, et certes de ce qui est indubitable (*Unbezweifelbaren*). Que Descartes se tourne vers une problématique de la théorie de la connaissance [...] ce n'est là que l'expression du fait que, pour lui, le “sum”, son être et sa structure catégoriale ne devint en aucune façon problématique, mais que la signification du mot “sum” fut employée dans un sens indifférent, formellement objectif, acritique et non éclairci. » (GA 61, p. 173. Trad. P. Arjakovsky et D. Panis, Paris, Gallimard, 2016, p. 232 [modifiée]).

¹²⁷¹ GA 40, §51, p. 148. Trad., p. 147 (légèrement modifiée).

¹²⁷² *Ibid.*, §52, p. 153. Trad., p. 151 (légèrement modifiée).

¹²⁷³ *Ibid.*, §52, p. 152. Trad., p. 151 (légèrement modifiée).

¹²⁷⁴ GA 24, § 12, p. 169. Trad., p. 151 (modifiée).

métaphysique de l'être comme double présence, la seconde à la manière dont Heidegger pense l'être de l'homme autrement que dans toute l'histoire de la métaphysique. La question « qu'est-ce que ? » implique, au fond, la chosification, la réification de l'homme, tandis que la question « qui est-ce ? » possède deux fonctions critiques : d'un côté éviter tout processus de réification de l'homme, d'un autre côté penser l'être de l'homme autrement que toute l'histoire de la métaphysique. Tel est l'enjeu de la distinction entre ces deux manières de poser la question de l'être de l'homme.

Avant de délimiter comment Heidegger pense l'être de l'homme conçu comme *Dasein*, il nous semble important de faire une remarque sur ces deux modalités distinctes de penser l'être de l'homme, puisqu'elles impliquent la distinction cruciale, dans *Sein und Zeit*, entre les existentiels (*Existenzialien*) et les catégories (*Kategorien*).

b.1) Les existentiels (*Existenzialien*) et les catégories (*Kategorien*)

Les existentiels (*Existenzialien*) et les catégories (*Kategorien*) sont, comme le remarque Derrida, « le couple des concepts qui structurent l'analytique existentielle de *Sein und Zeit* »¹²⁷⁵. En ce sens, le grand apport de Heidegger à la question de l'être de l'homme consiste en ceci qu'il forgera une nouvelle modalité de « concepts ontologiques » plus appropriés à la spécificité ontologique du *Dasein* : les existentiels. Ceux-ci correspondent aux différentes structures ontologiques du *Dasein*, tandis que les catégories expriment, elles, les différents modes d'être des étants qui n'ont pas le même mode d'être du *Dasein* :

« [N]ous appelons les caractères d'être du *Dasein* des existentiels (*Existenzialien*). Ils doivent être nettement séparés des déterminations d'être propres à l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* (*nicht daseinsmäßigen Seienden*), et que nous nommons catégories (*Kategorien*) [...] Existentiels et catégories (*Existenzialien und Kategorien*) sont les deux formes fondamentales possibles de caractères d'être. L'étant qui leur correspond requiert une guise d'interrogation primaire à chaque fois distincte : l'étant est un *qui* (*Wer*) (existence) ou un *quoi* (*Was*) (être substantiel de l'objet présent (*Vorhandenheit*) au sens le plus large). »¹²⁷⁶

La différence entre le mode d'être du *Dasein* et celui des autres étants, ainsi que la forme de la question plus adéquate à son mode d'être, nous permettent de comprendre l'originalité, la nouveauté ontologique apportée par Heidegger dans *Sein und Zeit* : si toute l'histoire de la métaphysique possède une compréhension univoque de l'être comme *être substantiel de l'objet*

¹²⁷⁵ J. Derrida, *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990, p.71.

¹²⁷⁶ GA 2, §9, p. 59-60. Trad., p. 55-56.

présent (*Vorhandensein* = οὐσία = présence permanente [*ständige Anwesenheit*] = étantité [*Seiendheit*], bref : l'être comme double présence de l'existence et de l'essence), Heidegger fait, pour sa part, une distinction parmi trois modes d'être : le *Vorhanden-sein*, c'est-à-dire l'être substantiel de l'objet comme étant présent disponible au regard épistémologico-contemplatif, le *Zuhanden-sein* ou l'être pragmatique de la chose à la main utilisée pour accomplir une tâche quotidienne, et enfin le *Da-sein* comme l'être de l'homme compris de manière non métaphysique¹²⁷⁷. Si d'une part nous savons déjà en quoi consistent les modes d'être de la *Vorhandenheit* et de la *Zuhandenheit*, d'autre part nous ne savons pas encore en quoi consiste le mode d'être du *Dasein*. Nous tâcherons donc de délimiter dans la foulée les traits formels les plus importants du mode d'être du *Dasein* à l'époque de *Sein und Zeit*.

b.2) La *Jemeinigkeit* et l'*Existenz* en tant que déterminations fondamentales du mode d'être du *Dasein*

Au §9 de *Sein und Zeit*, Heidegger présente la structure formelle du mode d'être du *Dasein*, en mettant en évidence sa spécificité ontologique par rapport aux autres étants du monde. La spécificité ontologique du *Dasein* se définit par deux déterminations : la *Jemeinigkeit*¹²⁷⁸ et l'*Existenz* (existence)¹²⁷⁹. En ce qui concerne la *Jemeinigkeit*, Heidegger dit ceci :

« L'être de cet étant est à chaque fois mien (*je meines*). Dans son être, cet étant se rapporte lui-même à son être. En tant qu'étant de cet être, il est remis (*überantwortet*) à son propre être. C'est de l'être (*Das Sein*) même que, pour cet étant il y va à chaque fois. »¹²⁸⁰

¹²⁷⁷ Dans *Einleitung in die Philosophie*, Heidegger distingue cinq modes d'être au lieu de trois : « Alors à l'égard de ces différents modes d'être de l'étant nous pouvons séparer : l'existant (*das Existierende*) : les hommes ; le vivant (*das Lebende*) : les plantes, les animaux ; l'être substantiel de l'objet (*das Vorhandene*) : les choses matérielles ; l'être pragmatique de la chose (*das Zuhandene*) : les choses de l'usage (*Gebrauchsdinge*) au sens large ; le *Bestehende* : les nombres et l'espace [...] L'existant, le vivant, l'être substantiel de l'objet, l'être pragmatique de la chose ne sont pas des domaines rangés les uns à côté des autres, mais seulement des concepts d'appréhension (*Auffassungsbegriffe*) méthodique. » (GA 27, §12, p. 71-72).

¹²⁷⁸ La traduction courante de la *Jemeinigkeit* par *mienneté* nous paraît insuffisante pour désigner ce que ce terme forgé par Heidegger veut dire. C'est que, si le mot « mienneté » traduit la *meinigkeit*, le terme allemand décisif « *Je* » ne figure pas dans la traduction française, disparaissant complètement et de façon arbitraire. Or le « *Je* » allemand signifie, dans ce contexte, « à chaque fois », qui renvoie à la notion temporelle décisive de ce qui est à chaque fois en jeu pour le *Dasein* : l'être. Voilà pourquoi nous conserverons le terme allemand *Jemeinigkeit* pour désigner l'idée que ce qui est à chaque fois en jeu pour le *Dasein*, c'est l'être lui-même.

¹²⁷⁹ Comme le remarque F. Raffoul : « [...] que l'existence et la mienneté soient pour ainsi dire juxtaposées ne saurait signifier qu'il faille les penser indépendamment l'une de l'être. Il s'agit au contraire de les penser ensemble : l'existence est à chaque fois *mon* existence. » (*À chaque fois mien*, Paris, Galilée, 2004, p. 212).

¹²⁸⁰ GA 2, §9, p. 56. Trad., p. 52 (légèrement modifiée). Martineau traduit « *Das Sein ist es* » par « C'est de son être même ». Nous le traduisons, pour notre part, par « C'est de l'être même », en supprimant donc l'adjectif possessif « son » qui n'existe pas dans le texte allemand. Ce n'est pas de son être dont il y va pour cet étant, mais de l'être même, comme le remarque à bon droit D. Franck : « Le *Dasein* est lui-même par son rapport essentiel à

La *Jemeinigkeit* est donc la première détermination ontologique qui distingue le *Dasein* de tous les autres étants. Elle nous montre d'emblée que le *Dasein* se caractérise fondamentalement par son rapport à l'être (*Seinsverhältnis*), c'est-à-dire qu'il est le seul étant qui n'est pas indifférent à l'être, pour qui il y va à chaque fois de l'être, ce qui compte pour lui, c'est l'être même qu'il doit assumer comme le sien. Voilà l'une des raisons pour lesquelles Heidegger choisit le terme de *Dasein*, c'est-à-dire pour indiquer le rapport fondamental entre l'être et l'homme, étant donné que des termes tels que sujet, homme, esprit, personne, âme et vie ne font aucune allusion à l'être. Cela étant dit, ce qui rend possible le rapport du *Dasein* à tous les étants, y compris à soi-même, c'est la compréhension de l'être (*Seinsverständnis*), d'où résulte que la *Jemeinigkeit*, en tant que rapport à l'être que le *Dasein* doit assumer comme le sien, repose sur la compréhension de l'être : « il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. Ce qui signifie derechef que le *Dasein* se comprend d'une manière ou d'une autre et plus ou moins expressément en son être. À cet étant, il échoit ceci que, avec et par son être, cet être lui est ouvert à lui-même. *La compréhension de l'être (Seinsverständnis) est elle-même une détermination d'être du Dasein.* »¹²⁸¹

D'après la notion de *Jemeinigkeit*, le *Dasein* se caractérise, dans un premier temps, par la non indifférence à l'être qu'il doit assumer comme le sien, tandis que tous les autres étants sont « indifférents » à l'être. Toutefois, Heidegger précise que dire que l'étant qui a le mode d'être de la *Vorhandenheit* est indifférent à l'être, n'est pas exact, car il n'y est ni indifférent ni non indifférent, c'est-à-dire que c'est l'alternative même entre l'indifférence et son contraire qui s'avère inappropriée à l'égard de l'étant qui n'a aucun rapport à soi, car celui-ci présuppose une ouverture à l'être dans la compréhension de l'être, qui est, comme on le sait, un apanage du *Dasein* : « À cet étant-ci [*vorhanden*], son être est "indifférent" (*gleichgültig*), ou, plus précisément, il "est" de telle manière que son être ne peut lui être *ni indifférent ni non indifférent (weder gleichgültig noch ungleichgültig)*. »¹²⁸²

En tant qu'étant qui n'est pas indifférent à l'être, pour qui il y va à chaque fois de l'être, le *Dasein* doit assumer cet être comme à chaque fois sien. Comment faut-il comprendre cet être

l'être en général », et plus loin il ajoute : « si le *Dasein* est, dans son ipséité, rapport à l'être même, c'est l'être lui-même qui est toujours mien [...] L'analytique existentielle est ontologie fondamentale parce que l'être toujours mien du *Dasein* est l'être en tant que tel. » (*Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 2009, p. 31-32).

¹²⁸¹ GA 2, §4, p. 16. Trad., p. 31.

¹²⁸² *Ibid.*, §9, p. 57. Trad., p. 54. À l'égard de la question de l'indifférence à l'être dans la pensée de Heidegger, Derrida en distingue trois types : « Voilà donc *trois types d'indifférence*. Il y a, *premièrement*, l'indifférence absolue de l'étant *vorhandene* : la pierre se tient même en deçà de la différence entre l'indifférence et son contraire. Il y a *ensuite* l'indifférence (*Indifferenz*) comme phénomène positif du *Dasein*. Il y a encore, *troisièmement*, cette indifférence qui, dans l'histoire de la métaphysique, par exemple depuis Descartes, manifeste cette remarquable *Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein... zu fragen*, ce manque de besoin de questionner sur l'être. Et d'abord sur son être propre, sur l'être de l'étant que nous sommes. » (*Heidegger et la question*, p. 32-33).

que le *Dasein* doit assumer comme le sien ? S'il est vrai, d'une part, que lorsque Heidegger présente la structure formelle du mode d'être du *Dasein*, il s'agit d'une structure universelle, il est tout aussi vrai, d'autre part, qu'il ne pense pas la catégorie d'universel au sens traditionnel où elle s'oppose au singulier et au particulier, car tout en étant universelle, la structure formelle de l'être du *Dasein* conserve en même temps ce qui est de l'ordre du plus singulier au lieu de l'effacer. En effet, l'être dont il est question pour le *Dasein* est à chaque fois *mien* et non pas *nôtre*, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un être tout à fait singulier et non pas en général. Comme on le sait, la notion de singularité joue un rôle central dans l'économie interne de *Sein und Zeit*, notamment lorsqu'il s'agit de la *Jemeinigkeit* et de la mort, celle-ci étant toujours *ma* mort et jamais la mort en général : « Nul ne peut prendre son mourir à autrui [...] Le mourir (*Das Sterben*), tout *Dasein* doit nécessairement à chaque fois le prendre lui-même sur soi. La mort, pour autant qu'elle "soit", est à chaque fois essentiellement mienne (*je der meine*), et certes elle signifie une possibilité spécifique d'être où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein* à chaque fois propre. Dans le mourir, il apparaît que la mort est ontologiquement constituée par la *Jemeinigkeit* et l'existence (*Existenz*). »¹²⁸³

Quand Heidegger dit donc que l'être du *Dasein* est à chaque fois mien et que sa mort est, elle aussi, à chaque fois mienne, il s'agit au fond de la singularité radicale de chaque *Dasein*, c'est-à-dire ce que nous appelons, dans le présent travail, une différence incomparable, irremplaçable, inéchangeable et unique. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que, quand Aristote définit l'être de l'homme comme ζῷον λόγον ἔχον et Descartes comme *res cogitans*, l'être de tous les hommes est *identique*, soit tous les hommes possèdent la même essence, et le fait que celle-ci soit le λόγος ou la *cogitatio*, cela ne change pas grand-chose à l'affaire. Quand Heidegger dit donc que l'être du *Dasein* est à chaque fois mien, il veut dire par là que l'être de tous les hommes est une *différence incomparable*, au sens où l'être de chaque *Dasein* n'a rien de commun (identique) avec l'être des autres *Dasein*, de sorte que l'être de chaque *Dasein* est unique, incomparable, irremplaçable, inéchangeable, n'ayant aucune identité avec aucun autre étant. L'être est à chaque fois mien signifie donc ceci : mon être, au sens fort du terme, n'est pas la raison ou la pensée comme ce que je partage avec tous les autres hommes indépendamment de toute détermination spatio-temporelle. L'être du *Dasein* n'est pas l'être en général, l'essence commune à tous les *Dasein* dans un point quelconque du temps et de l'espace. L'être du *Dasein* est à chaque fois mien, n'appartenant à personne d'autre :

¹²⁸³ *Ibid.*, §47, p. 319. Trad., p. 194 (légèrement modifiée).

« Éprouver l'unicité (*Einzigkeit*) du *Dasein* est le “but” le plus immédiat. Pour le *Dasein*, nous ne disposons d'aucun domaine où nous pouvons le loger afin que le *Dasein* soit expliqué par une classification à partir d'un “universel” (*Allgemeinen*). L'essence du *Dasein* est unique (*einzig*). »¹²⁸⁴

En somme, en ce qui concerne la relation entre la *Jemeinigkeit* et la singularité radicale du *Dasein*, Derrida explique mieux que personne l'enjeu : « Sous le titre de *Jemeinigkeit*, au-delà ou en deçà du “moi” subjectif ou de la personne, il y a pour Heidegger une singularité, une irremplaçabilité, du non-substituable dans la structure du *Dasein*. »¹²⁸⁵

*

Si d'une part le *Dasein* se distingue de tous les autres étants en fonction de la *Jemeinigkeit*, d'autre part il s'en distingue aussi en fonction du concept d'existence, thèse que Heidegger formule dans ce célèbre passage du §9 de *Sein und Zeit* :

« L'“essence” (»*Wesen*«) de cet étant réside dans son avoir-à-être (*Zu-sein*). Le *quid* (*essentia*) de cet étant, pour autant que l'on puisse en parler, doit nécessairement être conçu à partir de son être (*existentia*). C'est alors justement la tâche ontologique que de montrer que, si nous choisissons pour désigner l'être de cet étant le terme d'existence (*Existenz*), ce terme n'a point, ne peut avoir la signification ontologique du terme traditionnel d'*existentia* ; *existentia* signifie ontologiquement autant que *Vorhandensein*, un mode d'être qui est essentiellement étranger à l'étant qui a le caractère du *Dasein* [...] L'“essence” du *Dasein* réside dans son existence (*Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz*). »¹²⁸⁶

Pour comprendre ce passage décisif du §9 de *Sein und Zeit*, force est de souligner d'abord que Heidegger y fait un usage tout à fait particulier des termes d'essence (*Wesen*) et d'existence (*Existenz*), c'est-à-dire tout à fait différent du sens traditionnel et métaphysique de ces termes. En ce sens, Heidegger explique que si « nous entendons la proposition [*L'« essence » du Dasein réside dans son existence*] conformément à l'acception traditionnelle de tous les concepts énoncés qui s'y trouvent et de leur sens usuel, à savoir “existence” (*Existenz*), “*Dasein*” et “essence” (*Wesen*), il en résulte ceci : “essence” (*Wesen*) est le genre universel auquel quelque chose est subordonné et ordonné, et qui se trouve ainsi délimité. L'“essence” (*Wesen*) de l'arbre est l'universel que nous appelons “la plante”, et celle-ci appartient à son tour au genre englobant

¹²⁸⁴ GA 71, §195, p. 189. « Die Einzigkeit des Daseins zu erfahren, ist das nächste »Ziel«. Für das Dasein steht uns kein Bezirk zugebot, worin wir es unterbringen können, damit durch solche Einordnung das Dasein aus einem »Allgemeinen« erklärt sei. Das Wesen des Daseins ist einzig. »

¹²⁸⁵ J. Derrida, *Points de suspension*, p. 286.

¹²⁸⁶ GA 2, §9, p. 57. Trad., p. 54 (légèrement modifiée).

“être vivant” (*Lebewesen*). Notre proposition dit alors : le genre universel du *Dasein* est l’existence (*Existenz*). Existence signifie à son tour *existentia* : réalité (*Wirklichkeit*), présence (*Präsenz*), présence (*Anwesenheit*). Et “*Dasein*” signifie la même chose ; la proposition est ainsi une tautologie vide. »¹²⁸⁷ Cela étant posé, il nous semble important de se poser les questions suivantes : Pourquoi Heidegger met-il le terme d’essence (*Wesen*) entre guillemets ? Quelle est la fonction de ces guillemets ? Dix-neuf ans après la publication de *Sein und Zeit*, Heidegger explique dans *Brief über den »Humanismus«* :

« C’est avec circonspection que la phrase de *Sein und Zeit* porte le mot “essence” (»*Wesen*«) entre guillemets (*Anführungszeichen*). Cela indique que maintenant l’“essence” ne se détermine ni à partir de l’*esse essentiae*, ni à partir de l’*esse existentiae*, mais qu’elle se détermine à partir du caractère ek-statique (*Ek-statischen*) du *Dasein*. »¹²⁸⁸

Dans *Heidegger et la question* (1987), Derrida fait un commentaire sur le recours heideggérien aux guillemets dans un contexte où il est question du terme de *Geist*. À notre sens, ce que Derrida dit à propos du terme *Geist* est aussi valable pour le terme *Wesen* : « Nous devons nous rendre attentifs en premier lieu à ces signes muets, les guillemets et le soulignement », car à travers le recours aux guillemets le « mot “esprit” revient, il n’est plus rejeté, évité, mais utilisé dans son sens déconstruit pour désigner quelque chose d’autre qui lui ressemble [...] Heidegger va nommer entre guillemets, c’est-à-dire *écrire* – négativement, indirectement, silencieusement – quelque chose qui n’est certes pas ce que l’ancien discours appelait l’“esprit” »¹²⁸⁹. En bref, Heidegger ne se sert pas du terme d’essence (*Wesen*) au sens traditionnel d’une représentation universelle qui synthétise ce qui est commun et identique à une multiplicité. Il l’emploie plutôt au sens où la *Jemeinigkeit* relève, en dernière instance, de la différence incomparable du mode d’être du *Dasein* et de l’existence (*Existenz*).

Cela dit, il va sans dire que Heidegger ne se sert pas non plus du terme d’existence au sens traditionnel de ce qui est simplement là présent comme une chose, un objet :

« Ce concept de *Dasein* chez Kant correspond au terme scolastique *existentia*. Au lieu de “*Dasein*”, Kant utilise aussi souvent l’expression “*Existenz*” (*existence*), “*Wirklichkeit*” (*réalité*). Notre usage terminologique en est en revanche un autre que celui qui est ici montré [...] Ce que Kant appelle *Dasein*, de même qu’existence (*Existenz*), et que la scolastique appelle *existentia*, nous le désignons terminologiquement par l’expression “*Vorhandensein*” ou “*Vorhandenheit*” [...] Husserl suit Kant dans sa terminologie, employant alors le concept de *Dasein* au sens du *Vorhandensein*. Le mot “*Dasein*” au contraire ne désigne pas pour nous, comme pour Kant, le mode d’être des choses de la nature, il ne désigne absolument aucun mode

¹²⁸⁷ GA 49, §11, p. 35. Trad., p. 52 (légèrement modifiée).

¹²⁸⁸ GA 9, p. 327. Trad., p. 84 (modifiée).

¹²⁸⁹ J. Derrida, *Heidegger et la question*, p. 37-38.

d'être, mais un étant déterminé, que nous sommes nous-mêmes, le *Dasein humain* (*das menschliche Dasein*). Nous sommes à chaque fois un *Dasein*. Cet étant, le *Dasein*, a comme tous les autres étants un mode d'être spécifique. Nous déterminons terminologiquement le mode d'être du *Dasein* comme *Existenz* (*existence*). »¹²⁹⁰

Si Heidegger n'utilise pas les termes d'essence et d'existence au sens traditionnel, pourquoi n'abandonne-t-il pas tout simplement ce vocabulaire tellement chargé de présuppositions, et dont il faudrait se débarrasser afin d'avoir une voie d'accès appropriée au mode d'être du *Dasein* ? Pourquoi n'abandonne-t-il pas tout à fait cette terminologie qui se prête à maintes confusions dès lors que l'on la comprend au sens traditionnel ? Notre hypothèse est la suivante : il s'agit du problème de la grammaire dont nous nous sommes occupés au §24 a. Tout se passe comme si notre langage et notre grammaire, fondés tout entiers sur la métaphysique, étaient tellement enracinés dans notre système de pensée que l'on ne peut parler de l'être qu'en se servant initialement du vocabulaire de ce que l'on vise à déconstruire. Cette difficulté naît, à vrai dire, de l'ambition du projet heideggérien de confronter une tradition de plus de 2.500 ans et tout le système de pensée qui y est ancré. En ce sens, Heidegger dit la chose suivante sur les tentatives de dépassement de la métaphysique : « La question “*Qu'est-ce que la métaphysique ?*” questionne par-delà la métaphysique. Elle surgit d'une pensée qui est déjà entrée dans le dépassement de la métaphysique (*Überwindung der Metaphysik*). À l'essence de tels passages appartient ceci qu'ils doivent encore, dans certaines limites, *parler la langue de ce qu'ils aident à dépasser* (*die Sprache dessen sprechen müssen, was sie überwinden helfen*) »¹²⁹¹. Voilà pourquoi, à notre sens, Heidegger ne peut pas tout simplement abandonner le vocabulaire de la métaphysique, et a recours aux guillemets pour indiquer qu'il pense les catégories d'essence et d'existence autrement que dans toute l'histoire de la métaphysique.

Cette explication de l'usage tout à fait particulier que Heidegger fait des termes « essence » et « existence », nous permet de mieux comprendre en quoi consiste l'être que le *Dasein* doit assumer comme à chaque fois sien. Dans le cas présent, le *Dasein* doit assumer l'existence comme à chaque fois sienne. Et comme il l'explique dans le passage cité plus haut, l'existence n'y est plus comprise au sens traditionnel du *Vorhandensein*, car « [l]e concept d'existence (*Existenzbegriff*) dans *Sein und Zeit* surgit d'une problématique entièrement étrangère à la “philosophie de l'existence” (*Existenzphilosophie*) [...] se situant tout à fait en dehors de la pensée de la métaphysique et de toute la philosophie jusqu'ici »¹²⁹². De là résulte

¹²⁹⁰ GA 24, §7, p. 36. Trad., p. 48 (modifiée).

¹²⁹¹ GA 9, p. 303. Trad., p. 73 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

¹²⁹² GA 49, §11, p. 45. Trad., p. 62 (modifiée).

que, chez Heidegger, le concept d'existence ne signifie pas être présent, c'est-à-dire la réalité, l'*existentia*, le *Vorhandensein*, mais *avoir-à-être (Zu-sein)* : l'« essence » du *Dasein* consiste donc dans l'« avoir-à-être (*Zu-sein*) ». En d'autres termes, la spécificité ontologique du *Dasein* nous empêche de penser son être à partir d'une *πρώτη οὐσία (existentia)* définie par une *δευτέρα οὐσία (essentia)*, étant donné qu'il a à être à chaque fois ce qu'il est, ce qui nous montre à la fois la dimension essentiellement temporel de son être et l'articulation entre la *Jemeinigkeit* et l'existence. La dimension temporelle de l'être du *Dasein* devient plus claire si l'on la compare avec la dimension intemporelle de l'être de l'homme comme *ζῶον λόγον ἔχον* et de l'être du sujet comme *res cogitans*. Quand Aristote et Descartes définissent l'être de l'homme et du sujet respectivement par le *λόγος* et par la *cogitatio*, cela signifie que ces deux déterminations sont des attributs essentiels, c'est-à-dire universels et intemporels, car, bien que les hommes et les sujets soient tous finis et mortels, l'essence même de l'homme et du sujet est infinie et intemporelle, demeurant toujours l'une et la même, c'est-à-dire identique à soi à travers la naissance et la mort de tous les exemplaires particuliers d'homme et de sujet. En outre, même la mort et la finitude de l'homme et du sujet sont pensées de manière universelle, pour autant que la mort est pensée comme la mort en général et non pas comme la mort à chaque fois mienne. Tout se passe ainsi comme si le *Dasein* n'avait pas d'essence au sens traditionnel du terme, comme le remarque Jean-Luc Nancy : « l'existence elle-même n'a pas d'essence. »¹²⁹³ Le *Dasein* n'a pas d'essence au sens d'une identité à soi, car celle-ci est toujours du côté de la *Vorhandenheit* :

« Le *Dasein* n'est pas simplement, comme tout étant en général, identique à soi-même (*identisch mit sich selbst*) au sens ontologico-formel – toute chose est identique à soi-même (*identisch mit sich selbst*) [...] Le *Dasein* a une *Selbigkeit* tout à fait particulière à soi-même au sens de la *Selbstheit*. »¹²⁹⁴

Ce passage nous semble décisif dans la mesure où il nous montre deux aspects du mode d'être du *Dasein* qui possèdent une relation intrinsèque : 1) À la différence de tous les autres étants, le mode d'être du *Dasein* ne consiste pas en une identité à soi, ce que l'on peut déduire de la *Jemeinigkeit* comme à chaque fois mienne, et de l'existence comme avoir-à-être d'un étant dépourvu d'essence. 2) Nous n'avons pas traduit les termes de *Selbigkeit* et *Selbstheit*, car comme nous l'avons vu au §27, Heidegger en fait un usage tout à fait particulier :

¹²⁹³ J.-L. Nancy, « La décision d'existence », in *Être et temps de M. Heidegger*, p. 232.

¹²⁹⁴ GA 24, §15, p. 242. Trad., p. 210 (modifiée).

« 1. Le même (*Das Selbige*) ne signifie pas l'immuable (*Unverändertes*) et ce qui est immuable (*Unveränderliches*), il n'est donc pas l'immuabilité (*Unveränderung*). 2. Le même (*Das Selbige*) ne signifie pas quelque chose qui se conserve comme invariable (*gleichbleibend*) dans la différence des moments, il n'est donc pas la permanence substantielle (*substanzielle Beharrlichkeit*). 3. Le même (*Das Selbige*) ne signifie pas l'identité formelle (*formale Identität*) de l'étant à soi-même. »¹²⁹⁵

Le même (*das Selbige*) n'est pas l'immuable, ni la permanence substantielle, ni l'identité, car Heidegger le pense comme différence incomparable : « Toutefois, le même (*das Selbe*) n'est pas l'identique (*das Gleiche*). Dans l'identique (*Im Gleichen*) disparaît la différence (*die Verschiedenheit*). Dans le même (*Im Selben*) apparaît la différence (*die Verschiedenheit*). »¹²⁹⁶ Dans le texte *Feldweg – Gespräche*, Heidegger insiste sur sa conception du même comme différence : « Le même (*Das Selbe*) ne peut être que le différent (*das Verschiedene*), sur ce qui est le plus différent (*Verschiedensten*) repose le même le plus pure (*das reinste Selbe*). »¹²⁹⁷ Étant donné l'usage tout à fait particulier que Heidegger fait du terme de *Selbst* comme différence incomparable non médiatisée par l'identité, on pourrait conserver la traduction classique de *Selbstheit* par *ipséité*, à condition de la comprendre comme ce qui fait de chaque *Dasein* un être unique et absolument différent de tous les autres *Dasein*, de tous les autres étants en général. Or ce qui fait chaque *Dasein* être absolument unique et singulier, ce n'est pas son identité mais au contraire son absence d'identité, puisque si le *Dasein* en avait une, sa différence par rapport aux autres étants serait une différence comparable ou spécifique subordonnée à l'identité.

Chez Heidegger, l'existence comme avoir-à-être ne précède pas ni ne succède à l'essence (identité dans le concept), car il n'en a absolument pas. Si le *Dasein* n'a pas d'essence, son être se caractérise fondamentalement par l'indétermination, l'indétermination, ce qui revient à dire que l'on ne saurait déterminer ce qu'est le *Dasein*, car il a justement à être à chaque fois ce qu'il est. En d'autres termes, tout ce qu'on est jusqu'à présent n'épuise pas notre être, n'est pas suffisant pour définir, déterminer notre être, car il y a toujours quelque chose que l'on peut affirmer de notre être, c'est-à-dire que l'on peut toujours être plus que ce que l'on n'est, de sorte que l'on a à être à chaque fois ce que l'on est, d'où l'inflexion : « deviens ce que tu es ! »¹²⁹⁸. De là résulte que l'on n'est tout ce qu'on peut être que quand on meurt, comme l'explique

¹²⁹⁵ GA 27, §13, p. 95-96. « 1. Das Selbige meint nicht Unverändertes und Unveränderliches, also nicht Unveränderung. 2. Das Selbige meint nicht etwas, das sich in der Verschiedenheit der Anblicke als gleichbleibend durchhält, also nicht substanzielle Beharrlichkeit. 3. Das Selbige meint nicht die formale Identität des Seienden mit sich selbst. »

¹²⁹⁶ GA 11, p. 55. Trad., p. 280 (modifiée).

¹²⁹⁷ GA 77, p. 88-89. « Das Selbe kann nur das Verschiedene sein; ja im Verschiedensten ruht das reinste Selbe. »

¹²⁹⁸ GA 2, § 31, p. 194. Trad., p. 128.

Heidegger dans la conférence *Der Begriff der Zeit* (1924, GA 64) : « Mais comment un tel étant [*Dasein*] peut-il être connu dans son être avant d'être parvenu à sa fin (*zu seinem Ende*) ? Car je suis bien en ce qui concerne mon *Dasein* toujours en chemin ; il est toujours encore quelque chose qui n'est pas encore fini. À la fin, lorsqu'il en est là, il n'est précisément plus. Avant cette fin, il n'est jamais en propre (*eigentlich*) ce qu'il peut être ; et l'est-il qu'il ne l'est plus. »¹²⁹⁹ L'existence en tant qu'avoir-à-être s'avère donc un être-pour-la-mort (*Sein zum Tode*).

Dès lors que le *Dasein* n'a pas d'essence, qu'il se caractérise par l'indétermination de son être, on ne peut plus le penser sur le mode de la connaissance, puisque l'on ne peut connaître que ce qui est, ce qui est déterminé et défini par une essence ou forme, d'où l'ancien enseignement de Platon d'Aristote selon lequel « des deux principes l'essence et la qualité, ce n'est pas la qualité, mais l'essence (τὸ δὲ τί) que cherche à connaître l'âme »¹³⁰⁰, ou bien que « c'est d'après la forme (εἶδος) que nous connaissons (γινώσκουμεν) toutes les choses »¹³⁰¹. Ainsi, si connaître, au sens premier et fort du terme, c'est toujours connaître l'identité (l'essence, la forme, le concept, la représentation), si « [c]onnaître signifie toujours quelque chose comme : incorporer à notre propre conscience ce qui est en face de nous comme étranger (*fremd*) et non-identique (*unidentisch*) »¹³⁰², alors le *Dasein* ne saurait être connu, pour autant que son mode d'être est étranger au mode d'être de l'essence, de l'identité. En d'autres termes, on ne peut savoir ce qu'est le *Dasein*, car il a justement à être à chaque fois ce qu'il est. Par conséquent, le rapport à soi du *Dasein* ne peut plus être conçu sur le mode de la connaissance fondée sur un rapport à un moi substantiel identique à soi qui pourrait être connu par un regard intérieur, un repliement sur soi qui constate un moi comme présence à soi d'une chose pensante (*res cogitans*) : « L'ipséité (*Selbstheit*) est l'essence d'une manière si profonde que le rapport à l'égoïté (*Ichheit*) se fait jour comme secondaire. »¹³⁰³ Bref, le rapport à soi du *Dasein* est un rapport à l'être en tant qu'avoir-à-être.

Le *Dasein* doit donc assumer l'être en tant qu'avoir-à-être comme à chaque fois sien, ce qui implique la responsabilité du processus singulier et temporel de réalisation de son être. Il

¹²⁹⁹ GA 64, p. 115. Trad., p. 42 (légèrement modifiée).

¹³⁰⁰ Platon, *Epistulae*, in *Platonis opera V*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, lettre VII, 343 b 8 - a 1. Trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 53.

¹³⁰¹ Aristote, *Metaphysica*, IV, 5, 1010 a 25. Trad., p. 224.

¹³⁰² T. W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, p. 122. « Erkennen heißt immer soviel wie: das, was uns fremd, unidentisch gegenübersteht, in unser eigenes Bewußtsein hineinzunehmen, gewissermaßen uns zuzueignen, zu unserer eigenen Sache zu machen. »

¹³⁰³ GA 74, §37, p. 32. « Die Selbstheit ist so tiefen Wesens, daß der Bezug auf die Ichheit nur ein Beiläufiges kenntlich macht. » Derrida fait la remarque suivante à ce sujet : « cette *Jemeinigkei*t, cet être-toujours-mien du *Dasein* [...] ne renvoie pas d'abord à un *moi* ou à un *ego*. » (*Heidegger et la question*, p. 31-32).

doit prendre en charge cette tâche qui a toujours déjà commencé à être réalisée depuis qu'il est là, il doit en conséquence assumer, se responsabiliser de chacun de ses comportements, chacune de ses activités, chacune de ses attitudes comme les siennes : à la responsabilité de l'avoir-à-être le *Dasein* ne peut se soustraire, chacune des situations qu'il vit sont à chaque fois siennes. Quand bien même il n'en serait pas l'auteur, il ne pourrait pas ne pas en être le porteur, celui qui la reçoit, celui qui y répond, qui y réagit. Dès lors que le *Dasein* est jeté dans le monde, il a toujours déjà commencé à accomplir ce processus temporel et singulier de réalisation de son être.

On peut donc synthétiser la structure formelle du mode d'être du *Dasein* conçu à partir de la *Jemeinigkeit* et de l'existence de la manière suivante : dès lors que le mode d'être du *Dasein* cesse d'être conçu à partir du concept d'être comme double présence, il devient un processus temporel, fini et tout à fait singulier et unique de réalisation de son être dont il doit être à chaque fois responsable.

b.3) Les limites de la conception de l'homme comme *animal rationale* et du sujet comme *res cogitans*

La première limite de la conception métaphysique de l'homme, soit dans la figure de l'*animal rationale* soit dans celle de la *res cogitans*, est la suivante : elle est incapable de rendre compte de la spécificité ontologique du *Dasein*, à savoir sa temporalité et sa singularité radicales, étant donné qu'elle est à la fois universelle et intemporelle. Outre cette première limite, elle comporte encore d'autres limites, à savoir le solipsisme et la domination de la nature issus de la conception métaphysique du sujet comme *res cogitans*.

b.3.1) Le sujet comme *res cogitans*, le solipsisme et la question du réalisme et de l'idéalisme

Heidegger choisit le terme de *Dasein* non seulement parce que des termes tels que sujet, homme, personne, vie, âme, conscience et esprit, présupposent tous le concept métaphysique d'être comme double présence, celui-ci étant incapable de rendre compte de la temporalité et de la singularité radicales du mode d'être du *Dasein*. Ce choix terminologique relève aussi d'une prise de position par rapport à la conception moderne du sujet comme *res cogitans*. En d'autres termes, il s'agit pour Heidegger de déconstruire la notion d'un sujet renfermé dans l'immanence de la conscience, c'est-à-dire sans monde et sans les autres. Dans *Einleitung zu:*

»*Was ist Metaphysik?*«, Heidegger explique qu'« [a]fin de désigner en même temps et *en un seul* mot, à la fois la relation de l'être à l'essence de l'homme et le rapport essentiel de l'homme à l'ouverture ("là" ["*Da*"]), fut choisi, pour le domaine essentiel où l'homme se tient comme homme, le terme de "*Dasein*" [...] on utilise dans *Sein und Zeit* le mot "*Dasein*" au lieu de "conscience" (*Bewußtsein*) »¹³⁰⁴.

La fonction du *sein* (être) dans le terme *Dasein* est donc de montrer que l'« essence » de l'homme est fondamentalement pensée à partir de son rapport à l'être, c'est-à-dire la *Jemeinigkeit*. Ce qui caractérise le *Dasein* avant tout, c'est son rapport à l'être, la compréhension de l'être qui le rend possible. D'autre part, le *Da* (là) désigne l'ouverture (*Offenheit*) de l'être, il indique que le *Dasein* n'est jamais un sujet renfermé dans l'immanence de ses vécus, sans monde (*weltlos*) et sans les autres, car il est toujours déjà un être-au-monde (*In-der-Welt-sein*), c'est-à-dire auprès des choses et avec les autres (*Mitsein*) dans son *da* (là). C'est pourquoi au lieu de *Bewußtsein* (*conscience*) Heidegger choisit *Dasein*. Ce terme opère, entre autres, comme dispositif de critique du *Bewußtsein*, pour autant que « la clarification de l'être-au-monde a montré que ce qui "est" de prime abord n'est point un pur et simple sujet sans monde (*ein bloßes Subjekt ohne Welt*), et que rien de tel n'est non plus jamais donné. Et en fin de compte, tout aussi peu est donné de prime abord un Moi isolé sans les autres »¹³⁰⁵.

Dans le *Séminaire de Zähringen*, Heidegger explique d'une façon très claire et instructive le rapport entre les termes *Dasein* et *Bewußtsein*: « Dans *Être et temps*, il n'est plus question de la conscience. La conscience est purement et simplement mise entre parenthèses – ce qui constituait pour Husserl un pur scandale ! [...] Dans *Être et temps* [...] l'"objet" a sa place non plus dans la conscience, mais *dans le monde* (qui lui-même n'est pas immanent à la conscience). [...] Que veut dire, maintenant, le mot "être" quand est dit *Da-sein*. Au contraire de l'immanence à la conscience que disait "être" dans *Bewusst-sein*, "être" dans *Da-sein* dit l'être-hors-de... [...] L'immanence, ici, est brisé de part en part. »¹³⁰⁶ En allemand la relation entre l'être, la conscience et le là comme monde est plus visible qu'en français, car le terme allemand pour conscience est *Bewusstsein*, qui signifie à la lettre être (*sein*) conscient (*Bewusst*), au sens où l'être est dans la conscience, c'est-à-dire que tout ce qui est l'est pour une conscience. Pour Heidegger, en revanche, l'être n'est pas dans l'immanence de la conscience (*Bewusstsein*), il est dans le monde en tant que là, d'où le choix terminologique de *Dasein* afin de montrer que l'être est fondamentalement être-au-monde.

¹³⁰⁴ GA 9, p. 372-373. Trad., p. 32 (légèrement modifiée).

¹³⁰⁵ GA 2, §25, p. 155. Trad., p. 107-108 (légèrement modifiée).

¹³⁰⁶ GA 15, p. 379, 382, 383. *Séminaire de Zähringen*, p. 467, 470, 471.

Ces considérations nous permettent de comprendre la critique que Heidegger adresse au concept leibnizien de monade encapsulé (*verkapselt*), qui n'a pas besoin de fenêtres pour accéder à l'étant. Dans *La Monadologie* Leibniz écrit : « Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidens ne sçauroient se detacher, ni se promener hors des substances, comme faisoient autres fois les especes sensibles des scholastiques. Ainsi ni substance, ni accident peut entrer de dehors dans une Monade. »¹³⁰⁷ D'après ce passage de *La Monadologie*, Leibniz pense que l'étant est toujours déjà disponible dans l'« immanence » de la monade, idée que Heidegger critique dans ce passage de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* : « À titre de monade, le *Dasein* n'a pas besoin de fenêtre pour voir tout d'abord quelque chose hors de soi (*außer ihm*), non pas parce que, comme le pense Leibniz, tout étant est déjà disponible à l'intérieur (*innerhalb*) de la maison, pouvant, par conséquent, se renfermer en soi, pouvant être encapsulé (*verkapselt*), mais au contraire parce que la monade, le *Dasein*, selon son être propre (selon la transcendance), est déjà dehors (*schon draußen*), c'est-à-dire auprès d'autres étants, et cela signifie toujours auprès de soi-même. Le *Dasein* n'est absolument pas dans une maison. »¹³⁰⁸ Bref, comme l'explique F. Raffoul, « [l]e choix terminologique de *Dasein* se comprend ainsi comme l'effort de détruire l'immanence de la conscience »¹³⁰⁹.

La question du sujet conçu comme moi et conscience sans monde et sans les autres, est intrinsèquement liée à la question du solipsisme, question dont nombre de philosophes se sont occupés depuis Descartes, et que Heidegger formule, pour sa part, en termes de *Außenweltproblem* (problème du monde extérieur), qui est, à ses yeux, un faux problème : « La question “cette chaire (telle que je la vis à partir du monde ambiant) est-elle réelle ?” est donc absurde (*widersinnig*) [...] La véritable solution au problème de la réalité du monde extérieur réside dans la compréhension qu'il ne s'agit absolument pas d'un problème mais d'une absurdité (*Widersinnigkeit*). »¹³¹⁰ C'est pourquoi Heidegger dit, dans *Sein und Zeit*, que déjà « Kant le nomme “un scandale de la philosophie et de la raison humaine universelle” que fasse encore et toujours défaut une preuve de l'“existence des choses hors de nous” qui soit assez contraignante pour avoir raison de tout scepticisme »¹³¹¹, d'où il faut conclure que « le

¹³⁰⁷ G. W. Leibniz, *La Monadologie*, §7, p. 112.

¹³⁰⁸ GA 24, §20, p. 427. Trad., p. 361 (modifiée).

¹³⁰⁹ F. Raffoul, *À chaque fois mien*, Paris, Galilée, 2004, p. 113.

¹³¹⁰ GA 56/57, §17, p. 91-92. Trad., p. 123 (modifiée).

¹³¹¹ GA 2, §43, p. 269. Trad., p. 167 (légèrement modifiée).

“scandale de la philosophie” ne consiste pas en ce que cette preuve se fait encore désirer, mais *en ce que de telles preuves sont encore et toujours attendues et tentées* »¹³¹².

Le problème du solipsisme s’articule, à son tour, au problème moderne du réalisme et de l’idéalisme. Aux yeux de Heidegger, un tel « problème » repose sur deux présupposés majeurs : 1) L’opposition métaphysique entre le sensible et l’intelligible : « L’*intelligibile* correspond au νοητόν, le *sensible* à l’αἰσθητόν. Kant parle d’un monde intelligible et sensible, et on parle ainsi à présent d’un être sensible et non-sensible, entendant par là la différence entre le réel (*Realen*) et l’idéal (*Idealen*). Cette différence est aujourd’hui encore tout à fait dominante et régit toutes les problématiques, non seulement épistémologiques mais aussi ontologiques. »¹³¹³ 2) Les catégories de sujet, de représentation et de vérité comme adéquation : « On nomme cette doctrine, selon laquelle notre représentation (*Vorstellen*) ne se rapporte qu’au représenté (*Vorgestellte*), au *perceptum*, à l’*idea*, *idéalisme* (*Idealismus*). La doctrine opposée, selon laquelle la représentation (*Vorstellen*) atteint les choses (*Dinge*) mêmes (*res*) et ce qui leur appartient (*realia*), s’appelle *réalisme* (*Realismus*) depuis la percée de l’idéalisme. Toutefois, ces frères ennemis [...] sont tout à fait d’accord, sans le savoir clairement, sur l’essentiel, c’est-à-dire sur ce qui constitue le présupposé (*Voraussetzung*) et la possibilité de leur querelle : que le rapport à l’étant est la représentation de celui-ci et que la vérité de la représentation consiste dans leur *adéquation* (*Richtigkeit*). »¹³¹⁴

Or la pensée de l’être se situe au-delà ou en deçà de ces deux présupposés, car à travers la différence ontologique, Heidegger nous montre que le couple sensible-intelligible relève du domaine de l’étant, alors que le domaine de l’être n’est ni sensible, ni intelligible. Et dans *Sein und Zeit*, le philosophe allemand nous montre que le sujet et ses représentations constituent un domaine dérivé par rapport au domaine originaire du *Dasein* comme être-au-monde. Et à travers le concept de vérité comme dévoilement, il nous montre, enfin, que la vérité comme adéquation présuppose toujours déjà la dimension du dévoilement comme sa condition de possibilité. De ces trois notions résulte donc que le problème du réalisme et de l’idéalisme n’oriente point la

¹³¹² *Ibid.*, p. 272. Trad., p. 168.

¹³¹³ GA 21, §8, p. 57-58. « Dem νοητόν entspricht das *intelligibile*, dem αἰσθητόν das *sensible*. Kant spricht von einer intelligiblen und sensiblen Welt, und so spricht man heute von einem sinnlichen und unsinnlichen Sein und meint dabei diesen Unterschied des Realen und Idealen. Dieser Unterschied ist auch heute noch voll-ständig in der Herrschaft und regelt alle Fragestellungen, nicht nur die erkenntnistheoretischen, sondern auch die ontologischen. »

¹³¹⁴ GA 45, §7, p. 17. « Man nennt diese Lehrmeinung, nach der sich unser Vorstellen *nur* auf das Vorgestellte, das *perceptum*, die *idea* bezieht, *Idealismus*. Die Gegenmeinung, nach der das Vorstellen die Dinge selbst (*res*) und was zu ihnen gehört (*realia*) erreicht, heißt seit dem Vordringen des Idealismus *Realismus*. Doch diese feindlichen Brüder [...] sind sich, ohne es klar zu wissen, im Wesentlichen, d. h. in dem, was die Voraussetzung und Möglichkeit ihres Streites abgibt, völlig einig: daß der Bezug zum Seienden das Vorstellen desselben sei und die Wahrheit des Vorstellens in dessen *Richtigkeit* bestehe. »

pensée de l'être, c'est-à-dire la pensée dans l'autre commencement : « *Le passage* vers l'autre commencement accomplit une *rupture* (*Scheidung*) qui passe bien au large de celle qui sépare depuis longtemps les différentes orientations de la philosophie (idéalisme – réalisme, etc.). »¹³¹⁵

b.3.2) Le schéma sujet-objet et la domination de la nature

Comme nous l'avons vu au §22, la métaphysique du sujet inaugure un nouveau régime de dévoilement de l'étant en totalité comme *res extensa* ou *objet* posés là devant un *sujet* comme *res cogitans*. Selon Heidegger, « [q]uand l'homme devient le premier et seul véritable *subjectum*, cela signifie alors : l'homme devient l'étant sur lequel se fonde tout étant quant à sa manière d'être et quant à sa vérité »¹³¹⁶. Comme on le sait, la métaphysique du sujet et le schéma sujet-objet fournissent à la science moderne son fondement ontologique, le projet le plus général de la science moderne étant un projet mathématique de domination de la nature par le calcul et la mesure. De la relation entre métaphysique du sujet et science moderne ressort donc qu'à l'époque de la métaphysique du sujet, « la subjectivité ne fait que gagner en pouvoir (*an Macht*). Dans l'impérialisme planétaire de l'homme organisé techniquement, le subjectivisme de l'homme atteint son point culminant »¹³¹⁷, ce qui revient à dire que « l'homme [...] s'impose et se propage maintenant comme le maître (*Herrn*) de la terre », de sorte que tout se passe « comme si l'homme ne rencontrait partout que lui-même »¹³¹⁸. Adorno et Horkheimer rejoignent Heidegger sur ce point, c'est-à-dire qu'ils partagent avec Heidegger la thèse selon laquelle le principe de subjectivité instaure le principe de domination de la nature et de l'homme par l'homme lui-même. En ce sens, ils disent que « ce que les hommes veulent apprendre de la nature, c'est comment l'utiliser afin de dominer (*beherrschen*) entièrement la nature et les hommes. C'est la seule chose qui compte »¹³¹⁹, d'où l'idée que, à l'époque de la métaphysique du sujet, le « moi domine la nature (*Ich beherrscht die Natur*) [...] l'univers tout entier devient un instrument (*Werkzeug*) du moi (*des Ichs*) »¹³²⁰. La conception métaphysique de l'être de l'homme comme *res cogitans* et *sujet* implique donc le principe de domination de la nature et de l'homme par l'homme lui-même, les conséquences les plus néfastes en étant la dévastation

¹³¹⁵ GA 65, §89, p. 177. Trad., p. 206 (modifiée).

¹³¹⁶ GA 5, p. 88. Trad., p. 115 (modifiée).

¹³¹⁷ *Ibid.*, p. 111. Trad., p. 144 (légèrement modifiée).

¹³¹⁸ GA 7, p. 28. Trad., p. 36 (modifiée).

¹³¹⁹ T. W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 20. Trad., p. 22 (modifiée).

¹³²⁰ M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 118. Trad., p. 116 (légèrement modifiée).

de la nature, l'aliénation, l'exploitation, la domination et la massification de l'homme par l'homme et les différentes formes de souffrances qui en découlent.

c) Le *Dasein* et le dépassement du système métaphysique d'oppositions binaires

Heidegger choisit le terme de *Dasein* pour penser l'être de l'étant que nous sommes nous-mêmes, car des termes tels que sujet, homme, conscience, âme, personne, esprit et vie véhiculent une série de présupposés inappropriés pour penser notre spécificité ontologique. Le présupposé majeur en est le concept métaphysique d'être comme double présence. Pour Heidegger, ce concept d'être possède trois limites majeures : 1) Il est incapable de rendre compte de la temporalité (finitude) et de la singularité radicales de l'être du *Dasein*. 2) Le concept de sujet comme *res cogitans* et conscience implique un solipsisme qui fait abstraction de l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*), c'est-à-dire de l'être-avec (*Mitsein*) et de l'être auprès (*Sein bei*) des choses comme instrument (*Zeug*). 3) Le concept de sujet implique le principe de domination de la nature et de l'homme par l'homme lui-même. Heidegger choisit donc le terme de *Dasein* pour indiquer que cet étant se caractérise fondamentalement par son rapport à l'être, celui-ci n'étant pas immanent à la conscience mais toujours déjà au monde comme là.

Outre ces arguments qui justifient le choix terminologique de *Dasein*, il en reste encore un autre : la question de la neutralité du *Dasein* posée dans ce passage de *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* :

« Pour l'étant qui est le thème de l'analytique, on n'a pas choisi le terme d'"homme" (*Mensch*) mais le terme neutre de "*Dasein*" [...] La neutralité tout à fait particulière (*die eigentümliche Neutralität*) du terme "*Dasein*" est essentielle parce que l'interprétation de cet étant est accomplie avant toute concrétion facticielle (*faktischen Konkretion*). Cette neutralité (*Neutralität*) signifie aussi que le *Dasein* n'est aucun des deux sexes (*keines von beiden Geschlechtern ist*). »¹³²¹

La neutralité du *Dasein* renvoie d'abord au genre grammatical de ce terme en allemand, qui n'est ni masculin, ni féminin, mais neutre. Elle renvoie ensuite à la distinction entre les dimensions ontico-existentielle et ontologico-existentielle. L'*existentiel* correspond à chaque

¹³²¹ GA 26, p. 171-172. « Für das Seiende, das Thema der Analytik ist, wurde nicht der Titel ›Mensch‹, sondern der neutrale Titel ›das Dasein‹ gewählt [...] Die eigentümliche *Neutralität* des Titels ›das Dasein‹ ist wesentlich, weil die Interpretation dieses Seiende vor aller faktischen Konkretion durchzuführen ist. Diese Neutralität besagt auch, daß das Dasein keines von beiden Geschlechtern ist. »

Selon Derrida, « le concept de neutralité paraît d'abord très général. Il s'agit de réduire ou de soustraire, par cette neutralisation, toute prédétermination anthropologique, éthique ou métaphysique pour ne garder qu'une sorte de rapport à soi, de rapport dépouillé à l'être de son étant. » (*Heidegger et la question*, p. 152).

existant particulier et facticiel, à tout ce qui nous est déjà ouvert dans l'expérience, ce que nous éprouvons tous les jours, bref ce qu'on appelle normalement le « concret », si bien que ce terme ne convient pas dans la mesure où il renvoie toute de suite à son contraire, à savoir l'abstrait. Or Heidegger ne conçoit nullement la relation entre l'existentiel et l'existential sur le modèle du couple abstrait-concret : « La neutralité (*Neutralität*) n'est pas la nullité (*Nichtigkeit*) d'une abstraction (*Abstraktion*), mais justement la puissance de l'origine (*Mächtigkeit des Ursprunges*) qui porte en elle la possibilité interne de chaque humanité concrète et facticielle (*konkreten faktischen Menschentums*). Ce *Dasein* neutre n'est jamais l'existant (*das Existierende*) ; le *Dasein* n'existe à chaque fois que dans sa concrétion facticielle. Mais le *Dasein* neutre est bien la source primordiale de la possibilité interne qui jaillit dans tout exister, qui rend intérieurement possible l'existence (*die Existenz*). »¹³²² En d'autres termes, la neutralité du *Dasein* se situe au niveau existentiel, qui est l'élucidation thématique des structures ontologiques qui rendent possible l'existentiel. En ce sens, l'existentiel ne saurait se confondre avec une idée imaginaire tout à fait abstraite dans la mesure où il est toujours enraciné dans l'existentiel : « l'analytique existentiel, de son côté, est en dernière instance enracinée existentiellement, c'est-à-dire ontiquement. »¹³²³

La distinction entre existentiel et existential ne relève donc aucunement d'une opposition binaire. En ce sens, W. Biemel explique que l'interprétation existentialiste de la philosophie heideggerienne faite par Sartre, repose sur une incompréhension du rapport entre l'ontico-existentiel et l'ontologico-existential : « en fait, Heidegger part de l'ontique, et l'ontologique n'est rien d'autre qu'une explication de ce qui est enveloppé dans l'ontique, autrement dit, de la racine de sa possibilité [...] Sartre fait de l'ontologique et de l'ontique deux plans séparés, conformément à la métaphysique traditionnelle qui sépare le sensible du suprasensible [...] il méconnaît l'intention heideggerienne de dépasser la métaphysique traditionnelle et d'abandonner ses séparations et ses démarcations. C'est donc à notre avis une erreur de dire que le plan ontologique est un plan abstrait. Cette distinction perd ici tout son sens puisque l'ontologique est précisément ce qui rend possible le "concret", il ne peut donc lui être opposé.

¹³²² *Ibid.* p. 172. « Die Neutralität ist nicht die Nichtigkeit einer Abstraktion, sondern gerade die Mächtigkeit des Ursprunges, der in sich die innere Möglichkeit eines jeden konkreten faktischen Menschentums trägt. Dieses neutrale Dasein ist nie das Existierende; es existiert das Dasein je nur in seiner faktischen Konkretion. Aber das neutrale Dasein ist wohl der Urquell der inneren Möglichkeit, der in jedem Existieren quillt und die Existenz innerlich ermöglicht. »

¹³²³ GA 2, §4, p. 18. Trad., p. 32. Comme le remarque F. Dastur : « La différence entre l'existentiel et l'existential, qui a été souvent méconnue par les premiers lecteurs de *Être et temps* et qui est à l'origine du contresens existentialiste, doit être nettement soulignée. Il n'y a certes pas de niveau existential sans fondement existentiel, c'est-à-dire sans la compréhension qu'a de sa propre existence un *Dasein* à chaque fois singulier. » (*Heidegger et la question du temps*, p. 40).

Ce serait également interpréter faussement la pensée de Heidegger que de la ramener à Kant et à sa problématique de l'*a priori*. »¹³²⁴ De telles affirmations sont centrales pour autant qu'elles nous montrent que la principale fonction de la neutralité du *Dasein* consiste, en dernière analyse, à *neutraliser* le système métaphysique d'oppositions binaires : voilà pourquoi Heidegger emploie le terme de *Neutralität*.

Cette fonction centrale du concept de neutralité nous permet de faire une hypothèse à l'égard d'une critique souvent adressée à Heidegger : l'insuffisance de sa pensée concernant la question du corps (*Körper*) et de la chair (*Leib*) dans *Sein und Zeit*. Les principaux représentants d'une telle critique sont Sartre, Levinas, Patočka et D. Franck. Dans *L'Être et le Néant* (1943), Sartre écrit : « les philosophies existentielles n'ont pas cru devoir se préoccuper de la sexualité. Heidegger, en particulier, n'y fait la moindre allusion dans son analytique existentielle, de sorte que son "Dasein" nous apparaît comme asexué. »¹³²⁵ Dans *Totalité et Infini* (1961), Levinas quant à lui écrit : « Le *Dasein* chez Heidegger n'a jamais faim. »¹³²⁶ Dans *Papiers phénoménologiques* (1995), Patočka dit : « La doctrine de Heidegger est incapable d'expliquer [...] le corps. »¹³²⁷ Dans *Heidegger et le problème de l'espace* (1986), D. Franck essaie de montrer que Heidegger n'arrive pas à penser la corporéité (la chair) en vertu du primat accordé au temps et à la temporalité dans *Sein und Zeit*. Ainsi, outre le fait que le corps n'a « aucun des modes d'être que discerne *Être et temps* »¹³²⁸, D. Frank ajoute, à l'instar de Patočka, l'argument suivant lequel Heidegger ne pense pas la question de la corporéité en raison de « l'irréductibilité de l'espace au temps »¹³²⁹. D'après tous ces auteurs, la philosophie de Heidegger est incapable de rendre raison de la question du corps, de la corporéité et de la chair, ce sur quoi ils ont tout à fait raison : si l'on veut penser cette question, ce n'est nullement chez Heidegger que l'on retrouvera des ressources pour ce faire. Cela dit, il nous semble, cependant, qu'il n'y a pas une seule manière d'expliquer pourquoi Heidegger ne traite pas adéquatement de la question du corps et de la chair. Afin donc de mieux comprendre ces critiques adressées à Heidegger, il nous faut comprendre pourquoi il n'arrive pas à intégrer la corporéité à son analytique existentielle.

La première réponse possible à cette question est la suivante : « c'est sans doute pour ne pas pouvoir se concevoir le corps autrement que sur le mode de la *Vorhandenheit* que

¹³²⁴ W. Biemel, *Le Concept de monde chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1987, p. 90. (Nous soulignons).

¹³²⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 2012, p. 423.

¹³²⁶ E. Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1980, p. 108.

¹³²⁷ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 79.

¹³²⁸ D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 2009, p. 91.

¹³²⁹ *Ibid.*, p. 81.

Heidegger n'a pu l'intégrer aux existentiels du *Dasein* »¹³³⁰, explique Renaud Barbaras. C'est donc la conception du corps comme *Vorhandenheit* qui empêche Heidegger d'intégrer la chair et le corps à l'analytique existentielle, car, comme on le sait, le mode d'être du *Dasein* est foncièrement différent de la *Vorhandenheit*. Ainsi, « [c]omme Heidegger lui-même le reconnaît, écrit R. Barbaras, la prise en considération du corps et de la vie impliquerait un brouillage du partage entre existence et présence subsistante (*Vorhandenheit*), ce qui ébranlerait en profondeur l'analytique existentielle »¹³³¹.

Pour Patočka par exemple, le corps ne se réduit pas au mode d'être de la *Vorhandenheit*, d'où la distinction entre le *corps propre* (le corps subjectif, le corps existentiel à la première personne,) et le *corps objectif* (à la troisième personne ou bien comme simple *vorhanden*). En ce qui concerne la dimension du corps propre ou existentiel, Patočka explique que « [l]a corporéité dont il y va ici n'est pas la corporéité chosique, objective, la corporéité de quelque chose qui, dans le fondement de tous les changements, subsisterait sans changement. C'est, bien au contraire, la corporéité vivante et vécue, qui est à la fois action réelle, ce par quoi l'existence prend racine dans le monde des actions opérantes en général. Ce n'est pas un substrat immuable, mais une tranche d'expérience vécue qui, comme tout vécu, est elle-même un écheveau de changements »¹³³². Dans la philosophie de Patočka, le corps est donc « défini dans sa fonction primordiale par son "je peux", et seulement en second lieu par la possibilité de devenir lui-même objet »¹³³³. En opérant cette distinction, Patočka pense le mode d'être du corps d'une telle façon qu'il brouille le partage heideggérien entre les modes d'être de la *Vorhandenheit* et de l'*Existenz*, de sorte que le mode d'être du corps ne serait ni tout à fait existentiel ni tout à fait *vorhanden*, ce qui assure la rupture et la continuité du *Dasein* par rapport aux étants intramondains. En somme, on peut dire avec Barbaras que « [l]a phénoménologie de Patočka peut alors être caractérisée comme une entreprise de "déformalisation" du *Dasein* heideggérien à la lumière d'une analyse phénoménologique du corps propre »¹³³⁴.

Outre la réponse de Patočka à la question « pourquoi Heidegger ne pense-t-il pas la question du corps de manière satisfaisante ? », il nous semble qu'il y ait une autre réponse possible à cette question : Heidegger évite la question du corps dans la mesure où elle implique inévitablement un dualisme, car si l'on parle du corps, que ce soit le corps propre ou le corps

¹³³⁰ R. Barbaras, *La Vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, p. 56.

¹³³¹ R. Barbaras, *Le Désir et la Distance*, Paris, Vrin, 2006, p. 5.

¹³³² J. Patočka, *Le Monde naturel et le Mouvement de l'existence humaine*, Trad. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 107.

¹³³³ J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, p. 92.

¹³³⁴ R. Barbaras, *La Vie lacunaire*, p. 56.

objectif, on en parle afin de le distinguer de ce qui n'est pas un corps, car si tout était corps, il serait redondant d'en parler, de sorte que qui dit corps propre ou objectif (sensible) dit *ipso facto* non-corps (intelligible – âme, raison, moi, conscience), ce qui exige, en outre, une explication du rapport entre les deux, d'où la question classique de l'union du corps à l'âme. Or comme le concept heideggérien de *Dasein* se situe en deçà ou au-delà de toutes les oppositions binaires de la métaphysique, il est impossible pour Heidegger de parler d'un *Dasein* incarné, car il n'est ni corps, ni âme (moi), ni l'esprit comme synthèse dialectique des deux. À travers le concept de neutralité du *Dasein*, Heidegger vise donc à déconstruire les oppositions binaires de la métaphysique, ainsi que toute tentative de synthèse entre le corps et le moi, le corps et l'âme, en montrant que ces dualismes possèdent une certaine légitimité et validité, néanmoins comme mode dérivé et non originaire, étant donné que le mode originaire se situe avant tout clivage et synthèse, n'étant rien d'autre que le *Dasein* dans sa neutralité. C'est pourquoi l'absence de réflexion sur le corps et la chair dans *Sein und Zeit* « ne signifie pas que la chair (*Leiblichkeit*) de l'homme [...] soit oubliée et dissoute, mais seulement que tout *cela* trouve le fondement de sa possibilité de justification aussitôt qu'il se fonde sur le *Da-sein* »¹³³⁵.

À propos de la question du corps et de la chair, Heidegger affirme, en outre, que « [l]e phénomène de la chair est le problème le plus difficile (*Das Leibphänomen ist das schwierigste Problem*) »¹³³⁶. Pourquoi est-il le problème le plus difficile ? Notre hypothèse est la suivante : lorsque l'on parle de la chair et du corps propre, même si l'on ne les conçoit pas sur le modèle de la substance, on retombe inévitablement dans les oppositions binaires. D'une part, il n'a de sens de parler du corps et de la chair que dans la mesure où il y a quelque chose dans l'homme qui n'est pas de l'ordre du corps et de la chair (l'âme, le moi, l'esprit, la conscience). D'autre part, la distinction entre le corps propre et le corps objectif engendre une nouvelle opposition binaire : « C'est en vain que l'on croirait avoir résolu avec élégance le problème du dualisme, en substituant au dualisme des substances un dualisme des points de vue. Le corps comme corps d'un sujet et le corps comme objet empirique anonyme ne coïncident pas »¹³³⁷, explique Ricœur. L'embarras de Heidegger consiste donc en ceci qu'il est extrêmement difficile de

¹³³⁵ GA 88, p. 7. « [...] sagt nicht, daß die Leiblichkeit des Menschen [...] vergessen und aufgelöst werde, sondern sagt nur, daß alles *dieses erst auf dem Grunde* des Da-seins den Grund seiner Begründbarkeit findet. » Dans *Zu eigenen Veröffentlichungen*, Heidegger apporte l'explication suivante à la question de la chair dans *Sein und Zeit* : « Dans l'anthropologie l'homme est d'abord et toujours un *animal* – biologie. Dans l'ontologie fondamentale ce caractère de l'homme n'est pas nié – au contraire – il s'agit tout d'abord de créer le présupposé *pour* poser la question de la chair (*Leiblichkeit*) de l'homme. » (GA 82, p. 9 : « In der Anthropologie ist der Mensch zuerst und immer *Animal* – Biologie. In der Fundamentalontologie wird dieser Charakter des Menschen nicht geleugnet – im Gegenteil – es wird erst die Voraussetzung geschaffen, um die Frage nach der *Leiblichkeit* des Menschen zu stellen. »

¹³³⁶ GA 15, p. 236. Trad., p. 201 (légèrement modifiée).

¹³³⁷ P. Ricœur, *Philosophie de la Volonté*, Paris, Points, 2009, p. 30.

penser le corps et la chair sans retomber dans les oppositions binaires de la métaphysique et les opérations dialectiques de synthèse, de sorte qu'il pensera le *Dasein* par-delà toute sorte d'opposition et de synthèse. Cela ne signifie nullement que Heidegger réfute, élimine, détruit la dimension du corps et de la chair, car elle a sa propre légitimité et validité. Elle devient cependant illégitime et arbitraire dès lors qu'elle se veut la seule et exclusive dimension de l'être de l'homme. Or il va sans dire que cette dimension originaire n'est rien d'autre que le *Dasein* et la neutralisation des oppositions binaires corps-âme, corps-moi, corps-conscience, corps propre-corps objectif, etc.

Cette opération de neutralisation porte non seulement sur l'opposition corps-âme, mais aussi sur toutes les oppositions binaires applicables à l'être de l'homme : bourgeois et prolétaire, riche et pauvre, normal et fou, homme et femme, hétérosexuel et homosexuel, blanc et noir, adulte et enfant, natif et étranger, etc. Comme Derrida l'a montré, la stratégie heideggérienne de neutralisation est politiquement insuffisante, car elle doit s'articuler à l'opération de renversement de la hiérarchie traditionnelle qui régit toutes les oppositions binaires de la métaphysique. En ce sens, la déconstruction doit renverser, dans un premier temps, la hiérarchie traditionnelle qui commande les oppositions binaires afin de restituer la dignité ontologique des prolétaires (lutte politique contre le capitalisme), des colonisés (lutte politique contre la colonisation), des fous (lutte politique contre la psychiatrie), des femmes (lutte politique contre le sexisme), des homosexuels (lutte politique contre l'homophobie), des Noirs (lutte politique contre le racisme), des enfants (lutte politique contre l'abus du pouvoir par les adultes), des étrangers (lutte politique contre la xénophobie), etc. Toutefois, la déconstruction doit neutraliser, dans un deuxième temps, toutes ces oppositions binaires à travers le concept de *Dasein* et le recours linguistique au « ni...ni » : le *Dasein* n'est ni bourgeois ni prolétaire, ni colonisateur ni colonisé, ni normal ni fou, ni homme ni femme, ni hétérosexuel ni homosexuel, ni blanc ni noir, ni adulte ni enfant, ni natif ni étranger, ni riche ni pauvre, mais une différence incomparable, singulière et unique qui ne se laisse plus chosifier et objectifier à partir de tous ces concepts.

Pour ce qui est du *Dasein* et la question de la différence sexuelle, Derrida explique d'une manière très éclairante l'enjeu dans ce passage de *Points de suspension* : « Heidegger semble ne parler pour ainsi dire jamais de sexualité ou de différence sexuelle. Comme vous l'imaginez, ce n'est pas une omission ou une négligence. Il ne parle pour ainsi dire jamais de psychanalyse, si l'on excepte telle ou telle allusion négative au passage. Ce n'est ni une omission ni une négligence. Ces silences ponctuent, espacent ou suspendent un discours dont l'une des forces tient à ceci [...] qu'il commence par se refuser toutes les sécurités acquises, toutes les

présuppositions sédimentées de l'ontologie classique, de l'anthropologie, des sciences humaines ou naturelles, jusqu'à revenir en deçà des valeurs de sujet/objet, conscient/inconscient, âme/corps, c'est-à-dire de tant d'autres choses encore. »¹³³⁸

d) Propriété (*Eigentlichkeit*) et impropropriété (*Uneigentlichkeit*) dans l'existence du *Dasein*

Comme nous l'avons vu, l'existence et la *Jemeinigkeit* sont les deux déterminations qui caractérisent le mode d'être du *Dasein*. Dans le cadre de l'analytique existentielle, la *Jemeinigkeit* introduit les notions de *propriété* (*Eigentlichkeit*) et d'*impropropriété* (*Uneigentlichkeit*) du *Dasein* :

« Les deux modes d'être de la *propriété* et de l'*impropropriété* (*Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit*) – ces expressions étant choisies terminologiquement et au sens strict du terme – se fondent dans le fait que le *Dasein* est en général déterminé par la *Jemeinigkeit*. »¹³³⁹

Pour comprendre la fonction de ces deux notions dans *Sein und Zeit*, il nous faut d'abord délimiter le type de relation qu'elles entretiennent l'une l'autre. En d'autres termes, quand Heidegger parle des modes d'être de la *propriété* et de l'*impropropriété*, s'agit-il d'une opposition binaire, d'un dualisme ? Si la réponse est affirmative, faut-il les comprendre à partir d'une perspective morale, comme s'il s'agissait de l'opposition entre le bien et le mal ? Et s'il en est ainsi, l'existence propre implique-t-elle une élimination totale de l'existence impropre, puisque, d'après le principe de contradiction, deux termes d'une opposition ne peuvent jamais coexister ? Si l'existence impropre s'identifie dans une large mesure à l'existence quotidienne comme être-au-monde auprès de choses et avec les autres, l'existence propre serait-elle une existence en dehors de l'être-au-monde ? Si cela est le cas, comment concevoir une telle existence ? Si dans l'existence impropre sous l'emprise du On (*das Man*), nous sommes le citoyen-travailleur qui suit les règles, les lois et les normes de la sphère publique (*Öffentlichkeit*), l'existence propre serait-elle son opposée, à savoir une existence où l'on ne travaille plus et où l'on serait en

¹³³⁸ J. Derrida, *Points de suspension*, p. 109-110. Encore au sujet de la question de la différence sexuelle, Derrida ajoute : « Elle [cette analyse de Heidegger] insiste beaucoup sur ce caractère positif, en quelque sorte, originaire et puissant de cette neutralité a-sexuelle qui n'est pas le *ni-ni* (*Weder-noch*) d'une abstraction ontique. Elle est originaire et ontologique. Plus précisément, l'a-sexualité ne signifie pas ici l'absence de sexualité – on dirait de pulsion, de désir ou même de libido – mais l'absence de marque d'appartenance à l'un des deux sexes. Non que le *Dasein* n'appartienne pas en fait ou ontiquement à un sexe ; non qu'il soit privé de sexualité, mais en tant que *Dasein*, il ne porte pas les marques de cette opposition ou de cette alternative entre l'un ou l'autre des deux sexes. Ces marques ne sont pas des structures existentielles, du moins en tant que marques opposables et binaires. Nulle allusion en cela à quelque bi-sexualité primitive ou survenue. » (p. 110-111).

¹³³⁹ GA 2, §9, p. 57. Trad., p. 54 (légèrement modifiée).

quelque sorte en dehors des lois, des règles et des normes de la sphère publique ? La réponse à toutes ces questions dépend de la réponse à la question suivante : le couple propriété-impropriété est-il une opposition binaire ?

Nous pensons, quant à nous, que l'interprétation de ce couple comme une opposition binaire passe à côté de ce qui est en jeu pour deux raisons. Premièrement, parce qu'une telle interprétation assume de manière acritique la notion d'opposition binaire, comme s'il s'agissait d'une donnée naturelle, évidente et non problématique. Deuxièmement, parce qu'elle ne prend pas en considération l'esprit de la philosophie de Heidegger, notamment la déconstruction de la métaphysique et de ses démarcations, dont les oppositions binaires. Or, comme nous l'avons vu au cours du présent travail, Heidegger ne cesse de déconstruire les oppositions binaires de la métaphysique. Par exemple, à travers la notion d'être-au-monde, il déconstruit les oppositions sujet-objet et intérieur-extérieur, en remontant à la dimension originaire de l'être-au-monde comme leur condition de possibilité. Il en va de même pour la pensée de l'être comme une pensée non représentative et non conceptuelle qui n'est ni rationnelle ni irrationnel, ni théorique ni pratique, ou encore le *Dasein*, notion qui déconstruit l'opposition entre le corps (animal, sensible) et l'âme (rationnel, intelligible), etc.

Étant donc donné la position de Heidegger par rapport au système métaphysique d'oppositions binaires, il nous faut écarter l'interprétation du couple *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* comme relevant d'une opposition binaire. Dans la réception de Heidegger en France, ce malentendu dérive dans une large mesure de la traduction du couple *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* par *authenticité-inauthenticité*, ainsi que du couple *eigentlich-uneigentlich* par *authentique-inauthentique*, ce que J.-L. Nancy et F. Raffoul ont fort bien repéré. Dans « La décision d'existence » (1989), Nancy fait le commentaire suivant à ce sujet : « Ce mot [authentique] a été accrédité depuis longtemps, non seulement en tant qu'équivalent français du "eigentlich" de Heidegger, mais aussi, dans le on-dit du commentaire général et diffus, en tant que concept majeur, et emblématique, de la pensée de *Être et temps*. Dans la phrase décisive qu'on vient de citer, on a traduit *eigentlich* par "propre", et on se tiendra par la suite à cette traduction. L'enjeu est considérable. La catégorie de l'"authentique" implique de manière essentielle l'idée d'une pureté d'origine ou de provenance, d'une excellence native, par rapport à laquelle on peut se représenter ou opérer une falsification ou une dégradation "inauthentique". Or on vient de voir qu'une opposition de ce genre est précisément exclue par l'analytique existentielle [...] L'allemand a, et Heidegger emploie, un mot propre pour l'idée

d'“authenticité” : *echt, Echtheit*. »¹³⁴⁰ F. Raffoul suit à sa façon la même ligne argumentative de Nancy : « Le couple authentique-inauthentique implique en effet une certaine hiérarchie axiologique, un certain privilège de ce qui serait “véritable”, “pur”, ou supérieur, par rapport à ce qui ne serait qu’“impur” ou “faux”. Il entre ainsi dans ces termes une connotation morale qui n’est pas le propos de Heidegger [...] Il existe d’ailleurs en allemand un terme pour désigner l’authentique, ou le véritable : *Echtheit*, ainsi que pour désigner l’inauthentique : *Unechtheit*, termes que Heidegger utilise, et précisément pour les distinguer du couple *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit*. »¹³⁴¹

Ces remarques de Nancy et de Raffoul sont fort importantes car elles nous permettent de mieux comprendre pourquoi Heidegger a choisi les termes *Eigentlichkeit* et *Uneigentlichkeit* au lieu des termes *Echtheit* et *Unechtheit*. Au §9 de *Sein und Zeit* Heidegger explique ce choix terminologique ainsi :

« Les deux modes d’être de la *propriété* et de l’*impropriété* (*Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit*) – ces expressions étant choisies terminologiquement et au sens strict du terme (*diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt*) – se fonde dans le fait que le *Dasein* est en général déterminé par la *Jemeinigkeit*. Cependant, l’impropriété du *Dasein* ne signifie point par exemple un “moins” être («*weniger*» *Sein*) ou un degré d’être “plus bas” («*niedrigeren*» *Seinsgrad*). Elle peut au contraire déterminer le *Dasein* selon sa concrétion la plus pleine, dans sa capacité d’être occupé, stimulé, intéressé, réjoui. »¹³⁴²

Depuis longtemps on traduit *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* en français par *authenticité-inauthenticité*, comme Martineau par exemple. Toutefois, Heidegger dit expressément qu’il a choisi les expressions *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* au sens strict du terme. Il veut éviter, ce faisant, toute interprétation dualiste de ces termes, car, au sens strict du terme, ces deux mots ne veulent pas du tout dire *authenticité-inauthenticité*, étant donné que la langue allemande possède deux autres termes qui correspondent aux termes français authenticité et inauthenticité : *Echtheit, Unechtheit*. Dans l’usage ordinaire de la langue allemande, les adjectifs *echt* et *unecht* sont employés lorsque l’on parle par exemple d’une œuvre d’art. Quand on dit qu’une œuvre d’art est *echt* (*ein echtes Kunstwerk*), cet adjectif est synonyme de *vrai* et *authentique*, alors que quand on dit qu’elle est *unecht*, cet adjectif indique que l’œuvre d’art est *fausse* et *non authentique*, c’est-à-dire qu’il s’agit d’une copie et non pas de l’original. Ainsi, dès lors que l’on rend *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* par *authenticité-inauthenticité*, on est induit à comprendre ces termes à partir de l’opposition entre le *vrai* et le *faux*. Cette traduction ne tient

¹³⁴⁰ J.-L. Nancy, « La décision d’existence », p. 247-248.

¹³⁴¹ F. Raffoul, *À chaque fois mien*, p. 232.

¹³⁴² GA 2, §9, p. 57-58. Trad., p. 54 (modifiée). (Nous soulignons).

pas car les termes *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* ne renvoient pas à cette opposition logico-métaphysique. Si l'on prend en considération qu'il s'agit d'un choix terminologique au sens strict du terme, et si la langue allemande possède d'autres termes pour désigner l'authenticité et l'inauthenticité, il faudra donc traduire *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* par *propriété-impropriété*. Dans un passage de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger fait un usage du terme *uneigentlich* en le distinguant de *unecht* :

« Existence impropre (*Uneigentliche Existenz*) ne veut aucunement dire existence inauthentique (*unechte Existenz*), apparente (*scheinbare*). Bien plus, l'impropriété (*Uneigentlichkeit*) appartient à l'essence du *Dasein* facticiel (*faktischen Dasein*). La propriété (*Eigentlichkeit*) n'est qu'une modification (*Modifikation*) et nullement une élimination (*Ausstreichung*) totale de l'impropriété (*Uneigentlichkeit*). En outre nous insistons sur le fait que le se comprendre quotidien (*alltägliche Sichverstehen*) du *Dasein* se tient dans l'impropriété (*Uneigentlichkeit*). »¹³⁴³

Le malentendu consistant à comprendre le couple propriété-impropriété comme une opposition binaire, tient donc dans une large mesure à la traduction des termes *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* par *authenticité-inauthenticité*, traduction issue du fait que l'on n'a pas pris au sérieux ce que Heidegger dit au §9 de *Sein und Zeit*, à savoir qu'il a choisi ces vocables au sens strict du terme. Bref, cette traduction ne tient pas si l'on la confronte à la lettre et à l'esprit de la philosophie de Heidegger.

Une fois écartée cette interprétation du couple propriété-impropriété, il devient plus facile d'éviter une autre interprétation qui repose sur cette compréhension dualiste et binaire, à savoir l'interprétation morale, voire même religieuse, du couple propriété-impropriété. Dans *Brief über den »Humanismus«*, Heidegger explique que « les termes de "propriété" (*Eigentlichkeit*) et d'"impropriété" (*Uneigentlichkeit*) ne désignent pas une distinction morale-existentielle (*moralisch-existenziellen*) ou "anthropologique" (*anthropologischen*) »¹³⁴⁴. L'interprétation anthropologico-morale du couple propriété-impropriété ne tient ni si l'on la confronte à la lettre heideggérienne, ni si l'on tient compte de l'esprit du projet de *Sein und Zeit*, qui est d'élaborer non pas une morale, non pas une anthropologie, mais une ontologie fondamentale. On ne peut donc interpréter le couple propriété-impropriété d'un point de vue moral et religieux que si,

¹³⁴³ GA 24, §15, p. 243. Trad., p. 210 (modifiée). À propos de la distinction entre *Eigentlichkeit*, *Uneigentlichkeit*, *echt* et *unecht*, Heidegger dit ceci dans *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* : « Es gibt eine unechte Eigentlichkeit, d. h. ein unechtes Beisichselbstsein des Daseins, und es gibt eine echte Uneigentlichkeit, d. h. ein echtes, aus dem betreffenden konkreten Dasein erwachsenes Verlieren seiner selbst. » (GA 21, §17, p. 226-227). « Il y a une propriété inauthentique (*unechte Eigentlichkeit*), c'est-à-dire un être-au-près-de-soi-même inauthentique du *Dasein*, et il y a une impropriété authentique (*echte Uneigentlichkeit*), c'est-à-dire une perte authentique et mûrie de soi-même à partir du *Dasein* concret concerné. ».

¹³⁴⁴ GA 9, p. 332-333. Trad., p. 90-91 (modifiée).

d'une part, on ignore que tous les efforts de Heidegger se déploient en fonction de la question de l'être, c'est-à-dire une dimension ontologique, et si, d'autre part, on les interprète à partir du schéma dualiste de la métaphysique. Or, comme le remarque Derrida, l'« *Uneigentlichkeit*, les *Verstellungen* et les *Verdeckungen* ne sont pas de l'ordre de la négativité (le faux ou le mal, l'erreur ou le péché). Et l'on voit bien pourquoi Heidegger se garde bien de parler dans ce cas de négativité. Il évite ainsi, prétendant remonter plus "haut" qu'eux, les schémas religieux, éthiques, voire dialectiques. »¹³⁴⁵ En bref, le couple propriété-impropriété n'équivaut aucunement aux dualismes moraux et religieux entre le bien et le mal, entre un état originaire et supérieur et une chute dans un état dégradé et inférieur.

En outre, il est encore une autre raison pour laquelle il faut écarter toute interprétation dualiste du couple propriété-impropriété. En réalité, lorsque l'on parle de la *Jemeinigkeit* et des modes de la propriété et de l'impropriété, il y va là d'une structure *triple*, comme le remarque F. Raffoul : « La propriété et l'impropriété, comme couple de modalités, se rapportent toutes deux, comme à leur condition ontologique de possibilité, au niveau essentiel (c'est-à-dire existentiel, formel, ou neutre), de la *Jemeinigkeit*. Nous avons donc affaire à une structure *triple* : il y a le niveau, originaire ou neutre, de la structure générale du *Dasein* [...] il y a, d'autre part, ses *deux* modifications *existentielles* que sont le propre et l'impropre. On n'a sans doute pas assez insisté sur cette triplicité des niveaux, en se limitant étroitement au simple rapport *duel* entre le propre et l'impropre, et en l'interprétant comme une dualité ou opposition substantielle. »¹³⁴⁶

Cette triplicité des niveaux renvoie à la différence entre l'ontologico-existential et l'ontico-existential, différence à laquelle nous avons fait allusion plus haut. Au niveau ontologico-existential de la *Jemeinigkeit*, le *Dasein* n'est ni propre ni impropre, il est compris à partir de son rapport à l'être, c'est-à-dire la non indifférence à l'être dont il y va pour lui à chaque fois. Au niveau ontologico-existential, le *Dasein* ne saurait donc être indifférent à l'être. Ce n'est que dans la modalité ontico-existential de l'impropriété que le *Dasein* peut y être indifférent, mais cette indifférence n'apparaît que comme une privation de la non indifférence essentielle au niveau existentiel. C'est pourquoi nous avons dit plus haut qu'il n'y a pas de sens à parler d'indifférence et de son contraire à l'égard de l'étant qui n'a pas le mode d'être du

¹³⁴⁵ J. Derrida, *Heidegger et la question*, p. 169. Comme le remarque F. Dastur : « Le choix strictement terminologique des expressions *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* que l'on traduit habituellement par authenticité-inauthenticité n'implique pourtant en lui-même aucune connotation morale : il faudrait à cet égard rappeler, ce que l'on a tendance à oublier ou à méconnaître, que l'origine de cette terminologie se trouve dans les *Recherches logiques* de Husserl, qui lui-même a trouvé chez son maître Brentano la distinction entre le mode propre de la pensée intuitive et le mode impropre de la pensée symbolique. » (*Heidegger et la question du temps*, p. 48).

¹³⁴⁶ F. Raffoul, *À chaque fois mien*, p. 241-242.

Dasein, que l'on ne peut en parler que par rapport au *Dasein*, car il est, au niveau ontologico-existential de la *Jemeinigkeit*, essentiellement non indifférent à l'être qu'il doit assumer comme le sien : « c'est précisément ici qu'il ne faut pas confondre l'existentiel avec l'existential : du point de vue existentiel, le *Dasein*, dans la fuite, se ferme à lui-même comme *Dasein* en propre ; mais au niveau existential, cette fermeture à soi en mode propre demeure encore une ouverture sur le mode de la privation, puisque le *Dasein* fuit *devant lui-même*. Se fuir soi-même, c'est encore être confronté à soi »¹³⁴⁷, explique F. Dastur.

Si l'on ignore ces trois niveaux, on n'est plus à même de comprendre l'affirmation selon laquelle « [a]u *Dasein* existant appartient la *Jemeinigkeit* comme condition de possibilité de la propriété et l'impropriété »¹³⁴⁸. Ce qui serait incompréhensible, c'est de quelle manière la *Jemeinigkeit*, qui implique l'idée de non indifférence à l'être, pourrait-elle être la condition de possibilité de l'impropriété, celle-ci relevant, entre autres choses, de l'indifférence à son être en propre ? Or, au niveau existential de la *Jemeinigkeit*, le *Dasein* n'est jamais indifférent à l'être, et c'est parce qu'à ce niveau-là il n'y est jamais indifférent, qu'il peut, au niveau existentiel de l'impropriété, y être indifférent en tant que modalité de se rapporter à l'être.

Si l'on comprend la relation entre *Jemeinigkeit*, propriété et impropiété comme une structure triple, une dernière implication s'impose à l'égard de la compréhension du concept d'impropiété. Comme l'observe M. Haar, « [i]l ne faut pas perdre de vue *cette triplicité des niveaux*, par laquelle l'analyse évite subtilement tout dualisme de l'authentique et de l'inauthentique. Un tel dualisme est d'autant plus exclu que jamais *l'existence ne peut s'extraire une fois pour toute du mode inauthentique, qui appartient au "de prime abord et le plus souvent" (zunächst und zumeist), c'est-à-dire à une indépassable facticité primordiale, mais non pas originaire* »¹³⁴⁹.

Si l'on comprenait le couple propriété-impropiété comme une opposition binaire, cette compréhension nous conduirait à l'idée absurde que le mode d'être de la propriété consiste à s'extraire une fois pour toutes de l'impropiété. Or, si l'on existe de prime abord et le plus souvent sur le mode de l'impropiété, c'est-à-dire dans le monde des préoccupations quotidiennes où nous sommes auprès des choses en tant qu'instrument et avec les autres sur le mode du On, la propriété serait une existence en dehors de l'être-au-monde, à savoir sans les instruments et sans les autres, ce qui est intenable, voire absurde. Dès lors qu'on cesse d'interpréter le couple propriété-impropiété comme une opposition binaire, on accède à une

¹³⁴⁷ F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, p. 49.

¹³⁴⁸ GA 2, §12, p. 71. Trad., p. 62 (modifiée).

¹³⁴⁹ M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 62. (Nous soulignons).

interprétation beaucoup plus intéressante, à savoir que l'existence en propre n'est pas une existence qui exclut l'impropriété du On et de la déchéance, car il s'agit plutôt d'une modification : « *L'être-Soi-même propre (Das eigentliche Selbstsein)* ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du On, mais il *est une modification (Modifikation) existentielle du On comme existentiel essentiel.* »¹³⁵⁰ L'existence en propre n'est donc pas une soustraction à l'existence impropre mais une forme modifiée de celle-ci, car si l'existence en propre était dans une relation d'opposition à l'existence impropre, et l'existence impropre signifie dans une large mesure être-au-monde, il ne nous resterait alors qu'à penser l'existence en propre comme en dehors de l'être-au-monde.

d.1) L'enjeu des concepts de propriété et d'impropriété dans la pensée de Heidegger

Pour comprendre l'enjeu du couple propriété-impropriété à l'intérieur du projet philosophique de Heidegger, il nous faut d'abord prendre en considération ceci : 1) Le couple propriété-impropriété n'est pas une opposition binaire, car : a) Heidegger vise à dépasser le système métaphysique d'oppositions binaires tout au long de son chemin de pensée ; b) la différence entre les niveaux ontologico-existential et ontico-existential nous montre qu'il s'agit d'une triple structure, la *Jemeinigkeit* relevant du niveau ontologico-existential de la non-indifférence et du rapport du *Dasein* à l'être, le couple propriété-impropriété se situant, lui, au niveau ontico-existential. 2) Il en résulte que le couple propriété-impropriété n'a rien à voir avec l'opposition logico-épistémologique entre le vrai et le faux, ni avec l'opposition morale entre le bien et le mal, pas plus qu'avec l'opposition religieuse entre un état supérieur et une chute dans un état inférieur due au péché originel.

Avant de présenter notre hypothèse centrale sur la fonction du couple propriété-impropriété dans la pensée de Heidegger, nous ferons d'abord une hypothèse préalable : après le tournant des années 1930, ce couple disparaît graduellement des textes de Heidegger, de même qu'une bonne partie de la terminologie de l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*. Pourquoi cette terminologie disparaît-elle des textes de Heidegger ? Elle en disparaît en fonction de la perte du privilège du *Dasein* concernant la question de l'être : « en abandonnant le terme de sens de l'être pour celui de la vérité de l'être, *la pensée issue de Être et temps insiste désormais plus sur l'ouverture même de l'être que sur l'ouverture du Dasein face à l'ouverture de l'être.* Telle est la signification du Tournant (*die Kehre*), par lequel la pensée se tourne

¹³⁵⁰ GA 2, §27, p. 157. Trad., p. 117 (modifiée).

toujours plus résolument vers l'être en tant qu'être »¹³⁵¹, explique Heidegger. Même si après le tournant Heidegger ne fait guère référence au couple propriété-impropriété, notre hypothèse consiste, cependant, en ceci que ce couple structure, de manière silencieuse et souterraine, toute la pensée de Heidegger, même là où il n'est pas expressément présent. Voilà notre première hypothèse sur le couple propriété-impropriété dans la pensée de Heidegger.

Une fois faite cette première hypothèse, voici notre hypothèse centrale sur la question de la propriété et de l'impropriété : *l'impropriété relève, en dernière instance, de la métaphysique comme pensée conceptuelle-représentative de l'étant subordonné à l'identité, alors que la propriété concerne, elle, la pensée non conceptuelle et non représentative de l'être comme différence incomparable*. La dimension métaphysique et impropre de l'existence quotidienne se caractérise ainsi par ce qui est ordinaire, régulier, banal, familier, répétitif, bref identique, alors que l'existence en propre est une dimension non-métaphysique de l'existence relevant de l'extraordinaire, du singulier, du remarquable, de l'intensité, en somme, de la différence incomparable. En somme, l'impropriété se situe dans la dimension identitaire et dérivée de l'étant, tandis que la propriété relève de la dimension différentielle et originaire de l'être. D'après cette hypothèse, le couple propriété-impropriété n'est pas une opposition binaire, étant donné que le système d'oppositions binaires se situe au niveau impropre de la métaphysique, alors que la pensée de l'être se situe au-delà ou en deçà de toutes les oppositions binaires. Voilà, à notre sens, le véritable enjeu du couple propriété-impropriété à l'intérieur du projet philosophique de Heidegger.

La métaphysique constitue ainsi une dimension positive de l'existence quotidienne, celle dans laquelle on se meut de prime abord et le plus souvent, de sorte qu'elle possède sa propre nécessité et légitimité. Elle devient cependant illégitime et arbitraire dès lors qu'elle prétend être la seule et l'exclusive dimension de l'existence, ce que nous ne cessons de voir tout au long de cette partie sur l'opération positive de la déconstruction. En ce sens, le couple propriété-impropriété est corrélatif de la différence entre l'être et l'étant, entre la pensée de l'être et la métaphysique, entre la dimension originaire et la dimension dérivée de l'existence. Comment ces deux niveaux de l'existence se manifestent-ils concrètement dans notre existence ?

¹³⁵¹ GA 15, p. 345. *Séminaire du Thor*, p. 433-434. (Nous soulignons). En 1935, dans *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger dit ceci sur la perte du privilège de l'homme à l'égard de la question de l'être : « Si donc nous posons la question "pourquoi y-a-t-il l'étant en général plutôt que rien ?" au sens correct de la question, il nous faut abandonner le privilège d'un quelconque étant singulier et particulier, même la référence à l'homme [...] À l'intérieur de l'étant en totalité (*des Seienden im Ganzen*), il n'est aucun fondement légitime (*Rechtgrund*) à trouver pour le privilège justement de l'étant que l'on appelle homme, et auquel nous appartenons nous-mêmes accidentellement. » (GA 40, §1, p. 6. Trad., p. 16 [modifiée])

Pourquoi la métaphysique est-elle, en un certain sens, légitime et nécessaire ? Pourquoi la métaphysique ne peut-elle pas être tout simplement détruite, éliminée et abolie de l'existence ?

La métaphysique est, à un certain égard, légitime et nécessaire, ne pouvant donc pas être tout simplement éliminée et abolie, parce qu'elle possède une fonction éminemment vitale et sociale. Pour clarifier ces deux fonctions de la métaphysique, nous nous appuyerons sur le concept bergsonien d'idée générale.

Dans la philosophie de Bergson, les idées générales ou, autrement dit, l'identité dans le concept, ne sont pas pures et simples fictions, elles possèdent à vrai dire une fonction vitale, sociale et spéculative : « Une fois en possession des trois espèces d'idées générales que nous avons énumérées, surtout de la dernière, notre intelligence tient ce que nous appelions l'idée générale d'idée générale [...] Elle commence naturellement par celles qui peuvent le mieux *favoriser la vie sociale, ou simplement qui se rapportent à la vie sociale.* »¹³⁵² À notre sens, on pourrait élargir cette thèse bergsonienne et dire que non seulement les idées générales, mais la métaphysique comme pensée conceptuelle de l'identité n'est pas une pure et simple fiction, car elle possède une fonction vitale et sociale, d'où sa nécessité et légitimité. Cela étant posé, notre hypothèse sur la nécessité et la légitimité de la métaphysique peut être formulée de la manière suivante : *les concepts fondamentaux de toute l'histoire de la métaphysique dérivent, en dernière instance, de certains besoins vitaux et sociaux.* En d'autres termes, ces concepts favorisent, facilitent la satisfaction des besoins vitaux et sociaux de l'homme. Mais en quoi consiste plus précisément la fonction vitale et sociale de la métaphysique ? Pour répondre à cette question, nous nous en tiendrons à quelques exemples concrets qui illustrent la portée vitale et sociale de la métaphysique.

L'identité dans le concept possède clairement une fonction vitale. Prenons par exemple les concepts de *nourriture* et de *boisson* et leur fonction vitale. De tels concepts naissent, comme tout concept, de la réduction d'une multiplicité à l'unité du même d'une représentation universelle : on subsume une multiplicité d'objets tels que le pain, la pomme, la tomate, la carotte, etc., sous la catégorie de *nourriture* issue de l'opération de synthèse conceptuelle. Or le concept, ou idée générale, de *nourriture* possède une fonction éminemment vitale, pour autant qu'il nous permet d'*identifier* ce que l'on peut ou ne peut pas manger. Sans ce concept on pourrait mourir plus facilement en mangeant un champignon toxique par exemple. Il en va de même pour le concept de *boisson* : on subsume une multiplicité d'objets tels que l'eau, le jus, le lait, la bière, etc., sous le concept de *boisson*, concept qui nous permet d'*identifier* ce que

¹³⁵² H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 64. (Nous soulignons).

l'on peut ou ne peut pas boire, évitant ainsi que l'on boive du poison par exemple, qui n'appartient pas au concept de boisson. Dans *La Pensée et le Mouvant*, Bergson explique d'une manière très claire ce que nous venons de dire :

« Derrière les idées générales, il y a la faculté de concevoir ou de percevoir des généralités. De cette faculté il faudrait déterminer d'abord *la signification vitale* [...] c'est parce qu'elles sont utiles, parce qu'elles sont nécessaires à la vie, qu'elles sont ce qu'elles sont [...] un être vivant généralise, je veux dire classe, puisqu'il sait cueillir dans le milieu où il est, dans les substances ou les objets les plus divers, les parties ou les éléments qui pourront satisfaire tel ou tel de ses besoins ; il néglige le reste. Donc il isole le caractère qui l'intéresse, il va droit à une *propriété commune* ; en d'autres termes il classe, et par conséquent *abstrait et généralise* [...] Concevoir ou plutôt percevoir ainsi la généralité est d'ailleurs aussi le fait de l'homme en tant qu'il est animal, qu'il a des instincts et des besoins. »¹³⁵³

En outre, comme nous l'avons vu plus haut, l'identité dans le concept est régie par le principe de contradiction. Dans *La Métaphysique*, Aristote pose que ce principe possède une fonction vitale dont on ne saurait se passer, puisque, dans l'existence quotidienne, l'homme « ne recherche pas et ne juge pas tout sur un pied d'égalité, quand, pensant qu'il est préférable de boire de l'eau ou de voir un homme, il se met ensuite en quête de ces objets »¹³⁵⁴, étant donné que dans la vie quotidienne, « il n'est personne qu'on ne voie éviter telles choses, et non telles autres »¹³⁵⁵. Ces deux passages de *La Métaphysique* nous montrent fort bien que le principe de contradiction possède une fonction vitale, au sens où il nous oriente dans la quotidienneté afin que l'on puisse pourvoir nos besoins et nécessités. C'est justement en ce sens qu'Aristote dit ceci : « quand le médecin prescrit de porter à sa bouche telle nourriture, pourquoi le fait-on ? En quoi *ceci est du pain*, est-il plus vrai que *ceci n'est pas du pain* ? Ainsi il serait indifférent de manger ou de ne pas manger. Mais, en réalité, on prend la nourriture prescrite, dans la conviction que l'on est dans la vérité à son sujet et c'est bien là du pain. Et pourtant, on ne devrait pas le faire, s'il est vrai que nulle nature ne demeure réellement invariable dans les êtres sensibles, mais que toutes sont dans un mouvement et un flux perpétuels. – Si d'ailleurs nous changeons sans cesse et si nous ne demeurons jamais les mêmes, quoi d'étonnant si les objets sensibles ne nous paraissent jamais identiques ? »¹³⁵⁶. Ainsi, si l'on n'accepte pas le principe de contradiction, les propositions « ceci est du pain » et « ceci n'est pas du pain » seraient toutes deux vraies en même temps, de sorte que l'on ne serait pas à même de distinguer ce qui est du pain d'avec ce qui n'en est pas, donc on ne serait pas à même d'*identifier* ce que l'on peut et ce

¹³⁵³ *Ibid.*, p. 54-55. (Nous soulignons).

¹³⁵⁴ Aristote, *Metaphysica*, IV, 4, 1008 b 21-23. Trad., p. 215.

¹³⁵⁵ *Ibid.*, IV, 4, 1008 b 24-25. Trad., 5, p. 215.

¹³⁵⁶ *Ibid.*, XI, 6, 1063 a 28-37. Trad., p. 602-603.

que l'on ne peut pas manger. Comme Freud le montre aussi, on ne saurait se passer du principe d'identité et de contradiction dans la vie pratique : « Selon la doctrine anarchiste, il n'y a absolument aucune vérité, aucune connaissance assurée du monde extérieur (*Außenwelt*) [...] [Pour cette doctrine] Toutes [les opinions] sont également vraies et également fausses. Et personne n'a le droit d'accuser l'autre d'erreur [...] Je puis seulement dire que la doctrine anarchiste a des airs de supériorité si grandiose aussi longtemps qu'elle se réfère à des opinions sur des choses abstraites (*abstrakte Dinge*) ; au premier pas dans la vie pratique (*ins praktische Leben*), elle est défailante. Or les actions des hommes sont guidées par leurs opinions et connaissances, et c'est le même esprit scientifique qui spéculé sur la structure des atomes ou l'ascendance de l'homme et qui projette la construction d'un pont capable de porter des charges. Si l'opinion que nous avons était vraiment indifférente, s'il n'y avait pas de connaissances se distinguant, parmi nos opinions, par leur adéquation avec la réalité (*Übereinstimmung mit der Wirklichkeit*), nous pourrions bâtir des ponts aussi bien en carton qu'en pierre, injecter au malade un décigramme de morphine au lieu d'un centigramme. »¹³⁵⁷

Outre les principes d'identité et de contradiction, le principe de raison possède lui aussi une fonction vitale pour autant qu'il nous permet de repérer la répétition du même (identité) qui nous guide dans l'existence quotidienne, dans nos habitudes – ce n'est pas par hasard d'ailleurs que Hume pose que les relations causales naissent non pas des lois immanentes à la nature mais de notre imagination et de nos habitudes. Si l'on ne savait pas par exemple que le feu cause la brûlure, on pourrait se blesser, voire mourir plus facilement ; si l'on ne savait pas que l'immersion prolongée dans l'eau cause la noyade, on pourrait mourir plus facilement noyé. Ces exemples triviaux nous montrent de manière assez claire que la métaphysique et ses concepts fondamentaux possèdent une fonction de prime abord vitale. En d'autres termes, les concepts fondamentaux de la métaphysique impliquent une simplification et réduction de la complexité de l'existence en vue de la maîtrise intellectuelle du monde, maîtrise qui favorise la satisfaction de nos besoins et nécessités, ce que Freud synthétise fort bien dans ce passage de « Die endliche und die unendliche Analyse » (1937, GW 16) :

« Nous savons que le premier pas vers la maîtrise intellectuelle du monde environnant (*zur intellektuellen Bewältigung der Umwelt*) où nous vivons consiste à déceler (*herausfinden*) des généralités (*Allgemeinheiten*), des règles (*Regeln*), des lois (*Gesetze*), qui mettent de l'ordre dans le chaos (*die Ordnung in das Chaos bringen*). Par ce travail, nous simplifions (*vereinfachen*) le monde des phénomènes (*die Welt der Phänomene*)... »¹³⁵⁸.

¹³⁵⁷ S. Freud, *Neue Folge...*, p. 190-191. Trad., p. 261-262 (légèrement modifiée).

¹³⁵⁸ S. Freud, « Die endliche und die unendliche Analyse », in GW 16, Francfort, S. Fischer, 1990, p. 72. Trad. J. Altounian, P. Cotet, J. Laplanche et F. Robert, in *Œuvres complètes* 20, Paris, PUF, 1994, p. 29.

Les concepts fondamentaux de la métaphysique ne possèdent pas seulement une fonction vitale, mais aussi sociale dont on ne saurait tout simplement se passer, c'est-à-dire que l'on ne saurait tout simplement réfuter, éliminer, abolir ou détruire la fonction sociale de la métaphysique. Par exemple, le concept métaphysique de temps comme nombre du mouvement oriente toute notre existence quotidienne à partir de la quantification, du calcul et de la mesure du temps moyennant certaines unités : heures, minutes, secondes, semaines, mois, année, jour, nuit, matin, après-midi, soir, etc.

La conception métaphysique du langage comme système de signes, c'est-à-dire la conception logico-grammaticale du langage, possède elle aussi une fonction nettement sociale, pour autant que l'usage du langage au service de l'expression, de la communication et de l'information, a une fonction indéniablement sociale. En d'autres termes, dans la mesure où la métaphysique est logée dans la conception grammaticale du langage, il va de soi que l'on ne saurait s'en passer dans la vie sociale.

Un autre exemple de la fonction sociale de la métaphysique est la catégorie de moi, l'identité du moi. Car bien que la catégorie de moi transcendantal possède une fonction ontologique et épistémologique, il n'en reste pas moins que la catégorie de moi possède manifestement une fonction sociale dans la mesure où elle assure l'unité et la cohérence de l'individu d'une part, et où elle est, d'autre part, le support de tous les attributs qui assignent aux individus des rôles et des fonctions à l'intérieur de la vie sociale : je suis homme, je suis fils, je suis père, je suis ami, je suis adulte, je suis mari, je suis citoyen, je suis travailleur, etc. En tant que citoyen, nous sommes tous un moi possédant une identité fixe et immuable, qui se fait jour concrètement à travers la carte d'identité et l'état civil. Or, sans la carte d'identité et l'identité du moi, il serait fort difficile de satisfaire les besoins de la vie sociale, car on ne pourrait pas avoir un emploi officiel, on ne pourrait pas s'inscrire officiellement à l'école, on ne pourrait pas louer officiellement un appartement, on ne pourrait pas avoir un compte à la banque, etc. En ce sens, le citoyen, dont l'être consiste dans l'identité du moi, implique deux dimensions distinctes de l'identité : identité du moi qui reste toujours l'un et le même à travers tous les changements temporels, et identité des tous les citoyens en tant que citoyens.

Dans l'existence quotidienne, l'identité du moi ne se fait pas seulement jour à partir de la notion de citoyen, mais aussi dans le monde du travail. Selon Heidegger, dans l'existence quotidienne chacun de nous se prend pour un moi se définissant par le métier qu'il fait. En ce sens, il écrit ceci dans le premier alinéa du §27 de *Sein und Zeit* :

« C'est dans la préoccupation du monde ambiant (*Im umweltlich Besorgten*) que les autres font
encontre comme ce qu'ils sont ; ils sont ce qu'ils font. »¹³⁵⁹

Lorsque Heidegger dit que les autres sont ce qu'ils font, cela signifie, entre autres choses, que le moi est le support de tous les attributs qui déterminent les rôles et les fonctions sociales dans le monde du travail : je suis professeur, je suis boulanger, je suis chauffeur de bus, je suis médecin, je suis éboueur, etc. En outre, ce que les autres font est en rapport direct avec les choses qu'ils rencontrent sur le mode de la préoccupation (*Besorgen*). Cela signifie que les autres se rapportent à soi, comprennent leur être à partir des choses, des instruments qu'ils utilisent dans leur travail. Dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger introduit, pour cette raison, un concept renouvelé de réflexion (*Reflexion*) pour expliquer ce qu'il veut dire lorsqu'il parle de la compréhension de soi à partir des choses. Il n'y emploie certes pas le terme de réflexion au sens moderne de la saisie de soi par un regard intérieur, d'un repliement sur soi, car « [l]a réflexion (*Reflexion*) au sens de la rétroversion (*Rückwendung*) n'est qu'un mode d'appréhension de soi (*Selbsterfassung*), toutefois elle n'est pas le mode primaire d'ouverture à soi (*Selbst-Erschließung*) »¹³⁶⁰. Heidegger parle plutôt d'une « réflexion (*Reflexion*) au sens d'un se comprendre (*Sich-verstehens*) à partir des choses mêmes (*aus den Dingen selbst*) [...] Réflexion (*Reflexion*) au sens du reflet (*Widerspiegelung*) du soi (*des Selbst*) à partir des choses »¹³⁶¹. Un exemple peut rendre plus clair ce concept renouvelé de réflexion. Pensons à quelqu'un qui fait le métier de cordonnier. Celui-ci ne peut se comprendre soi-même en tant que cordonnier que dans la mesure où il se rapporte aux choses auxquelles il a affaire dans son travail, à savoir ses instruments de travail : le marteau, le cuir, les clous, etc. Ce n'est qu'en se servant de ces instruments pour réparer les chaussures que le cordonnier comprend son moi comme cordonnier : « le cordonnier n'est pas la chaussure, ni le marteau, ni le cuir, ni le fil, ni l'alène, ni l'aiguille. Comment doit-il se trouver soi-même (*selbst*) dans et parmi ces choses, comment doit-il *se* (*sich*) comprendre à partir de celles-ci ? Le cordonnier n'est certes pas la chaussure, et pourtant il *se* (*sich*) comprend à partir de ses choses, soi (*sich*), son soi-même (*Selbst*). »¹³⁶² En d'autres termes, le cordonnier n'est certes pas les instruments qu'il utilise dans son travail, mais sans eux il ne saurait se comprendre comme cordonnier, de même que le professeur ne saurait se comprendre comme tel sans les livres, le tableau, la craie, etc. Les choses reflètent ainsi, au sens optique du terme, ce que nous sommes dans l'existence

¹³⁵⁹ GA 2, §27, p. 168. Trad., p. 114.

¹³⁶⁰ GA 24, §15, p. 226. Trad., p. 196 (modifiée).

¹³⁶¹ *Ibid.*, §15, p. 247. Trad., p. 214 (modifiée).

¹³⁶² *Ibid.*, §15, p. 227. Trad., p. 197-198 (modifiée).

quotidienne. C'est pourquoi « [o]n se comprend soi-même et son existence au quotidien à partir de ce à quoi l'on a affaire et de ce dont on se préoccupe. On se comprend soi-même ainsi parce que le *Dasein* se trouve de prime abord dans les choses (*in den Dingen*) », et Heidegger poursuit en montrant que le concept traditionnel de réflexion n'est donc pas le mode primaire d'ouverture à soi : « Il ne faut pas un type particulier d'observation et un espionnage en face du moi (*gegenüber dem Ich*) pour avoir le soi (*das Selbst zu haben*), mais dans l'être donné (*Ausgebensein*) immédiat et passionné auprès du monde même le soi propre du *Dasein* se réfléchit sur les choses. »¹³⁶³ Ainsi, dans la quotidienneté moyenne nous sommes ce que nous faisons : « Chacun est ce à quoi il s'affaire et ce dont il se préoccupe. »¹³⁶⁴ Autrement dit, nous comprenons notre ipséité (*Selbstheit*) à partir de notre travail, chacun de nous s'identifie à ce à quoi il s'adonne. En ce sens, dans l'existence quotidienne on est le professeur, le boulanger, le cordonnier, le boucher, etc. Comme le remarque M. Haar, « [b]ien avant les analyses de Jünger (*Le travailleur*, 1932), Heidegger établit que le nom *commun* de l'homme c'est le travailleur [...] Ce qui caractérise le *Dasein* quotidien c'est qu'il n'a pas de nom propre : son nom change selon le travail qu'il fait. Travail et quotidienneté sont identiques : ceux qui travaillent et partagent leur quotidienneté sont interchangeables. »¹³⁶⁵ En réparant les chaussures, le cordonnier réduit la compréhension qu'il a de son être à son métier. Autrement dit, en s'adonnant à une activité, en s'affairant à ce qui le préoccupe au quotidien, et en existant du même coup anonymement, la compréhension que le *Dasein* a de son être, de soi-même est réduite à son métier. Et comme le montre Marx, l'homme réduit à sa force de travail n'est rien d'autre qu'une chose, un objet : « L'homme lui-même, considéré comme pure existence de force de travail (*Arbeitskraft*), est un objet naturel (*Naturgegenstand*), une chose (*Ding*), certes vivante et consciente de soi (*lebendiges, selbstbewußtes Ding*), mais une chose – et le travail lui-même est la réification (*dingliche Aeüßerung*) de cette force. »¹³⁶⁶

À titre de travailleur, on est tous comme les autres, on se comprend tous à partir des rôles et des fonctions que nous devons accomplir dans le monde du travail. Ainsi, dire que le quotidien est le neutre, le On, veut dire qu'il n'y a pas de différence entre « moi » et les autres, car « “[l]es autres”, cela ne veut pas dire : tout le reste des hommes en-dehors de moi, dont le Moi se dissocierait – les autres sont bien plutôt ceux dont le plus souvent l'on *ne* se distingue *pas* soi-même, parmi lesquels l'on est soi-même aussi »¹³⁶⁷. Voilà comment l'identité du moi

¹³⁶³ *Ibid.* Trad., p. 197 (modifiée).

¹³⁶⁴ *Ibid.*, §15, p. 226. Trad., p. 197.

¹³⁶⁵ M. Haar, *La Fracture de l'Histoire*, p. 68.

¹³⁶⁶ K. Marx, *Das Kapital I*, p. 183. Trad., p. 227 (légèrement modifiée).

¹³⁶⁷ GA 2, §26, p. 158. Trad., p. 109.

et la métaphysique jouent un rôle éminemment social dans l'existence quotidienne, ce qui nous montre par ailleurs que les déterminations métaphysiques ne sont pas purement métaphysiques, mais sont en rapport avec des déterminations sociales.

*

On peut résumer les principaux traits formels du concept d'impropriété à travers trois thèses : 1) L'existence quotidienne impropre repose tout entière sur la métaphysique comme pensée conceptuelle de l'identité. 2) Les concepts fondamentaux de la métaphysique naissent de certains besoins vitaux et sociaux des hommes, d'où leur nécessité et légitimité. 3) Les déterminations métaphysiques ne sont pas simplement des déterminations métaphysiques, mais sont en rapport avec des déterminations sociales et biologiques. En un mot : la métaphysique et ses concepts fondamentaux structurent de part en part l'existence quotidienne impropre avec ses exigences vitales et sociales. Voilà que nous en venons à la réponse à une question que nous avons posée plus haut : dans quelle mesure la métaphysique est-elle nécessaire et légitime ? Dès lors, il va de soi que l'existence impropre fondée sur la métaphysique possède sa propre nécessité et légitimité, ce qui revient à dire que, pour Heidegger, on ne saurait tout simplement la réfuter, l'éliminer, la détruire, l'abolir, la faire disparaître, ce qui serait à la fois fort naïf et une totale incompréhension du concept heideggérien de métaphysique. Toutefois, la dimension impropre de l'existence devient arbitraire et illégitime dès lors qu'elle prétend être sa seule et son exclusive dimension, car, comme on le sait, Heidegger pense qu'il y a une autre dimension de l'existence par-delà sa dimension impropre. Cela dit, il s'agit désormais de délimiter la façon dont nous interprétons la dimension de l'existence en propre. La façon dont Heidegger la pense devient plus claire si l'on prend en considération qu'elle n'est rien d'autre qu'une modification de l'existence impropre : « *L'être-soi-même propre (Das eigentliche Selbstsein) ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du On, mais il est une modification existentielle du On (eine existenzielle Modifikation des Man) comme existentiel essentiel.* »¹³⁶⁸ Mais en quoi l'existence en propre consiste-t-elle ? En quoi une telle modification consiste-t-elle ?

L'existence en propre n'est rien d'autre qu'une dimension de l'existence relevant de la pensée non-conceptuelle de l'être comme différence incomparable. Qu'est-ce que cela veut dire ? En premier lieu, que le *Dasein* n'est pas la vie, que l'existence ne se réduit pas à la vie et ses exigences biologiques. On s'explique. Comme nous l'avons vu, l'identité dans le concept

¹³⁶⁸ GA 2, §27, p. 173. Trad., p. 117 (modifiée).

possède de prime abord une fonction vitale. Il ne s'agit pas de réfuter et d'éliminer la dimension animale de la vie avec ses besoins, car elle possède sa propre nécessité et légitimité. Il s'agit plutôt de dire que la vie et l'animalité n'épuise pas l'être de l'homme, car il y a une dimension de l'existence comme différence incomparable qui ne se laisse plus soumettre aux exigences de l'identité dans le concept issue des besoins vitaux. Cela ne vaut pas seulement pour les concepts de vie et d'animal, mais aussi pour toutes les oppositions binaires qui déterminent notre existence quotidienne impropre : homme et femme, Noir et Blanc, hétérosexuel et homosexuel, natif et étranger, riche et pauvre, bourgeois et prolétaire, adulte et enfant, etc. Car si dans premier temps la déconstruction doit renverser la hiérarchie qui préside au rapport entre les deux termes de toutes ces oppositions, cela afin de restituer la dignité ontologique de tous ceux, de toutes celles qui ont été dominées, réprimées, exclues et marginalisées tout au long de l'histoire de l'Occident, dans un deuxième temps il faudra neutraliser toutes les oppositions binaires de la métaphysique à travers le concept de *Dasein*, dimension de notre être qui ne se laisse plus déterminer par des attributs de genre, d'ethnie, d'orientation sexuelle, d'origine, d'âge, de classe, etc.

En second lieu, l'existence en propre est une dimension de l'existence où l'identité du moi sur laquelle reposent les catégories de citoyen et de travailleur ne détermine plus notre mode d'être, c'est-à-dire notre existence et notre façon de penser, d'agir et de désirer. C'est pourquoi le *Dasein* ne saurait être compris à partir de l'identité dans le concept de moi, d'âme : « La *Selbigkeit* du *Selbst* existant en propre (*des eigentlich existierenden Selbst*) est ontologiquement séparée par un abîme de l'identité du moi tel qu'il se maintient dans la multiplicité des vécus (*Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich*). »¹³⁶⁹ À vrai dire, il s'agit d'une dimension de l'existence où l'identité du moi derrière les catégories de travailleur et de citoyen ayant un état civil se dissout, dimension de l'existence à laquelle Foucault fait allusion dans ce passage de *L'Archéologie du savoir* : « Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres quand il s'agit d'écrire. »¹³⁷⁰ En d'autres termes, l'existence quotidienne impropre se caractérise, entre autres, par la compréhension de l'être de l'homme à partir du concept métaphysique d'être comme double présence. En ce sens, Derrida dit à juste titre ceci : « On va alors faire apparaître que l'inauthenticité de la quotidienneté consiste à comprendre le *Dasein* sur le modèle du *Vorhanden-sein*. »¹³⁷¹

¹³⁶⁹ *Ibid.* Trad., p. 117 (modifiée).

¹³⁷⁰ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, p. 28.

¹³⁷¹ J. Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, p. 179.

En troisième lieu, l'existence en propre consiste en un rapport aux autres et aux « choses » au-delà du rapport impropre régi par le principe d'identité derrière la circulation des marchandises, c'est-à-dire les gens comme travailleur (marchandise travail) et les biens, les produits de consommation. D'une part, le *Dasein* a un rapport aux « choses » qui se situe au-delà du principe d'identité et de la chose comme marchandise à travers le rapport à l'œuvre d'art, car toute œuvre d'art qui dévoile l'expérience de l'être – pourquoi cette œuvre est-elle au lieu de ne pas être ? – nous met en rapport avec la différence incomparable, unique, singulière, irremplaçable, inéchangeable, non répétable, c'est-à-dire sans équivalent au monde, sans aucune identité avec rien d'autre. C'est pourquoi, en dernière instance, « *l'art (die Kunst) est donc un devenir (Werden) et un advenir (Geschehen) de la vérité* »¹³⁷². D'autre part, le *Dasein* a un rapport aux autres par delà le principe d'identité derrière la catégorie du citoyen-travailleur identique, remplaçable, échangeable, à travers l'expérience de l'amour et de l'amitié qui dévoile l'expérience de l'être – pourquoi cette personne est-elle au lieu de ne pas être ? –, nous mettant en rapport avec l'autre en tant que différence incomparable, unique, singulière, irremplaçable, inéchangeable, non répétable, c'est-à-dire sans équivalent au monde, sans aucune identité avec rien d'autre. En ce sens, Lacan parle « de l'amour, dont chacun sait *qu'il est toujours unique* »¹³⁷³. Il est vrai que Heidegger insiste beaucoup plus sur l'angoisse et l'ennui en propre comme dispositions affectives qui dévoilent l'expérience de l'être comme expérience de la différence incomparable, comme expérience du « pour la toute première fois » qui nous étonne, nous émerveille, nous terrifie, nous angoisse. Néanmoins, il mentionne aussi l'expérience d'être devant la personne aimée et la disposition affective de la joie, de sorte que nous déplaçons l'accent mis sur l'angoisse et l'ennui vers la joie devant la personne aimée ou l'œuvre d'art.

En quatrième et dernier lieu, dans l'existence en propre l'on a un rapport au langage au-delà de la conception métaphysique du langage comme système de signes qui fondent la conception du langage comme moyen de communication, d'expression, d'information et de publicité, car dans la dimension propre de l'existence, le langage devient le langage poétique, le langage de la pensée de l'être : « La pensée de l'être veille sur la parole et dans une telle vigilance remplit sa détermination. C'est le souci pour l'usage de la langue [...] D'une même provenance est le nommer (*das Nennen*) du poète. »¹³⁷⁴

On peut donc résumer les principales thèses derrière le concept de propriété et d'existence en propre de la sorte : 1) L'existence en propre relève de la pensée non conceptuelle de l'être

¹³⁷² GA 5, p. 59. Trad., p. 81.

¹³⁷³ J. Lacan, *Le Séminaire XI*, Paris, Seuil, 1973, leçon du 22 janvier 1964, p. 28.

¹³⁷⁴ GA 9, p. 311. Trad., p. 83 (légèrement modifiée).

comme différence incomparable. 2) La dimension de l'existence en propre, régie par la différence incomparable, se situe au-delà ou en deçà de l'identité dans le concept et ses fonctions vitales et sociales. 3) L'être du *Dasein* comme différence incomparable dissout toute identité, notamment celle se faisant jour à travers les catégories de citoyen et de travailleur, à partir desquelles tout un chacun se dévoile comme un moi identique à soi-même et identique aux autres « moi » en tant que moi. 4) La dimension en propre de l'existence dans le rapport aux « choses » et aux autres se situe au-delà ou en deçà de la dimension identitaire de la circulation des marchandises (les biens, les services et le travail), car il s'agit là des rapports d'amour, d'amitié et à l'œuvre d'art comme différence incomparable. 6) Dans l'existence en propre, le rapport au langage relève du langage poétique et de la pensée de l'être, tous deux se situant au-delà ou en deçà de la conception métaphysique du langage comme système de signes au service de la communication, de l'information et de la publicité. 7) L'existence en propre se caractérise par son aspect extraordinaire, remarquable, singulier et unique. 8) Toutes ces thèses présupposent la thèse suivante : la dimension de l'existence en propre consiste en une déconstruction de la métaphysique comme pensée conceptuelle de l'identité, c'est-à-dire une circonscription des limites de la pensée métaphysique et la préparation d'une pensée non conceptuelle de l'être comme différence incomparable. Cela revient à dire que de prime abord et le plus on se meut dans une dimension de l'existence où la différence incomparable est refoulée par l'identité dans le concept, de sorte que l'expérience de l'être à travers l'amour, l'amitié, l'œuvre d'art et le rapport poétique au langage disparaissent quasiment tout à fait de l'existence.

Pour conclure sur la question de la propriété et de l'impropriété du *Dasein*, on peut dire que l'existence impropre relève, en dernière instance, de la métaphysique comme pensée conceptuelle et identitaire de l'étant, alors que l'existence en propre relève, quant à elle, de la pensée non conceptuelle et différentielle de l'être. En d'autres termes, « le *Da-sein* est "en propre" (*Eigentlich*) lorsqu'il appartient à la vérité de l'être (*Wahrheit des Seins*) de telle manière que le primat sur l'étant (*Seienden*) est accordé à l'être (*Sein*). »¹³⁷⁵ Selon ce passage décisif, la propriété relève de la dimension originaire de la vérité de l'être recouverte par l'impropriété comme la dimension métaphysique et dérivée de l'étant. En ce sens, le couple propriété-impropriété est corrélatif de la différence ontologique entre l'être et l'étant, de la différence entre une dimension originaire et une dimension dérivée de l'existence. De sorte que l'on peut déterminer la différence entre propriété et impropriété dans la pensée de Heidegger

¹³⁷⁵ GA 82, p. 325. « »Eigentlich« aber ist das Da-sein, wenn es der Wahrheit des Seins so zugehört, daß dem *Sein* der Vorrang vor dem *Seienden* gewährt wird. »

de la manière suivante : 1) La dimension impropre du temps vulgaire, de l'intemporalité, de la fuite et de l'oubli de l'être-pour-la-mort recouvre la dimension en propre du temps originaire, de la finitude et de l'être-pour-la-mort. 2) La dimension impropre du principe de raison et de la causalité recouvre la dimension en propre de l'événement. 3) La dimension impropre de l'identité et de la différence comparable recouvre la dimension en propre de la différence incomparable non subordonnée à l'identité. 4) La dimension impropre de la négation logique comme opposition, altérité et contradiction recouvre la dimension en propre du néant comme rien d'étant et sans-fond. 5) La dimension impropre de la banalité et de l'indifférence de l'être recouvre la dimension en propre de l'expérience de l'être. 6) La dimension impropre de la vérité comme adéquation recouvre la dimension en propre de la vérité comme dévoilement. 7) La dimension impropre de la conception logico-métaphysique de la pensée recouvre la dimension en propre de la pensée de l'être. 8) La dimension impropre du langage comme système des signes au service de l'information, de la communication, de la publicité et du bavardage recouvre la dimension en propre du langage poétique comme dévoilement de l'être de l'étant. 9) La dimension impropre de l'homme, du sujet et des oppositions binaires recouvre la dimension en propre du *Dasein* qui se situe au-delà ou en deçà des oppositions binaires. 10) La dimension impropre, ordinaire, banal et identitaire recouvre la dimension en propre, intense, extraordinaire, singulière, unique et différente.

Dans le tome 76 de la *Gesamtausgabe*, Heidegger présente un tableau avec deux colonnes. Sur la colonne de gauche, il est question de la compréhension métaphysique de l'être comme étantité, sur celle de droite, de la compréhension heideggérienne de l'être ou de la vérité de l'être. Au fond, ces deux colonnes désignent certains traits distinctifs fondamentaux entre la propriété et l'impropriété dans la pensée de Heidegger :

Être (<i>Sein</i>)	Être (<i>Seyn</i>)
Le plus banal (<i>Das Gewöhnlichste</i>)	Le plus étrange (<i>Das Befremdlichste</i>)
Le plus courant (<i>Das Geläufigste</i>)	Le plus rare (<i>Das Seltenste</i>)
Le plus universel (<i>Das Allgemeinste</i>)	Le plus unique (<i>Das Einzigste</i>)
plat et long (<i>flach und lang</i>)	remarquable et court (<i>steil und kurz</i>) ¹³⁷⁶ .

Pour l'existence impropre caractérisée par la banalité, l'ordinaire, l'universel, etc., l'existence en propre ne peut apparaître que comme quelque chose d'étrange, quelque chose de bizarre et fou. Or cette folie de l'existence est, dans ce contexte, le propre de la poésie et de la

¹³⁷⁶ GA 76, p. 49.

pensée des présocratiques. En ce sens, Platon dit la chose suivante dans le *Phèdre* : « Mais celui qui, sans le délire des Muses, arrive aux portes de la poésie en étant convaincu que le métier suffira pour qu'il soit bon poète, est un poète manqué, et la poésie composée de sang-froid est éclipsée par la poésie de ceux qui délirent. »¹³⁷⁷ Et quant aux présocratiques, Deleuze dit ceci dans *Logique du sens* : « Au commencement, la schizophrénie : le présocratisme est la schizophrénie proprement philosophique. »¹³⁷⁸ Bref, « [s]i l'on tient la représentation quotidienne (*das alltägliche Vorstellen*) pour l'unique mesure de toutes choses, alors la philosophie est toujours quelque chose de fou (*etwas Verrücktes*) »¹³⁷⁹, écrit Heidegger.

¹³⁷⁷ Platon, *Phaedrus*, in *Platonis opera II*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992, 245 a 5-8. Trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 31 (légèrement modifiée).

¹³⁷⁸ G. Deleuze, *Logique du sens*, p. 154.

¹³⁷⁹ GA 41, §1, p. 1. Trad., p. 13 (légèrement modifiée).

CONCLUSION

D'après une idée largement répandue, Heidegger serait contre toute idée de méthode, en s'y opposant donc radicalement. Richard Rorty parle, en ce sens, du « mépris de Heidegger pour l'idée même de méthode (*Heidegger's contempt for the very idea of method*). »¹³⁸⁰ Or, ce que Rorty dit là est tout simplement faux, car non seulement Heidegger a une méthode, mais aussi un nom très précis pour celle-ci, à savoir phénoménologie :

« L'expression "phénoménologie" signifie principalement un *concept de méthode* (*Der Ausdruck »Phänomenologie« bedeutet primär einen Methodenbegriff*). »¹³⁸¹

Même si le terme *phénoménologie* sera de moins en moins présent dans les textes de Heidegger après le tournant des années 1930, tendant graduellement à en disparaître, notre hypothèse est cependant que la méthode phénoménologique structure toute sa pensée, même là

¹³⁸⁰ R. Rorty, *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, 1991, p. 85.

¹³⁸¹ GA 2, §7, p. 37. Trad., p. 42 (légèrement modifiée). Autres occurrences de l'idée que la phénoménologie est une méthode : 1) « La phénoménologie est toujours seulement la désignation pour la méthode de l'ontologie (*Phänomenologie ist immer nur die Bezeichnung für das Verfahren der Ontologie*). » (GA 9, p. 66-67. [Notre traduction]). 2) « La phénoménologie est de prime abord un *pur concept de méthode* (*Phänomenologie ist zunächst ein reiner Methodenbegriff*). » (GA 20, §14, p. 185. Trad., p. 203 [modifiée]). 3) « La phénoménologie est [...] le concept d'une méthode (*Phänomenologie ist [...] der Begriff einer Methode*). » (GA 24, §5, p. 27. Trad., p. 39 [modifiée]). 4) « La *phénoménologie* n'est rien d'autre que l'expression pour la caractérisation de la procédure méthodique de la thématization et de la recherche ontologique en général (*Phänomenologie ist nichts anderes als der Ausdruck für die Kennzeichnung des methodischen Verfahrens der Thematisierung und ontologischen Untersuchung überhaupt*). » (GA 80.1, p. 171. [Notre traduction]).

Dans un dialogue avec un moine bouddhiste, en 1963, Heidegger fait allusion à l'exigence d'une nouvelle méthode pour la pensée : « La tâche qui est posée aujourd'hui à la pensée telle que je l'entends, est d'une certaine manière nouvelle, elle exige une méthode de pensée tout à fait nouvelle. » (GA 16, p. 589 : « Die Aufgabe, die dem Denken heute gestellt ist, wie ich es verstehe, ist in einer Weise neu, daß es eine ganz neue Methode des Denkens verlangt. » Cela dit, il est vrai que Heidegger laisse parfois entendre qu'il rejette la notion de méthode : « il faut que nous apprenions à distinguer entre *chemin* (*Weg*) et *méthode* (*Methode*). Dans la philosophie, il n'y a que des chemins (*Wege*) ; dans les sciences au contraire, seulement des méthodes (*Methoden*) » (GA 15, p. 399. Trad., p. 487).

où le mot *phénoménologie* n'est pas expressément présent. En ce qui concerne la disparition graduelle du terme *phénoménologie* de ses textes, Heidegger lui-même explique : « Il ne m'est pas arrivé, comme beaucoup le croient, de renier la signification de la phénoménologie, je voulais laisser mon chemin de pensée sans nom (*Namenlosen*). »¹³⁸² Dans le *Séminaire de Zähringen* en 1973, c'est-à-dire vers la fin de son chemin de pensée, Heidegger dira que sa « phénoménologie est une phénoménologie de l'inapparent (*Phänomenologie des Unscheinbaren*) »¹³⁸³, et dans un cours sur Parménide, il précise ce qu'il entend par *das Unscheinbare* (l'inapparent) : « l'étonnant (*Das Erstaunliche*) est le simple, inapparent (*Unscheinbare*), l'être lui-même (*das Sein selbst*). »¹³⁸⁴

Si l'on prend en considération que, pour Heidegger, la métaphysique recouvre et voile la dimension originaire et non métaphysique de l'être, alors on comprend mieux en quoi consiste sa phénoménologie de l'inapparent : il s'agit en effet de faire apparaître, de dévoiler la dimension originaire et non métaphysique de l'être ou de la vérité de l'être, qui demeure de prime abord et le plus souvent inapparente, oubliée. Cela signifie plus concrètement faire apparaître et dévoiler la dimension originaire de l'être comme temps recouverte par la dimension métaphysique du concept vulgaire du temps, la dimension originaire de l'être comme événement recouverte par la dimension métaphysique du principe de raison suffisante, la dimension originaire de l'être comme différence incomparable recouverte par la dimension métaphysique de l'identité et de la différence comparable, la dimension originaire de l'être comme néant recouverte par la dimension métaphysique de la négation logique comme altérité, opposition et contradiction, la dimension originaire de l'expérience de l'être recouverte par la dimension métaphysique de la banalité et de l'indifférence de l'être, la dimension originaire de la vérité comme dévoilement recouverte par la dimension métaphysique de la vérité comme adéquation, la dimension originaire de la pensée de l'être recouverte par la dimension logico-métaphysique de la pensée, la dimension originaire du langage comme maison de l'être recouverte par la dimension métaphysique du langage comme système des signes, la dimension originaire du *Dasein* recouverte par la dimension métaphysique de l'homme comme animal rationnel et du sujet comme chose qui pense. En un mot : la phénoménologie heideggérienne de l'inapparent vise à faire apparaître, à dévoiler la dimension originaire et non métaphysique de l'être recouverte et voilée par la métaphysique comme pensée de l'étant caractérisée par l'oubli de l'être.

¹³⁸² GA 12, p. 114. Trad., p. 114 (modifiée).

¹³⁸³ GA 15, p. 399. Trad., p. 487.

¹³⁸⁴ GA 54, §6, p. 150.

Dans ce contexte, il y a au moins deux manières distinctes d'interpréter l'expression *faire apparaître* (*erscheinen lassen*) au sens de dévoiler. Premièrement, au sens où la dimension originaire et non métaphysique de l'être « serait » toujours déjà là, mais recouverte et voilée par la dimension métaphysique de l'étant. Auquel cas, faire apparaître et dévoiler signifie enlever et percer le voile qui cache et recouvre l'être. Deuxièmement, au sens où il s'agit de créer, de fabriquer une manière de penser l'être autrement que toute l'histoire de la métaphysique, c'est-à-dire faire apparaître et dévoiler au sens de l'ἀλήθεια comme ποιήσις. Dans les textes de Heidegger, ces deux significations de l'expression « faire apparaître » au sens de dévoiler sont présentes, variant en fonction du contexte où elle se trouve. À notre sens, le plus grand avantage de la deuxième interprétation réside en ceci qu'elle évite toute sorte d'hypostase de l'être.

Cela étant posé, notre première hypothèse sur la méthode phénoménologique est qu'elle oriente toute la méditation de Heidegger sur la question de l'être, même là où le terme de *phénoménologie* n'est pas expressément présent. Notre seconde hypothèse est que la formulation la plus intéressante, la plus féconde et jusqu'à présent inexploitée de la méthode phénoménologique de Heidegger, se trouve au §5 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. C'est pourquoi, tout au long du présent travail, nous n'avons fait rien d'autre que de proposer une interprétation de ce passage du §5 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* :

« Diese drei Grundstücke der phänomenologischen Methode: Reduktion, Konstruktion, Destruktion, gehören inhaltlich zusammen und müssen in ihrer Zusammengehörigkeit begründet werden » (Ces trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique : réduction, construction, déconstruction sont intrinsèquement dépendants les uns des autres et doivent être fondés en leur relation d'interdépendance). »¹³⁸⁵

Cette formulation est à nos yeux la plus intéressante et féconde, parce qu'elle nous permet de comprendre sous un jour nouveau deux aspects essentiels du projet philosophique de Heidegger, à savoir la notion de déconstruction et la stratégie la plus générale de constitution de sa pensée. En ce qui concerne la notion de déconstruction, les trois éléments de la méthode phénoménologique nous permettent de préciser trois choses : 1) La nécessité à l'origine de la déconstruction de la métaphysique. 2) Le concept heideggérien de métaphysique. 3) La notion de déconstruction proprement dite.

1) Comme nous l'avons vu, la déconstruction de la métaphysique naît d'une double exigence. D'une part, la remise en question des présupposés naturalisés de la pensée. D'autre

¹³⁸⁵ GA 24, §5, p. 31. Trad., p. 41 (légèrement modifiée). (Nous soulignons).

part, la critique et dénonciation des différentes formes de violence improductive engendrées par de tels présupposés. Ces deux exigences sont inséparables dans la mesure où Heidegger remet en question les présupposés naturalisés de la métaphysique, parce qu'ils engendrent différentes formes de violence : domination, exploitation, oppression, exclusion, aliénation, refoulement, etc. Ce qui nous a permis de comprendre cette double nécessité à l'origine de la déconstruction, ce fut l'articulation entre la réduction phénoménologique et le problème de la critique de la raison. Or, c'est justement dans ce sens que la réduction phénoménologique est la première stratégie la plus générale de constitution de la pensée de Heidegger, et repose sur l'idée que *la première opération de toute pensée radicale consiste à remettre en question les présupposés naturalisés de la pensée*, c'est-à-dire ne pas les accepter de manière acritique comme s'il s'agissait d'une évidence non problématique.

À l'intérieur de l'histoire de la philosophie moderne et contemporaine, l'opération de remise en question des présupposés naturalisés de la pensée est loin d'être un geste exclusivement heideggérien. Notre hypothèse est que ce geste est présent dans la pensée d'une série de philosophes qui ont joué un rôle fondamental dans l'histoire de la philosophie depuis Descartes. Pour expliquer la signification de cette hypothèse, il nous faut expliciter la lecture que nous faisons de cette période de l'histoire de la philosophie. Selon la lecture la plus répandue de l'histoire de la philosophie, Descartes est le fondateur de la philosophie moderne pour autant qu'il instaure en premier le principe de subjectivité comme fondement nouveau de la philosophie. Telle est par exemple la lecture hégélienne de l'histoire de la philosophie : « Nous arrivons seulement maintenant, à proprement parler, à la philosophie du monde moderne (*der neuen Welt*), qui commence avec Descartes. Avec lui nous entrons proprement dans une philosophie autonome, laquelle sait qu'elle procède en toute autonomie de la raison, et que la conscience de soi est un moment essentiel du vrai. Ici nous pouvons dire que nous sommes chez nous, et pouvons crier tel le marin après un long périple sur la mer turbulente : "terre !" ; Descartes est un de ces hommes qui a tout recommencé à partir de zéro ; et c'est avec lui que débute la culture, la pensée des temps modernes (*der neueren Zeit*). »¹³⁸⁶ Cette interprétation deviendra hégémonique et normative au cours du XX^e siècle, étant adoptée par de grands noms de la philosophie contemporaine comme Bergson, Husserl et Heidegger¹³⁸⁷.

¹³⁸⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, p. 120. Trad., p. 1379 (modifiée).

¹³⁸⁷ Bergson : « Toute la philosophie moderne dérive de Descartes. » (« La philosophie française », in *Écrits philosophiques*, p. 452). Husserl : « Mit Descartes beginnt die Neuzeit. » (*Erste Philosophie I*, Husserliana 7, Haag, Nijhoff, 1956, p. 61). Heidegger : « Für die Grundlegung der Metaphysik der Neuzeit ist die Metaphysik des Descartes der entscheidende Beginn. » (GA 6.2, p. 147).

Si d'une part Descartes est le véritable fondateur de la philosophie moderne, ce que nous ne contestons pas, d'autre part le principe cartésien de subjectivité sera sans cesse critiqué, ô combien, à partir du XIX^e siècle. Néanmoins, ce qui ne sera jamais critiqué, c'est l'opération cartésienne de remise en question des présupposés naturalisés de la pensée. Cela étant posé, la lecture que nous proposons de l'histoire de la philosophie moderne et contemporaine est la suivante : malgré les critiques incessantes au principe cartésien de subjectivité au cours du XIX^e et du XX^e siècles, la plupart des philosophes de cette période restent cartésiens sous un certain aspect, y compris ceux manifestement anticartésiens. En quoi la plupart des philosophes postcartésiens resteraient-ils encore cartésiens ? *En ceci que, si d'une part ils critiquent, certes, le principe cartésien de subjectivité, d'autre part ils reprennent, chacun à sa façon, l'exigence cartésienne de remise en question des présupposés naturalisés de la pensée au titre de premier geste de toute pensée radicale.* Voilà en quoi la plupart des philosophes postcartésiens restent encore cartésiens. Car bien que l'on puisse interpréter le « tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien » de Socrate, ainsi que l'ἐποχή des sceptiques anciens, dans le sens d'une remise en cause des présupposés naturalisés de la pensée, de sorte qu'un tel geste serait déjà présent chez les anciens, ce n'est pourtant qu'avec Descartes et son doute méthodique qu'il se fera jour de façon radicale et exemplaire.

Selon notre lecture de l'histoire de la philosophie, l'opération de remise en question des présupposés naturalisés de la pensée est donc un geste cartésien traversant la pensée d'une série de philosophes fondamentaux depuis Descartes, et non seulement ceux ouvertement cartésiens mais aussi les anticartésiens. Le doute cartésien, le projet kantien d'une philosophie transcendantale, l'entreprise hégélienne de renouveau de la grammaire philosophique de matrice kantienne, le matérialisme dialectique de Marx et Engels, le « *in Frage stellen* » nietzschéen de la valeur des valeurs morales, le mouvement consistant à se défaire des préjugés chez Bergson, la réduction phénoménologique de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty, la déconstruction de Derrida, le concept deleuzien de pensée sans Image, l'archéologie du savoir chez Foucault, la conception performative du langage chez Austin : tous ces concepts et opérations sont, à nos yeux, autant de figures d'un même geste : la remise en question des présupposés naturalisés de la pensée.

Néanmoins, si d'une part ce geste cartésien est une ligne de force présente dans la pensée de tous ces auteurs, d'autre part deux choses les distinguent. D'un côté ce qui est identifié par chacun d'entre eux comme le(s) présupposé(s) qui font l'objet de leur remise en question, d'un autre côté le but qu'ils visent à atteindre par ce geste. Descartes problématise le présupposé suivant lequel la connaissance corporelle est la plus sûre et certaine afin de montrer que la

connaissance de l'ego dans son rapport à soi est plus sûre, claire et distincte que la connaissance issue du corps, ce qui lui permettra d'atteindre son objectif de (re)fondation de toute la connaissance humaine sur des bases solides et inébranlables, accomplissant par là son projet d'une *mathesis universalis*. Kant à son tour remet en cause le présupposé selon lequel la connaissance doit se régler sur l'objet, afin montrer que si l'on part de ce présupposé, il est impossible d'établir une connaissance antérieure à l'expérience (*a priori*), mais si, en revanche, on part non pas de l'objet mais du sujet, il est tout à fait possible d'établir une connaissance *a priori*, d'où le projet kantien d'une philosophie transcendantale¹³⁸⁸. Chez Hegel, l'exigence philosophique de remise en question des présupposés naturalisés se fait jour au moment où il problématise l'assomption inconsciente et acritique de la grammaire philosophique kantienne, au titre de présupposé bien connu (*bekannt*) adopté par les postkantieniens comme une évidence non problématique¹³⁸⁹. Une telle grammaire serait problématique dans la mesure où elle engendre une série de dualismes et d'oppositions fondées sur le clivage sujet-objet, nous interdisant donc de toute prétention d'accès à l'infini, à l'inconditionné, bref à l'absolu. Hegel renouvelle donc la grammaire philosophique dans le but d'y accéder. Marx et Engels remettent en cause le présupposé hégélien selon lequel l'essence de l'homme est la conscience de soi pour la redéfinir à partir de l'existence empiriquement constatable de son corps et ses besoins¹³⁹⁰, ce qui leur permettra de mettre en scène leur matérialisme dialectique, c'est-à-dire leur théorie de l'histoire comme processus de transformation de la nature par l'homme afin que celui-ci satisfasse ses besoins. Nietzsche à son tour remet en question (*in Frage stellen*) les présupposés moraux qui fondent, à ses yeux, toute philosophie¹³⁹¹, opération dont le but est l'affirmation d'un certain vitalisme pour lequel la morale platonico-chrétienne-kantienne et ses valeurs seraient une négation de la vie et de la joie de vivre. Bergson problématise les présupposés derrière la conception spatiale du temps afin de frayer une voie d'accès au temps comme durée à travers l'intuition¹³⁹². Husserl remet en cause les présupposés de l'attitude naturelle (*natürliche Einstellung*)¹³⁹³ afin d'accéder à la sphère de la conscience absolue pure, ce qui lui permettra de mener à bien son projet de fondation d'une science rigoureuse. Afin de parvenir au sens de l'être du monde, Merleau-Ponty problématise la compréhension naturalisée d'une série de concepts tels que l'idée naïve de l'être en soi, l'idée, corrélatrice, d'un être de

¹³⁸⁸ Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI - B XVII.

¹³⁸⁹ Cf. *Phänomenologie des Geistes*, p. 35, 70-71.

¹³⁹⁰ Cf. *Die deutsche Ideologie*, p. 9, 14, 16-17.

¹³⁹¹ Cf. *Jenseits von Gut und Böse*, §6, p. 13-14 ; *Zur Genealogie der Moral*, Vorrede, §6, p. 265.

¹³⁹² Cf. *Le Pensée et le Mouvant*, p. 4, 120, 144-145, 157.

¹³⁹³ Cf. *Logische Untersuchungen*, §7, p. 24, 28 ; *Ideen I*, p. 5 ; *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana 1, Den Haag, Nijhoff, 1973, §3, p. 48.

représentation, d'un être pour la conscience et d'un être pour l'homme¹³⁹⁴. Derrida à son tour déconstruit la métaphysique de la présence et ses présupposés¹³⁹⁵ afin de mettre en place une pensée de la différence et de la trace, pensée qui se soustrairait au phallogocentrisme de la métaphysique de la présence. Deleuze remet en question l'image philosophique de la pensée pour en venir à une pensée sans image¹³⁹⁶. La philosophie de Foucault est en grande partie orientée par la remise en question de ce qui nous apparaît de prime abord comme une nécessité universelle, évidente, naturalisée et, par conséquent, non problématique, afin de reconstituer, à travers une archéologie du savoir, les conditions historiques de production de tout ce qui nous apparaît comme naturel, évident et non problématique à une époque donnée de l'histoire¹³⁹⁷. Chez Austin, la remise en question de la conception descriptive et représentative du langage vise à faire apparaître une conception performative du langage¹³⁹⁸. Pour Heidegger, enfin, il y va de remettre en cause le concept métaphysique d'être comme double présence afin de faire émerger une pensée non métaphysique de l'être, c'est-à-dire la pensée de l'être ou de la vérité de l'être.

Tous ces exemples nous montrent, somme toute, que l'opération de remise en question des présupposés naturalisés n'est aucunement une pure et simple opération négative et sceptique de critique. Elle est aussi et surtout une opération positive de création et d'affirmation de quelque chose de nouveau, de quelque chose qui n'avait jamais existé auparavant et qui ne peut exister qu'à la condition de procéder à une problématisation de certains présupposés qui nous empêchent de penser autrement.

En ce qui concerne la réduction phénoménologique de Heidegger, on peut donc dire que son originalité et singularité ne résident pas tant dans l'opération de remise en question des présupposés naturalisés, mais plutôt en ce que Heidegger identifie comme étant le présupposé naturalisé qui doit être remis en question : le concept métaphysique d'être comme double présence, qui fait à son tour système avec tous les autres concepts fondamentaux de la métaphysique. En somme, l'articulation entre l'oubli de l'être de la part de la métaphysique et la répétition heideggérienne de la question de l'être, découle de l'idée que le concept d'être thématé et formalisé pour la première fois par Platon et Aristote, a été pris pour évidence non problématique tout au long de l'histoire de l'Occident, et qu'il faut donc le remettre en question.

¹³⁹⁴ Cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 21.

¹³⁹⁵ Cf. *De la Grammatologie*, p. 56, 102, 117.

¹³⁹⁶ Cf. Le chapitre III de *Différence et Répétition* : L'image de la pensée.

¹³⁹⁷ Cf. *Dits et écrits II*, p. 1597.

¹³⁹⁸ Cf. *How to do things with words*, Oxford, Clarendon, 1962, *Lecture II*, p. 12. Trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970, p. 47.

2) Comme nous l'avons vu, une fois établi que la réduction phénoménologique est une opération de remise en question des présupposés naturalisés de toute l'histoire de la métaphysique, *la construction phénoménologique consistera, quant à elle, en une généalogie de ces présupposés, c'est-à-dire la délimitation de leur nature et provenance historique.*

La construction phénoménologique nous a ainsi permis de dégager deux définitions de la métaphysique chez Heidegger. Selon la première définition, la métaphysique est une manière hégémonique et normative de comprendre les concepts fondamentaux de l'Occident : être, vérité, pensée, langage et homme. Cette définition s'est avérée par la suite la condition de possibilité de la seconde définition, à savoir que la métaphysique est une onto-théologie. Car si celle-ci se pose invariablement les questions « qu'est-ce que l'étant ? » et « pourquoi l'étant est-il ce qu'il est ? », elle ne peut se les poser que dans la mesure où elle comprend l'être comme double présence, et où elle vise à satisfaire les exigences du principe de raison, qui dit que tout ce qui est a une raison d'être. La question « qu'est-ce que l'étant ? » présuppose donc que l'étant en totalité existe (présence comme existence) et que l'on peut définir ce qu'il est (présence comme essence). La question « pourquoi l'étant est-il ce qu'il est ? » présuppose, à son tour, que l'étant en totalité a un fondement, une raison d'être ce qu'il est. Nous avons vu ensuite que la réponse aux deux questions de l'onto-théologie est une manière de saisir le noyau ontologique de chaque époque de l'histoire de la métaphysique comme l'histoire de l'être, et que le passage d'une époque à une autre est un événement (*Ereignis*), au sens où le régime hégémonique et normatif de dévoilement de l'étant en totalité change sans que l'on ne puisse savoir pourquoi.

La construction phénoménologique comme généalogie des concepts fondamentaux de la métaphysique possède, au fond, trois fonctions principales dans la pensée de Heidegger : 1) Délimiter la nature et la provenance historique des concepts fondamentaux de la métaphysique. 2) En définissant la métaphysique comme une compréhension hégémonique et normative des concepts fondamentaux de toute l'histoire de l'Occident, la construction nous a permis de délimiter la forme la plus élémentaire et générale de la raison tout au long de l'histoire de l'Occident. En effet, si l'on prend en considération que le mot français *raison* dérive du latin *ratio*, et que celui-ci est, à son tour, la traduction philosophique du terme grec de *λόγος*, celui-ci signifiant aussi bien *discours* et *langage* que *proposition*, et que la proposition est la forme la plus élémentaire de la conception logico-métaphysique de la pensée qui fait système avec tous les autres concepts fondamentaux de la métaphysique, alors la raison repose sur la relation systématique de ces concepts, d'où l'idée que la métaphysique est la forme la plus élémentaire et générale de la raison occidentale. D'autre part, la métaphysique comme onto-théologie s'est avérée comme la forme la plus générale de la rationalité de chaque grande époque de l'histoire

de l'Occident. 3) Dénaturaliser les concepts fondamentaux de la métaphysique, c'est-à-dire montrer que, aussi naturels puissent-ils paraître, ils ne sont pas du tout naturels mais historiques, ce qui revient à dire que s'ils ont été créés à un moment donné de l'histoire, et que si ils n'existent pas de tout temps, alors il est possible de les penser autrement, il est d'autres manières possibles de les penser. Cette opération nous montre, en dernière analyse, que l'ouverture à d'autres possibles passe nécessairement par l'opération de dénaturalisation de ce qui nous semble être éternel, nécessaire et, par conséquent, non susceptible de changement, de transformation.

3) La délimitation des opérations de réduction et de construction nous ont fait parvenir à l'idée que voici : *une fois délimitée l'essence de la métaphysique, il faudra d'abord déterminer ses limites pour proposer ensuite une manière non métaphysique de penser*. La déconstruction phénoménologique de Heidegger possède au fond trois fonctions principales :

1) Montrer que toutes les limites de la métaphysique relèvent de différentes formes d'oppression, de domination, d'exploitation, d'exclusion, de refoulement, etc. Toutes ces formes de violence nous montrent, en outre, que les déterminations métaphysiques ne sont pas purement métaphysiques, mais aussi scientifiques, politiques, économiques et sociales. Voilà pourquoi nous avons dit dans l'avant-propos que l'être même est politique, économique, scientifique et social. En bref, la métaphysique est en rapport étroit avec nos formes de vie en Occident.

2) Montrer que la métaphysique recouvre et voile la dimension originnaire de l'être, de la vérité, de la pensée, du langage et de l'homme. C'est justement en ce sens que la déconstruction phénoménologique relève, entre autres choses, de l'opération de dévoilement d'une dimension originnaire qui a été recouverte au cours de toute l'histoire de la métaphysique : « Eh bien, dans *Sein und Zeit* il est effectivement question de la "*Destruction*". Son essence est cependant expliquée d'une manière assez claire comme la *déconstruction (Abbau)* de ces recouvrements qui, dans l'histoire de la pensée, ont rendu inaccessible l'essence de l'être, et ont réprimé par là la question de l'essence de l'être, de sorte que "l'être" se fait passer pour ce qui est le tout simplement évident (*Selbstverständliche*). »¹³⁹⁹

3) Montrer qu'il est possible de penser autrement les concepts fondamentaux de l'histoire de la métaphysique. Dans ce contexte, penser autrement signifie d'une part combattre toutes les

¹³⁹⁹ GA 82, p. 295. « Nun ist allerdings von der »Destruction« in »Sein und Zeit« die Rede. Ihr Wesen wird aber auch deutlich genug erläutert als der *Abbau* derjenigen Verdeckungen, die in der Geschichte des Denkens das Wesen des Seins unzugänglich gemacht haben und die Frage nach dem Wesen des Seins dadurch niederhalten, daß »das Sein« für das schlechthin Selbstverständliche ausgegeben wird. »

formes de violences engendrées par la métaphysique, d'autre part dévoiler la dimension originnaire des concepts fondamentaux de l'histoire de l'Occident. Dans la dernière partie du présent travail, nous nous sommes appuyés sur la thèse bergsonienne selon laquelle les idées générales ont une fonction vitale et sociale pour faire l'hypothèse que la métaphysique naît de certains besoins vitaux et sociaux des hommes. Cette hypothèse restait néanmoins problématique, car, en affirmant que la métaphysique a une fonction vitale et sociale, on pourrait être induit à penser que si la métaphysique engendre différentes formes de violence, mais qu'elle est, en même temps, nécessaire du point de vue biologique et social, alors il faudrait conclure que les différentes formes de violence engendrées par la métaphysique sont une fatalité déterminée par nos besoins vitaux et sociaux. Toutefois, la métaphysique n'a pas seulement une fonction vitale et sociale, mais aussi éminemment politique, économique et scientifique. De sorte que ce n'est pas seulement la fonction vitale et sociale de la métaphysique qui engendre la violence improductive, mais avant tout sa fonction politique, scientifique et économique. Politique dans la mesure où la structure métaphysique de l'être comme le même et du non-être comme l'autre n'est pas une détermination strictement métaphysique mais aussi politique, étant non pas une opposition pacifique de termes symétriques, mais une opposition conflictuelle, hiérarchique et axiologique, où le même occupe une place supérieure de domination et oppression par rapport à l'autre, celui-ci apparaissant dès lors comme terme inférieur, dominé et opprimé, ce qu'Aristote a défini comme la relation politique par excellence, c'est-à-dire la relation de commandement-obéissance. Scientifique pour autant que la métaphysique du sujet est le fondement ontologique de la science moderne, dont le projet le plus général est de dominer la nature au moyen du calcul et de la mesure des relations causales inhérentes aux lois de la nature. Comme nous l'avons vu, ce projet n'implique pas seulement la domination de la nature mais aussi le refoulement du temps, de la différence, de la singularité et de la contingence au nom de la prévisibilité calquée sur la répétition du même des lois de la nature. Économique, enfin, dans la mesure où le capitalisme n'est pas seulement un mode de production de la vie matérielle, mais aussi une onto-théologie, c'est-à-dire une réponse historico-métaphysique aux questions « qu'est-ce que l'étant ? » : l'étant est marchandise, « pourquoi est-il marchandise ? » : parce que l'argent en tant qu'équivalent général en est le fondement, de même que Dieu était le fondement de l'étant comme créature, et le sujet le fondement de l'étant comme objet. Comme on le sait, les conséquences du capitalisme sont catastrophiques : la domination et l'exploitation de la nature jusqu'à sa dévastation, l'exploitation et l'aliénation du travail humain afin de réaliser le but suprême du capitalisme, à savoir la production de la plus-value, l'aliénation et la perte de l'expérience de la différence incomparable dans le rapport avec les

choses et avec les autres, les guerres engendrées par l'exploitation des matières premières et de la main d'œuvre pour produire de plus en plus de marchandises, etc.

Pour conclure sur la question de la méthode phénoménologique de Heidegger, et la notion de méthode tout court, nous voudrions faire une dernière remarque. Tout en essayant de montrer que Heidegger n'est pas contre la notion de méthode, il nous faut cependant reconnaître que cette notion comporte une certaine tentation dangereuse à la pensée. La tentation consiste en ceci que, une fois en possession d'une méthode, on peut être séduit par l'idée de l'appliquer à tous les phénomènes de manière automatique et mécanique. Par exemple, on dit souvent que la méthode dialectique de Hegel consiste en trois temps, à savoir thèse, antithèse et synthèse. Une fois en possession de cette méthode, on est facilement tenté à l'appliquer à tous les phénomènes de manière mécanique et irréfléchie, de sorte que l'on risque de cesser de penser pour appliquer une méthode. Ce raisonnement est aussi valable pour les trois éléments de la méthode phénoménologique heideggérienne : une fois en possession de cette méthode telle que nous l'avons définie dans le présent travail, on peut être facilement séduit par l'idée de tout penser en termes de remise en question des présupposés naturalisés de la pensée, puis en faire la généalogie pour montrer leurs limites et proposer, enfin, une autre manière de les penser. À notre sens, l'application automatique, irréfléchie et sans critère d'une méthode est le contraire même de la pensée, ce qui revient à dire que l'on doit être vigilant et s'efforcer d'évaluer judicieusement dans quels contextes une certaine méthode peut être intéressante et féconde, et dans quels contextes elle n'est pas productive pour penser certains phénomènes.

*

L'une des idées sur laquelle nous avons le plus insisté dans la dernière partie du présent travail est que déconstruire la métaphysique ne signifie nullement la détruire, l'éliminer, la faire disparaître du jour au lendemain. D'après la conception heideggérienne de la métaphysique, on ne saurait la faire disparaître du jour au lendemain car elle n'est pas une théorie, un système ou un ensemble de connaissances que l'on pourrait abandonner dès que l'on n'y croit plus. Comment pourrait-on se défaire si aisément d'une habitude contractée il y a plus de 2500 ans ? La plus grande difficulté pour déconstruire, pour dépasser la métaphysique consiste en ceci que Heidegger fait une critique des fondements de la métaphysique. Tout au début de *Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«*, Heidegger reprend la métaphore cartésienne de l'arbre¹⁴⁰⁰, et la

¹⁴⁰⁰ Dans la *Lettre-préface des Principes de la philosophie* (1647), Descartes évoque la métaphore de l'arbre afin de montrer comment il conçoit la structure interne de la philosophie en tant que totalité du savoir humain : « Ainsi

radicalise pour autant qu'il s'interroge sur le sol où les racines métaphysiques de l'arbre de la philosophie puisent leur assise. En reprenant et radicalisant la métaphore cartésienne de l'arbre, Heidegger veut savoir quel est le fondement de la métaphysique tout au long de son histoire :

« Pour en rester à cette image [de l'arbre cartésien], nous posons la question : Dans quel sol les racines de l'arbre de la philosophie trouvent-elles leur support (*ihren Halt*) ? À partir de quel terrain-fondement (*Grund*) les racines et par elles l'arbre tout entier reçoivent-ils les sèves et les forces nourricières ? Quel élément voilé dans le fondement (*Grund*) et le sol s'entrelace aux racines qui supportent et nourrissent l'arbre ? Sur quoi repose et se fonde l'essence de la métaphysique ? Qu'est-ce que la métaphysique vue à partir de son fondement (*Grund*) ? Qu'est-ce que la métaphysique en son fondement (*Grund*) en général ? »¹⁴⁰¹

La critique heideggérienne des fondements de la métaphysique, c'est-à-dire de ses concepts fondamentaux, relève d'une difficulté inhérente à toute critique radicale, c'est-à-dire qui vise les fondements mêmes d'une pensée ou d'une science. Une telle difficulté se fait jour de manière fort instructive dans un passage des *Méditations métaphysiques* de Descartes, dans un passage du *Gai savoir* de Nietzsche, et dans un passage de *Critique des fondements de la psychologie* de Politzer. Dans la première méditation, Descartes dit ceci : « ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance. »¹⁴⁰² Au §108 de la troisième partie du *Gai savoir*, Nietzsche écrit : « Après que le Bouddha fut mort, on montra encore des siècles durant son ombre dans une caverne – ombre formidable et effrayante. Dieu est mort : mais telle est la nature des hommes que des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera encore son ombre. Et quant à nous autres – il nous faut vaincre son ombre aussi ! »¹⁴⁰³. Dans *Critique des fondements de la psychologie*, Politzer écrit : « il est réellement difficile de s'arracher à cette psychologie qui nous a tenus prisonniers si longtemps. Les schémas qu'elle nous fournit ne nous semblent pas seulement indispensables au point de vue pratique ; ils sont, de plus, si profondément ancrés en nous qu'ils reparaissent au milieu des efforts les plus sincères que nous faisons pour nous en libérer, et alors en peut facilement prendre cette ténacité avec laquelle ils

toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale. » (*Lettre-préface des Principes de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1996, p. 74).

¹⁴⁰¹ GA 9, p. 365. Trad., p. 23 (modifiée).

¹⁴⁰² R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, première méditation, p. 67.

¹⁴⁰³ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, §108, p. 145. Trad., p. 125.

nous poursuivent pour une évidence insurmontable. »¹⁴⁰⁴ De même que les opinions anciennes et ordinaires chez Descartes, de même que l'ombre de Dieu chez Nietzsche, de même que la psychologie classique chez Politzer, la métaphysique reviendra encore souvent en la pensée, le long et familier usage des catégories métaphysiques fera que la métaphysique occupera notre esprit contre notre gré, et se rendra presque maîtresse de notre créance. La métaphysique est morte : mais, à la façon dont sont faits les hommes, il y aura peut-être encore des cavernes pendant des millénaires, où l'on montrera son ombre. Et nous, nous devons aussi surmonter encore son ombre ! Il est réellement difficile de s'arracher à cette métaphysique qui nous a tenus prisonniers si longtemps. Les schémas qu'elle nous fournit ne nous semblent pas seulement indispensables au point de vue pratique ; ils sont, de plus, si profondément ancrés en nous qu'ils reparaissent au milieu des efforts les plus sincères que nous faisons pour nous en libérer. D'où cette affirmation de Heidegger : « L'achèvement (*Verendung*) [de la métaphysique] dure plus longtemps que l'histoire de la métaphysique jusqu'ici »¹⁴⁰⁵. En ce sens, déconstruire la métaphysique est une tâche quotidienne, permanente, de longue haleine et extrêmement dure et redoutable de neutralisation et de désactivation des dispositifs métaphysiques derrière les différentes formes de domination, d'oppression, d'aliénation, d'exploitation, d'exclusion, de refoulement qui traversent tout le champ social, économique, politique, scientifique et artistique.

*

Dans une lettre à Arnaud Villani, Deleuze dit que tout livre peut être présenté sous trois aspects : « on n'écrit de livre "digne" que : 1) si l'on pense que les livres sur le même sujet ou sur un sujet voisin tombent dans une sorte d'*erreur* globale (fonction polémique du livre) ; 2) si l'on pense que quelque chose d'essentiel a été *oublié* sur le sujet (fonction inventive) ; 3) si l'on estime être capable de créer un nouveau *concept* (fonction créatrice). Bien sûr, c'est le minimum quantitatif : une erreur, un oubli, un concept. »¹⁴⁰⁶

Bien que le présent travail ne soit pas un livre mais une thèse, on pourrait dire, selon ces trois fonctions du livre selon Deleuze, ceci : 1) Fonction polémique : à notre connaissance, il

¹⁴⁰⁴ G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, PUF, 2003, p. 19. Dans ce texte Politzer se sert de la métaphore de l'arbre pour illustrer la question du fondement : « Car c'est au tronc qu'elle [la critique] doit s'attaquer, à l'*idéologie centrale de la psychologie classique*. Il ne s'agit pas d'éplucher des branches, mais d'abattre un arbre. » (p. 11).

¹⁴⁰⁵ GA 7, p. 69. Trad., p. 81 (modifiée).

¹⁴⁰⁶ G. Deleuze, *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015, p. 86-87.

n'y a jusqu'à présent aucune étude consacrée entièrement, exclusivement à la question de la déconstruction chez Heidegger. Tout ce que nous avons trouvé à ce sujet, ce sont tout au plus des articles, des chapitres et des passages de livres. Celui qui a traité de la manière la plus profonde une telle question est Jacques Derrida. Il ne s'agit nullement ici de polémiquer contre lui et son interprétation du concept heideggérien de déconstruction, et cela pour au moins deux raisons. D'abord, c'est Derrida le premier qui a thématiquement explicitement le concept de déconstruction chez Heidegger, étant pour cela même responsable de la découverte et de l'exploitation d'un domaine jusque-là méconnu et inexploité de la philosophie de Heidegger. En d'autres termes, sans Derrida rien de ce que nous faisons dans le présent travail n'aurait été possible, d'où notre reconnaissance et dette envers lui. Ensuite, on ne pourrait pas dire que Derrida commet une erreur à proprement parler, vu que sur plusieurs points nous sommes d'accord avec ses interprétations de la philosophie de Heidegger, ce qui s'atteste par les nombreuses citations des commentaires derridiens de Heidegger dans le présent travail. Toutefois, quand bien même Derrida ne commet pas d'erreur, lorsqu'il interprète le concept heideggérien de déconstruction, il s'appuie notamment, voire exclusivement, sur le §6 de *Sein und Zeit*, ce qui n'est pas une erreur à proprement parler, mais dont la conséquence négative est de rendre moins claire la nécessité derrière la déconstruction de Heidegger, le concept heideggérien de métaphysique et, enfin, les deux opérations de la déconstruction. 2) Fonction inventive : nous pensons, quant à nous, que Derrida a oublié quelque chose d'essentiel pour comprendre le concept heideggérien de déconstruction, à savoir le §5 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Or, comme nous avons essayé de le montrer, ce paragraphe nous permet de préciser ce qui est vraiment en jeu dans la déconstruction à partir des trois éléments de la méthode phénoménologique de Heidegger. 3) Fonction créatrice : nous ne pouvons pas dire que nous avons inventé un concept dans le présent travail. Néanmoins, on pourrait dire que nous avons inventé une nouvelle manière de comprendre non seulement le concept heideggérien de déconstruction, mais aussi la signification et la portée de l'ensemble de son œuvre. Nous espérons ainsi avoir pu contribuer, avec cette étude, au processus de réception et de compréhension non seulement de la notion de déconstruction, mais aussi de l'ensemble de l'œuvre de Heidegger, en la rendant par là vivante, nouvelle et en montrant son importance et sa radicalité à l'intérieur de l'histoire de la philosophie.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Heidegger cités selon la *Gesamtausgabe* (GA)

- GA 1, *Frühe Schriften* (1912-1926), Francfort, Klostermann, 1978.
GA 2, *Sein und Zeit* (1927), Francfort, Klostermann, 1977.
GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Francfort, Klostermann, 1991.
GA 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), Francfort, Klostermann, 1981.
GA 5, *Holzwege* (1935-1946), Francfort, Klostermann, 1977.
GA 6.1, *Nietzsche I* (1936-1939), Francfort, Klostermann, 1996.
GA 6.2, *Nietzsche II* (1939-1946), Francfort, Klostermann, 1997.
GA 7, *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), Francfort, Klostermann, 2000.
GA 8, *Was heißt Denken?* (1951-1952), Francfort, Klostermann, 2002.
GA 9, *Wegmarken* (1919-1961), Francfort, Klostermann, Francfort, Klostermann, 1976.
GA 10, *Der Satz vom Grund* (1955-1956), Francfort, Klostermann, 1997.
GA 11, *Identität und Differenz* (1955-1957), Francfort, Klostermann, 2006.
GA 12, *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), Francfort, Klostermann, 1985.
GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), Francfort, Klostermann, 1983.
GA 14, *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), Francfort, Klostermann, 2007.
GA 15, *Seminare* (1951-1973), Francfort, Klostermann, 1986.
GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), Francfort, Klostermann, 2000.
GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24), Francfort, Klostermann, 1994.
GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), Francfort, Klostermann, 2002.
GA 19, *Platon Sophistes* (1924/25), Francfort, Klostermann, 1992.
GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), Francfort, Klostermann, 1979.
GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26), Francfort, Klostermann, 1976.
GA 22, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926), Francfort, Klostermann, 1993.
GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/27), Francfort, Klostermann, 2006.
GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Francfort, Klostermann, 1989.
GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/28), Francfort, Klostermann, 1995.
GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), Francfort, Klostermann, 2007.
GA 27, *Einleitung in die Philosophie* (1928/29), Francfort, Klostermann, 2001.
GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (1929), Francfort, Klostermann, 1997.
GA 29-30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30), Francfort, Klostermann, 1983.
GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1930), Francfort, Klostermann, 1982.
GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930/31), Francfort, Klostermann, 1997.
GA 33, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3* (1931), Francfort, Klostermann, 1990.
GA 34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931/32), Francfort, Klostermann, 1988.
GA 35, *Der Anfang der abendländischen Philosophie* (1932), Francfort, Klostermann, 2012.
GA 36-37, *Sein und Wahrheit* (1933/34), Francfort, Klostermann, 2001.

GA 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), Francfort, Klostermann, 1998.

GA 39, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* (1934/35), Francfort, Klostermann, 1999.

GA 40, *Einführung in die Metaphysik* (1935), Francfort, Klostermann, 1983.

GA 41, *Die Frage nach dem Ding* (1935/36), Francfort, Klostermann, 1984.

GA 42, *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1936), Francfort, Klostermann, 1988.

GA 45, *Grundfragen der Philosophie* (1937/38), Francfort, Klostermann, 1984.

GA 46, *Zur Auslegung Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung* (1938/39), Francfort, Klostermann, 2003.

GA 47, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (1939), Francfort, Klostermann, 1989.

GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* (1941), Francfort, Klostermann, 1991.

GA 50, *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten* (1944/45), Francfort, Klostermann, 1990.

GA 51, *Grundbegriffe* (1941), Francfort, Klostermann, 1991.

GA 52, *Hölderlins Hymne »Andenken«* (1941/42), Francfort, Klostermann, 1992.

GA 53, *Hölderlins Hymne »Der Ister«* (1942), Francfort, Klostermann, 1993.

GA 54, *Parmenides* (1942/43), Francfort, Klostermann, 1992.

GA 55, *Heraklit* (1943/44), Francfort, Klostermann, 1994.

GA 56-57, *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), Francfort, Klostermann, 1999.

GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), Francfort, Klostermann, 1993.

GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920), Francfort, Klostermann, 1993.

GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-1921), Francfort, Klostermann, 1995.

GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1921/22), Francfort, Klostermann, 1994.

GA 63, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität* (1923), Francfort, Klostermann, 1988.

GA 64, *Der Begriff der Zeit* (1924), Francfort, Klostermann, 2004.

GA 65, *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938), Francfort, Klostermann, 1989.

GA 66, *Besinnung* (1938/39), Francfort, Klostermann, 1997.

GA 67, *Metaphysik und Nihilismus* (1938-1948), Francfort, Klostermann, 1999.

GA 68, *Hegel* (1938-1942), Francfort, Klostermann, 1993.

GA 69, *Die Geschichte des Seyns* (1938-1940), Francfort, Klostermann, 1998.

GA 70, *Über den Anfang*, Francfort, Klostermann, 2005.

GA 71, *Das Ereignis* (1941/42), Francfort, Klostermann, 2009.

GA 73.1, *Zum Ereignis-Denken*, Francfort, Klostermann, 2013.

GA 73.2, *Zum Ereignis-Denken*, Francfort, Klostermann, 2013.

GA 74, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach Kunst*, Francfort, Klostermann, 2010.

GA 75, *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, Francfort, Klostermann, 2000.

GA 76, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, Francfort, Klostermann, 2009.

GA 77, *Feldweg-Gespräche* (1944/45), Francfort, Klostermann, 1995.

GA 78, *Der Spruch des Anaximander* (1946), Francfort, Klostermann, 2010.

GA 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Francfort, Klostermann, 1994.

GA 80.1, *Vorträge* (1915-1932), Francfort, Klostermann, 2016.

GA 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, Francfort, Klostermann, 2018.

GA 83, *Seminare. Platon – Aristoteles – Augustinus*, Francfort, Klostermann, 2012.

GA 84.1, *Seminare: Kant - Leibniz - Schiller*, Francfort, Klostermann, 2013.

GA 88, *Seminare*, Francfort, Klostermann, 2008.

GA 89, *Zollikoner Seminare*, Francfort, Klostermann, 2006.
 GA 90, *Zu Ernst Jünger*, Francfort, Klostermann, 2004.
 GA 94, *Überlegungen II-VI*, Francfort, Klostermann, 2014.
 GA 95, *Überlegungen VII-XI*, Francfort, Klostermann, 2014.
 GA 96, *Überlegungen XII-XV*, Francfort, Klostermann, 2014.
 GA 97, *Anmerkungen I-V*, Francfort, Klostermann, 2015.
Martin Heidegger/Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963, Francfort, Klostermann, 1990.

Traductions françaises des œuvres de Heidegger

Acheminement vers la parole, trad. J. Beaufret, W. Brockmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1981.
Achèvement de la métaphysique et de la poésie, trad. A. Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005.
Apports à la philosophie, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013.
Approche de Hölderlin, trad. H. Corbin, M. Déguay, F. Fédier et J. Launay, Paris, Gallimard, 1996.
Aristote, Métaphysique Θ 1-3, trad. B. Stevens et P. Vandeveld, Paris, Gallimard, 1991.
Chemins qui ne mènent nulle part, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1997.
Concepts fondamentaux, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1985.
Concepts fondamentaux de la philosophie antique, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2003.
De l'essence de la liberté humaine, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1987.
De l'essence de la vérité. Approche de l'« Allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2001.
Essais et conférences, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 2008.
Être et Temps, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.
Hegel, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2007.
Héraclite, trad. J. Launay et P. Lévy, Paris, Gallimard, 1973.
Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2009.
Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982.
Interprétation phénoménologique en vue d'Aristote, trad. P. Akjakovsky et D. Panis, Paris, Gallimard, 2016.
Introduction à la recherche phénoménologique, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2013.
Introduction à la métaphysique, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.
Kant et le problème de la métaphysique, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1970.
La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage, trad. F. Bernard, Paris, Gallimard, 2008.
La Métaphysique de l'idéalisme allemand (Schelling), trad. P. David, Paris, Gallimard, 2015.
La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 2001.
Le Concept de temps, 1924, trad. M. Haar, in *Cahier de l'Herne. Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983.
Le Principe de raison, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1978.
Les Concepts fondamentaux de la métaphysique, trad. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992.
Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin, trad. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988.
Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1989.
Nietzsche I, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1980.

Nietzsche II, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1980.
Ontologie. Herméneutique de la factivité, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2012.
Parménide, trad. T. Piel, Paris, Gallimard, 2010.
Phénoménologie de la vie religieuse, trad. J. Greisch, Paris, Gallimard, 2012.
Platon : Le Sophiste, trad. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne, Paris, Gallimard, 2001.
Prolégomènes à l'histoire du concept de temps, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006.
Qu'appelle-t-on penser ?, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 1973.
Qu'est-ce qu'une chose ?, trad. J. Reboul et J. Taminioux, Paris, Gallimard, 1979.
Questions I et II, trad. K. Axelos, J. Beaufret, W. Biemel, L. Braun, H. Corbin, F. Fédier, G. Granel, M. Haar, D. Janicaud, R. Munier, A. Préau, A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 2010.
Questions III et IV, trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau, C. Roëls, Paris, Gallimard, 2008.
Schelling, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977.
Séminaires de Zurich, trad. C. Gros, Paris, Gallimard, 2010.
Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, trad. F. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970.
Vers une définition de la philosophie, trad. S.-J. Arrien et S. Camilleri, Paris, Seuil, 2017.

Ouvrages cités d'autres auteurs

ADORNO, T. W., *Der Essay als Form*, in GS 11, Francfort, Suhrkamp, 1990. Trad. S. Muller, Paris, Flammarion, 1984.
 _____, *Einführung in die Dialektik*, NS 2, Berlin, Suhrkamp, 2010.
 _____, *Kulturkritik und Gesellschaft I*, GS 10.1, Francfort, Suhrkamp, 1977.
 _____, *Kulturkritik und Gesellschaft II*, GS 10.2, Francfort, Suhrkamp, 1977.
 _____, *Metaphysik*, NS 14, Francfort, Suhrkamp, 1998. Trad. C. David, Paris, Payot, 2006.
 _____, *Negative Dialektik*, in GS 6, Francfort, Suhrkamp, 1996. Trad. G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renault et D. Trousson, Paris, Payot, 2012.
 ADORNO, T. W. et HORKHEIMER, M., *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, Francfort, Suhrkamp, 1981. Trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.
 AGAMBEN, G., *Che cos'è un dispositivo?*, Rome, Nottetempo, 2006. Trad. M. Rueff, Payot & Rivages, 2007.
 ALTHUSSER, L., *Lire le Capital I*, Paris, Maspero, 1973.
 ARISTOTE, *Categoriae*, in *Aristoteles graece I*, éd. I. Bekker, Berlin, Reimer, 1831. Trad. R. Bodéüs, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
 _____, *De Interpretatione*, in *Aristoteles graece I*, éd. I. Bekker, Berlin, Reimer, 1831. Trad. C. Dalimier, Paris, Flammarion, 2007.
 _____, *Metaphysica*, in *Aristoteles graece II*, éd. I. Bekker, Berlin, Reimer, 1831. Trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1953.
 _____, *Physica*, in *Aristoteles graece I*, éd. I. Bekker, Berlin, Reimer, 1831. Trad. H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
 _____, *Politica*, in *Aristoteles graece II*, éd. I. Bekker, Berlin, Reimer, 1831. Trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
 _____, *Topica*, in *Aristoteles graece I*, éd. I. Bekker, Berlin, Reimer, 1831.
 ARJAKOVSKY, P., FÉDIER, F. et FRANCE-LANORD, H. (dir.), *Le Dictionnaire M. Heidegger*, Paris, Cerf, 2013.
 AUGUSTIN, *La Cité de Dieu, Œuvres de saint Augustin 34*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959.
 AXELOS, K., in JANICAUD, D., *Heidegger en France. Entretien*, Paris, Hachette, 2001.

- BADIOU, A., *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, Paris, Hachette, 1997.
- _____, *Heidegger*, Paris, Fayard, 2015.
- _____, *L'Être et l'Événement*, Paris, Seuil, 1988.
- _____, *Petit manuel d'inesthétique*, Paris, Seuil, 2011.
- BAILLY, A., *Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 1950.
- BARBARAS, R., *La Vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011.
- _____, *Le Désir et la Distance*, Paris, Vrin, 2006.
- BATAILLE, G., *L'Érotisme*, in *Œuvres complètes* 10, Paris, Gallimard, 1987.
- BAUER, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1963.
- BEAUFRET, J., *Dialogue avec Heidegger. Philosophie moderne*, Paris, Minuit, 1973.
- BENJAMIN, W., *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in GS 1, Francfort, Suhrkamp, 1991.
- BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- BERGSON, H., *Écrits philosophiques*, Paris, PUF, 2011.
- _____, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2013.
- _____, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, 2013.
- _____, *L'Énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2009.
- _____, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2014.
- _____, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, Paris, PUF, 2013.
- _____, *Matière et Mémoire*, Paris, PUF, 2012.
- BIEMEL, W., *Le Concept de monde chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1987.
- BRUGVIN, T., *Le Pouvoir illégal des élites*, Paris, Max Milo, 2014.
- CARNAP, R., « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », in *Erkenntnis* 2, cahier 4, p. 219-241, Leipzig, F. Meiner, 1932. Trad. B. Cassin et al., in A. Soulez (éd.), *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985.
- CLASTRES, P., *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 2009.
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, 1988.
- COMTE, A., *Cours de philosophie positive I*, Paris, Hermann, 1998.
- COMTE-SPONVILLE, A. (org.), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991.
- COURTINE, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.
- _____, « Réduction, construction, destruction. D'un dialogue à trois : Natorp, Husserl et Heidegger », in *Philosophiques*, vol. 36, n°2, 2009, p. 559-577, FISETTE, D., et TAPPOLET, C. (dir.), Société de philosophie du Québec.
- D'AQUIN, T., *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1999.
- _____, *Summa theologiae*, Paris, Bloud et Barral, 1880.
- DASTUR, F., *Déconstruction et phénoménologie*, Paris, Hermann, 2016.
- _____, *Heidegger. La question du Logos*. Paris, Vrin, 2007.
- _____, *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011.
- _____, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 2011.
- DE WAELHENS, A., « Une philosophie de l'ambiguïté », in MERLEAU-PONTY, M., *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1967.
- DELEUZE, G., *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- _____, *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003.
- _____, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 2011.
- _____, *Foucault*, Paris, Minuit, 2004.
- _____, *Le Pli*, Paris, Minuit, 1988.
- _____, *Lettres et autres textes*, Paris, Minuit, 2015.
- _____, *L'Île déserte*, Paris, Minuit, 2009.

- _____, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 2012.
- _____, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1994.
- _____, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2003.
- DELEUZE, G. et GUATTARI, F., *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 2012.
- _____, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 2013.
- DELEUZE, G. et PARNET, C., *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.
- DERRIDA, J., *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 2011.
- _____, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.
- _____, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, Paris, Galilée, 2013.
- _____, *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990.
- _____, *La Conférence de Heidelberg*, Paris, Lignes, 2014.
- _____, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1993.
- _____, *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 2012.
- _____, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 2006.
- _____, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 2013.
- _____, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992.
- _____, *Positions*, Paris, Minuit, 2007.
- DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1962.
- _____, *Lettre-préface des Principes de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1996.
- _____, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992.
- DUBOIS, C., *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Seuil, 2000.
- FOUCAULT, M., *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2012.
- _____, *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001.
- _____, *Histoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard, 1976.
- _____, *Histoire de la sexualité 2*, Paris, Gallimard, 1984.
- _____, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- _____, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 2007.
- _____, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 2014.
- FRANCK, D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 2009.
- FREUD, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, in GW 14, Francfort, S. Fischer, 1990. Trad. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, in *Œuvres complètes* 18, Paris, PUF, 1994.
- _____, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in GW 16, Francfort, S. Fischer, 1990. Trad. J. Altounian, P. Cotet, P. Haller, Ch. Jouanlanne, R. Lainé et A. Rauzy, in *Œuvres complètes* 20, Paris, PUF, 2010.
- _____, « Die endliche und die unendliche Analyse », in GW 16, Francfort, S. Fischer, 1990. Trad. J. Altounian, P. Cotet, J. Laplanche et F. Robert, in *Œuvres complètes* 20, Paris, PUF, 1994.
- _____, *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse*, in GW 14, Francfort, S. Fischer, 1990. Trad. J. Altounian, P. Cotet, M. Hanus et M. Strauss, in *Œuvres complètes* 17, Paris, PUF, 1992.
- _____, *Jenseits des Lustprinzips*, in GW 13, Francfort, S. Fischer, 1990. Trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy, in *Œuvres complètes* 15, Paris, PUF, 1996.
- _____, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in GW 15, Francfort, S. Fischer, 1990. Trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy et R.-M. Zeitlin, in *Œuvres complètes* 19, Paris, PUF, 1995.
- _____, *Zur Einführung des Narzißmus*, in GW 10, Francfort, S. Fischer, 1990. Trad. J. Laplanche, in *Œuvres complètes* 12, Paris, PUF, 2005.
- _____, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, GW 4, Francfort, S. Fischer, 1990. Trad. J. Altounian et P. Cotet, in *Œuvres complètes* 5, Paris, PUF, 2012.
- GADAMER, H. G., « Destruktion und Dekonstruktion », in *Hermeneutik II*, GW 2, Tübingen, Mohr, 1993. Trad. J. Grondin, in *La Philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996.

- _____, *Hermeneutik im Rückblick*, GW 10, Tübingen, Mohr, 1995.
- _____, *Neuere Philosophie I*, GW 3, Tübingen, Mohr, 1987.
- GALILÉE, *Il Saggiatore*, in *Opere I*, Turin, Torinese, 1964. Trad. C. Chauviré, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- GOETHE, J. W., *Maximen und Reflexionen*, in *Goethes Werke* 12. Hambourg, C. Wegner, 1960.
- GOLDSCHMIDT, V., *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970.
- _____, « Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie », in *Métaphysique, histoire de la philosophie*, Paris, A la Baconnière, 1981.
- GRANEL, G., in JANICAUD, D., *Heidegger en France. Entretiens*, Paris, Hachette, 2001.
- GRONDIN, J., « Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion », in RENTSCH, T. (org.), *M. Heidegger. Sein und Zeit*. Berlin, Akademie, 2007.
- GUATTARI, F., *La Révolution moléculaire*, Paris, Les prairies ordinaires, 2012.
- GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris, Aubier, 1975.
- HAAR, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Millon, 2002.
- _____, « La biographie reléguée », in *Cahier de l'Herne. Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983.
- _____, *La Fracture de l'Histoire*, Grenoble, Millon, 1994.
- HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Suhrkamp, 1988. Trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.
- _____, *Kritik der Vernunft*, Francfort, Suhrkamp, 2009.
- HADOT, P., *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2015.
- HEGEL, G. W. F., « Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie (1802/03) », in *Werke*, Band 2, Francfort, Suhrkamp, 1986.
- _____, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in *Werke*, Band 1, Francfort, Suhrkamp, 1986.
- _____, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in *Werke*, Band 2, Francfort, Suhrkamp, 1986. Trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1986.
- _____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, *Werke*, Band 8, Francfort, Suhrkamp, 1986. Trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2012.
- _____, *Nürnberger Schriften*, in *Werke*, Band 4, Francfort, Suhrkamp, 1986.
- _____, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke*, Band 3, Francfort, Suhrkamp, 1986. Trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939.
- _____, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, *Werke*, Band 13, Francfort, Suhrkamp, 1986. Trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Paris, Aubier, 1995.
- _____, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, *Werke*, Band 18, Francfort, Suhrkamp, 1986. Trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1971. Trad. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2004.
- _____, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, *Werke*, Band 19, Francfort, Suhrkamp, 1986. Trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 2007.
- _____, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, *Werke*, Band 20, Francfort, Suhrkamp, 1986. Trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1985.
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke*, Band 12, Francfort, Suhrkamp, 1986. Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1998.
- _____, *Wissenschaft der Logik I*, *Werke*, Band 5, Francfort, Suhrkamp, 1986. Trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.
- _____, *Wissenschaft der Logik II*, *Werke*, Band 6, Francfort, Suhrkamp, 1986. Trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1981.
- HONNETH, A., *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart, Reclam, 2013. Trad. F. Fischbach, Paris, La Découverte, 2008.

- HORKHEIMER, M., « Vernunft und Selbsterhaltung », in GS 5, Francfort, S. Fischer, 1987. Trad. J. Laizé, Paris, Payot, 1974.
- _____, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, in GS 6, Francfort, S. Fischer, 1991. Trad. J. Debouzy, Paris, Payot, 1974.
- HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon, 2007. Trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion, 1995.
- HUSSERL, E., *Erste Philosophie I*, Husserliana 7, Haag, Nijhoff, 1956.
- _____, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana 3-1, Den Haag, Nijhoff, 1976. Trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 2013.
- _____, *Logische Untersuchungen III/1*, Husserliana 19-1, New York, Springer, 1984. Trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1996.
- JAMES, W., *Pragmatism*, Cambridge, Harvard University Press, 1978. Trad. N. Ferron, Paris, Flammarion, 2007.
- JANICAUD, D., « Dépasser la métaphysique ? », in *Heidegger et la métaphysique à la limite*, Paris, PUF, 1983.
- _____, *Heidegger en France. Entretiens*, Paris, Hachette, 2001.
- _____, « L'analytique existentielle et la question de la subjectivité », in *Être et temps de M. Heidegger*, Marseille, Sud, 1989.
- JOLLIVET, S., *Heidegger. Sens et histoire (1912-1927)*, Paris, PUF, 2009.
- KANT, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Was ist Aufklärung?*, Göttingen, VR, 1975. Trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion 1991.
- _____, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hambourg, F. Meiner, 1999. Trad. V. Delbos, Paris, Vrin, 1980.
- _____, *Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig, F. Meiner, 1922. Trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1997.
- _____, *Kritik der reinen Vernunft*, Hambourg, F. Meiner, 1998. Trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1990.
- _____, *Logik*, in *I. Kant Schriften zur Metaphysik und Logik 2*, Francfort, Suhrkamp, 1978. Trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1970.
- KUHN, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, 2012. Trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 2008.
- LACAN, J., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- _____, *Le Séminaire I*, Paris, Seuil, 1975.
- _____, *Le Séminaire III*, Paris, Seuil, 1981.
- _____, *Le Séminaire VI*, Paris, La Martinière, 2013.
- _____, *Le Séminaire XI*, Paris, Seuil, 1973.
- _____, *Le Séminaire XVI*, Paris, Seuil, 2006.
- _____, *Le Séminaire XVII*, Paris, Seuil, 1991.
- LACOUÉ-LABARTHE, P., *La Fiction du politique*, Paris, C. Bourgois, 1987.
- _____, *Heidegger – La Politique du poème*, Paris, Galilée, 2002.
- LAËRCE, D., *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, LGF, 1999.
- _____, *Vitae Philosophorum I*, Berlin, de Gruyter, 2008.
- LAPOUJADE, D., *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Minuit, 2014.
- LEBRUN, G., *La Patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972.
- LEIBNIZ, G. W., *Essais de Théodicée*, Paris, Flammarion, 1996.
- _____, *La Monadologie*, in *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hambourg, F. Meiner, 2002.
- _____, *Principes de la nature et de la grâce*, in *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hambourg, F. Meiner, 2002.
- LÉNINE, V., *L'État et la Révolution*, Paris, La Fabrique, 2012.

- LEVINAS, E., *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 2012.
- _____, *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1980.
- LOCKE, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Ware, Wordsworth, 2014.
- MALLARMÉ, S., *Œuvres complètes*, collection « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1998.
- MARION, J.-L., « Du pareil au même », in *Cahier de l'Herne. Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983.
- MARX, K., *Das Elend der Philosophie*, in MEW 4, Berlin, Dietz, 1977. Trad., Paris, Les Éditions Sociales, 1961.
- _____, *Das Kapital I*, MEGA 10, Berlin, Dietz, 1991. Trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Messidor/Les Éditions Sociales, 1983.
- _____, *Das Kapital II*, MEGA 13, Berlin, Dietz, 2008. Trad. E. Cogniot, Paris, Les Éditions Sociales, 1976.
- _____, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in MEW 42, Berlin, Dietz, 1983. Trad. G. Badia, E. Balibar, J. Bidet, Paris, Les Éditions Sociales, 2011.
- _____, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in MEW 40, Berlin, Dietz, 1968. Trad. J.-P. Gougeon, Paris, Flammarion, 1996.
- MARX, K. et ENGELS, F., *Die deutsche Ideologie*, in MEW 3, Berlin, Dietz, 1978. Trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard et R. Cartelle, Paris, Les Éditions Sociales, 2012.
- _____, *Manifest der kommunistischen Partei*, in MEW 4, Berlin, Dietz, 1977. Trad. G. Cornillet, Paris, Les Éditions Sociales, 1986.
- MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 2013.
- _____, *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996.
- NEWTON, I., *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Trad. A. Motte, New York, D. Adee, 1846.
- NANCY, J.-N., *Banalité de Heidegger*, Paris, Galilée, 2015.
- _____, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.
- _____, « La décision d'existence », in COMETTI, J.-P. et JANICAUD, D. (dir.), *Être et temps de M. Heidegger*, Marseille, Sud, 1989.
- NIETZSCHE, F., *Also sprach Zarathustra*, KGW VI/1, Berlin, de Gruyter, 1968. Trad. M. Gandillac, Paris, Gallimard, 1971.
- _____, *Briefwechsel 1880-1884*, KGB III/1, Berlin, de Gruyter, 1975.
- _____, *Briefwechsel 1887-1889*, KGB III/5, Berlin/New York, de Gruyter, 1984.
- _____, *Der Antichrist*, in KGW VI/3, Berlin, de Gruyter, 1969. Trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1995.
- _____, *Die fröhliche Wissenschaft*, in KGW V/2, Berlin/New York, de Gruyter, 1973. Trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1967.
- _____, *Götzen-Dämmerung*, in KGW VI/3, Berlin, de Gruyter, 1969. Trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1995.
- _____, *Menschliches, Allzumenschliches I*, in KGW IV/2, Berlin, de Gruyter, 1967. Trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968.
- _____, *Menschliches, Allzumenschliches II*, in KGW IV/3, Berlin, de Gruyter, 1967. Trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968.
- _____, *Nachgelassene Fragmente 1869-1872*, KGW III/3, Berlin/New York, de Gruyter, 1978. Trad. M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Paris, Gallimard, 1989.
- _____, *Nachgelassene Fragmente 1880-1881*, in KGW V/1, Berlin/New York, de Gruyter, 1971. Trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1980.
- _____, *Nachgelassene Fragmente 1881-1882*, in KGW V/2, Berlin/New York, de Gruyter, 1973. Trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1982.

- _____, *Nachgelassene Fragmente 1884*, KGW VII/2, Berlin/New York, de Gruyter, 1974. Trad. J. Launay, Paris, Gallimard, 1982.
- _____, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, Berlin/New York, de Gruyter, 1974, KGW VII/3. Trad. M. Haar et M. B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982.
- _____, *Jenseits von Gut und Böse*, in KGW VI/2, Berlin, de Gruyter, 1968. Trad. C. Heim, I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971.
- _____, *Schopenhauer als Erzieher*, in KGW III/1, Berlin/New York, de Gruyter, 1972. Trad. H.-A. Baatsch, Paris, Gallimard, 1988.
- _____, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in KGW III/2, Berlin/New York, de Gruyter, 1973. Trad. M. Haar et M. de Launay, Paris, Gallimard, 1975.
- _____, *Zur Genealogie der Moral*, in KGW VI/2, Berlin, de Gruyter, 1968. Trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971.
- PARMÉNIDE, in DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Band 1, Berlin, Weidmannsche, 1906.
- PATOČKA, J., *Le Monde naturel et le Mouvement de l'existence humaine*, Trad. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer, 1988.
- _____, *Papiers phénoménologiques*, Trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1995.
- _____, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, 2002.
- PESSOA, F., *Livro do desassossego*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002. Trad. F. Laye, Paris, C. Bourgois, 1999.
- _____, *Poesia – Álvaro de Campos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- _____, *Poesia completa de Alberto Caeiro*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- PLATON, *Cratylus*, in *Platonis opera I*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- _____, *Epistulae*, in *Platonis opera V*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1949.
- _____, *Euthydemus*, in *Platonis opera III*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- _____, *Euthyphro*, in *Platonis opera I*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- _____, *Hippias maior*, in *Platonis opera III*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- _____, *Laches*, in *Platonis opera III*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- _____, *Phaedo*, in *Platonis opera I*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926.
- _____, *Phaedrus*, in *Platonis opera II*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- _____, *Philebus*, in *Platonis opera II*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- _____, *Politeia*, in *Platonis opera IV*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1933.
- _____, *Politicus*, in *Platonis opera I*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- _____, *Sophista*, in *Platonis opera I*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- _____, *Symposium*, in *Platonis opera II*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- _____, *Theaetetus*, in *Platonis opera I*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

- _____, *Timaeus*, in *Platonis opera IV*, éd. J. Burnet, Oxford University Press, 1992. Trad., par A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- PÖGGELER, O., *Der Denkweg M. Heideggers*, Tübingen, Pfullingen, 1990.
- POLITZER, G., *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, PUF, 2003.
- RAFFOUL, F., *À chaque fois mien*, Paris, Galilée, 2004.
- RICCEUR, P., *Philosophie de la Volonté*, Paris, Points, 2009.
- RORTY, R., *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, 1991.
- SAFATLE, V., *Grande hotel abismo*, São Paulo, Martins Fontes, 2012.
- SALLIS, J., « Où commence *Être et temps* », in J.-P. Cometti et D. Janicaud (dir.), *Être et temps de M. Heidegger*, Marseille, Sud, 1989.
- SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 2012.
- SAUSSURE, F., *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972.
- SCHOPENHAUER, A., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in SW 3, Francfort, Suhrkamp, 1986. Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1972.
- SPINOZA, B., *Éthique*, Trad. Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988.
- TAMINIAUX, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble, Millon, 1989.
- TAYLOR, M. C., *Notes*, The University of Chicago Press, 1993.
- TOWARNICKI, F., *À la rencontre de Heidegger*, Paris, Gallimard, 1993.
- TRAWNY, P., *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Francfort, Klostermann, 2014.
- WEBER, M., *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1922. Trad. I. Kalinowski, Marseille, Agone, 2005.
- WINCKELMANN, J. J., *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, Stuttgart, Reclam, 1991.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, édition bilingue allemand-anglais, London, Routledge et Kegan Paul, 1960. Trad. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.
- WITTIG, M., *La Pensée straight*, Paris, Editions Amsterdam, 2007.
- ZARADER, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.
- ŽIŽEK, S., *Le plus sublime des hystériques*, Paris, PUF, 2011.
- _____, *Organs without Bodies*, New York, Routledge, 2004. Trad. C. Jaquet, Paris, Editions Amsterdam, 2008.
- ZOURABICHVILI, F., *Deleuze : Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1996.

TABLES DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	5
INTRODUCTION.....	14
§1 – La méthode phénoménologique de Heidegger dans <i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i> et ses trois éléments fondamentaux : <i>Reduktion, Konstruktion et Destruktion</i>	14
§2 – Le problème de la méthode de lecture des textes de l’histoire de la philosophie	19
a) Les méthodes structurale et génétique de lecture	22
b) La différence de la méthode de Heidegger avec les méthodes structurale et génétique	24
c) Le statut de la violence de la méthode heideggérienne de lecture	31
§3 – Formulation et position du problème : la déconstruction de la métaphysique en tant que critique de la raison	37
PREMIÈRE PARTIE	56
LA RÉDUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE HEIDEGGER.....	56
§4 – La différence entre la réduction phénoménologique de Husserl et de Heidegger	56
§5 – La réduction phénoménologique comme opération de remise en question des présupposés naturalisés de la pensée	65
DEUXIÈME PARTIE.....	71
LA CONSTRUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE HEIDEGGER.....	71
§6 – La construction phénoménologique en tant que généalogie des concepts fondamentaux de la métaphysique.....	71
a) Deux thèses de Heidegger sur l’histoire (<i>Geschichte</i>)	76

§7 – Le présupposé fondamental de toute l’histoire de la métaphysique : le concept d’être comme présence (οὐσία, <i>essentia/existentia</i>, <i>Anwesenheit</i>)	84
a) Le concept d’être comme concept fondamental de toute l’histoire de la métaphysique	87
b) Être et temps : la compréhension de l’être comme présence	90
c) Les questions de l’essence (τί ἐστίν) et de l’existence (ὅτι ἔστιν)	100
§8 – Le système métaphysique d’oppositions binaires	104
§9 – Le concept métaphysique de vérité comme adéquation (ὁμοίωσις, <i>adaequatio</i>, <i>Übereinstimmung</i>)	107
a) Le concept métaphysique de vérité	108
b) La généalogie du concept métaphysique de vérité	117
c) La relation intrinsèque entre le concept d’être comme présence (οὐσία) et le concept de vérité comme adéquation (ὁμοίωσις)	120
§10 – Le concept métaphysique de pensée comme discours-propositionnel-représentatif (λόγος ἀποφαντικός)	125
§11 – La logique comme science des principes fondamentaux de la pensée	129
a) Le principe d’identité	131
a.1) Kant et l’identité dans le concept comme synthèse du multiple de l’expérience	135
a.2) Les trois niveaux de synthèse du concept : individu, espèce et genre	139
a.3) Le principe d’identité comme principe onto-logique	144
b) Le principe de contradiction	145
c) Le principe du tiers exclu	151
d) Le principe de raison suffisante	152
d.1) L’essence (<i>Wesen</i>) comme fondement de l’identité	155
d.2) La cause (<i>Ursache</i>) comme fondement de l’existence	156
d.3) L’argument (<i>Argument</i>) comme fondement de la vérité	157
d.4) Le motif (<i>Motiv</i>) comme fondement de l’action	159
e) Être et penser : l’identité de la métaphysique et de la logique	165
§12 – Le concept métaphysique de langage comme système de signes (σημεῖα, <i>Zeichen</i>)	167
a) La théorie aristotélicienne du signe (σημεῖον) dans <i>De Interpretatione</i>	167
b) La compréhension de l’être comme condition de possibilité du langage	170
c) Derrida et le signe comme représentation du présent en son absence	174
d) Le concept métaphysique de langage et sa relation intrinsèque avec les présupposés fondamentaux de l’histoire de la métaphysique	176
§13 – Le concept métaphysique d’homme	179
§14 – Le noyau variable et le noyau invariable de l’histoire de la métaphysique	183
a) L’essence onto-théologique de la métaphysique	184
b) L’histoire de la métaphysique comme l’histoire de l’être	189
b.1) Le concept hégélien d’esprit comme dispositif de compréhension des différentes époques de l’histoire	192

b.1.2) Le concept marxiste d'infrastructure comme dispositif de compréhension des différentes époques de l'histoire.....	194
b.1.3) Le concept foucauldien d'épistémè comme dispositif de compréhension des différentes époques de l'histoire.....	195
b.1.4) Le concept kuhnien de paradigme comme dispositif de compréhension des différentes époques de l'histoire des sciences.....	197
b.1.5) Le concept heideggérien de métaphysique comme dispositif de compréhension des différentes époques de l'histoire de l'être.....	199
b.2) Les quatre grandes époques de l'histoire de l'être.....	200
c) L'histoire de l'être et l' <i>Ereignis</i>	203
d) Continuité et discontinuité dans l'histoire de la métaphysique.....	209
§15 – La construction phénoménologique en tant que moment de délimitation de la forme la plus fondamentale et élémentaire de la métaphysique ou raison occidentale.....	211
TROISIÈME PARTIE.....	213
LA DÉCONSTRUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE HEIDEGGER.....	213
§16 – La déconstruction en tant que troisième élément fondamental de la méthode phénoménologique de Heidegger.....	215
§17 – Les opérations positive et négative de la déconstruction.....	216
§18 – La double opération négative de la déconstruction : les deux modalités de limite de la métaphysique.....	234
§19 – Le refoulement métaphysique du temps et les philosophies du devenir.....	236
§20 – Le refoulement et l'exclusion métaphysique de la différence.....	249
a) Kant et les trois opérations constitutives à la formation de tout concept en général.....	249
b) Hegel, la différence dialectique et la comparaison.....	252
§21 – L'oppression et l'exclusion métaphysiques de l'autre.....	259
a) <i>Le Sophiste</i> de Platon et l'exclusion métaphysique de l'autre.....	259
b) <i>La Politique</i> d'Aristote : consolidation et naturalisation de l'exclusion métaphysique de l'autre dans le champ de la politique.....	261
c) Les différentes formes concrètes d'oppression métaphysique de l'autre.....	263
§22 – La domination de la nature et la philosophie de l'histoire.....	265
a) Unité et continuité du progrès de la raison au fil de l'histoire et le parallélisme entre maturation organique et processus historique : Condorcet et Comte.....	265
b) Le statut de la raison à l'intérieur de la théorie de l'histoire et la question de la domination de la nature chez Heidegger.....	269
b.1) L'époque moderne de l'histoire de l'être : la métaphysique du sujet.....	270
b.2) La métaphysique du sujet comme fondement ontologique de la science moderne.....	270
b.2) La science moderne, le principe de raison et la domination de la nature.....	274
b.3) La science moderne et l'organisation de nos formes de vie dans les sociétés occidentales.....	282
b.4) La domination de la nature et le déclin de l'Occident.....	283

§23 – La critique de la technique en tant que critique du capitalisme	286
a) La dernière époque de l'histoire de l'être : la technique moderne	286
b) Le dialogue Heidegger-Marx	295
§24 - Le réductionnisme de la métaphysique : le recouvrement de la dimension originaire des concepts fondamentaux de la philosophie et la tâche positive de la déconstruction	305
a) Le problème de la contradiction performative de la critique de la raison	306
b) Le problème des implications de toute critique de la raison	313
b.1) Le problème du renversement de la métaphysique	317
c) L'opération positive de la déconstruction comme moment de création et affirmation de la pensée de l'être	321
d) Légitimité et illégitimité de la métaphysique ou raison occidentale	324
e) Le processus de latinisation de la philosophie grecque	328
f) Heidegger et Kant : les opérations positive et négative de la critique de la raison.....	333
§25- L'opération positive de la déconstruction : la pensée de l'être.....	335
§26 – Être et temps.....	338
a.1) La question du temps dans <i>Sein und Zeit</i>	339
a.2) La question du temps dans le cadre de l'histoire de l'être.....	347
§27 – Être et différence	357
§28 – Être et néant	372
a) Le problème du néant et le statut de la négation, de l'autre et de la logique	373
b) L'onto-théologie et la question du fondement.....	380
c) L'expérience de l'être à partir du néant comme sans-fond	384
§29 – Être et vérité	396
a) La vérité comme dévoilement dans le cadre de <i>Sein und Zeit</i>	396
b) La vérité comme dévoilement après le tournant.....	403
§30 – Être et penser.....	404
a) Le concept métaphysique d'être comme présupposé fondamental de la conception logico-métaphysique de la pensée	405
b) La pensée de l'être se situe au-delà ou en deçà de la logique et ses quatre principes fondamentaux	410
c) Pensée et vérité	413
d) La pensée métaphysique et la pensée de l'être : le mathème et le poème	415
d.1) Platon, la poésie et les arts	417
d.2) Heidegger, la poésie et les arts.....	420
§31 – Être et langage	428
a) Le concept métaphysique de langage comme système de signes	428
b) La conception heideggérienne du langage comme prise de position par rapport au concept métaphysique de langage	430
b.1) Le dépassement de la question métaphysique de l'essence.....	431

b.2) Le langage comme dévoilement	432
b.3) <i>Die Sprache spricht</i>	436
c) Légitimité et illégitimité du concept métaphysique de langage	439
c.1) Le langage dans deux dimensions distinctes de l'existence	440
§32– Être et <i>Dasein</i>	443
a) Le choix terminologique : pourquoi le <i>Dasein</i> n'est-il pas le sujet, la conscience, l'homme, l'esprit, la personne, l'âme et la vie ?	443
b) Le concept métaphysique d'être comme présupposé fondamental de la conception de l'être de l'homme et du sujet	444
b.1) Les existentiels (<i>Existenzialien</i>) et les catégories (<i>Kategorien</i>)	447
b.2) La <i>Jemeinigkeit</i> et l' <i>Existenz</i> en tant que déterminations fondamentales du mode d'être du <i>Dasein</i>	448
b.3) Les limites de la conception de l'homme comme <i>animal rationale</i> et du sujet comme <i>res cogitans</i>	457
b.3.1) Le sujet comme <i>res cogitans</i> , le solipsisme et la question du réalisme et de l'idéalisme	457
b.3.2) Le schéma sujet-objet et la domination de la nature	461
c) Le <i>Dasein</i> et le dépassement du système métaphysique d'oppositions binaires.....	462
d) Propriété (<i>Eigentlichkeit</i>) et impropriété (<i>Uneigentlichkeit</i>) dans l'existence du <i>Dasein</i>	468
d.1) L'enjeu des concepts de propriété et d'impropriété dans la pensée de Heidegger	474
 CONCLUSION	 488
 BIBLIOGRAPHIE.....	 502
 TABLES DES MATIÈRES	 513

Résumé : Le but du présent travail est de proposer une interprétation du concept de *déconstruction* chez Heidegger. Notre interprétation repose sur trois thèses : 1) La déconstruction est l'un des trois éléments de la méthode phénoménologique de Heidegger avec la réduction et la construction, ces trois éléments étant indissociables les uns des autres. 2) Ces trois éléments nous permettent de comprendre la stratégie la plus générale de constitution de la pensée de Heidegger. 3) La déconstruction de la métaphysique est la version heideggerienne de la critique de la raison. Dans la première partie, la réduction est définie comme une opération de remise en question des présupposés naturalisés de la pensée, le présupposé qui fait l'objet de la réduction de Heidegger étant le concept métaphysique d'être. Dans la deuxième partie, la construction est définie comme une généalogie des présupposés naturalisés de toute l'histoire de la métaphysique. La construction nous permet de dégager deux définitions de la métaphysique chez Heidegger : 1) En tant que compréhension hégémonique et normative des concepts fondamentaux de l'Occident : être, vérité, pensée, langage et homme. 2) En tant qu'onto-théologie. Dans la troisième et dernière partie, la déconstruction est définie comme une double opération. D'une part, l'opération négative de circonscription des limites de la métaphysique, d'autre part, l'opération positive consistant dans la proposition d'une nouvelle manière de penser les concepts fondamentaux de la métaphysique.

Mots-clés : déconstruction, phénoménologie, métaphysique, raison

Heidegger's deconstruction of metaphysics

Abstract: The aim of this work is to propose an interpretation of Heidegger's concept of *deconstruction*. Our interpretation is based on three thesis: 1) the deconstruction is one of the three elements of Heidegger's phenomenological method with the reduction and the construction, these three elements being indissociable from each other. 2) These three elements allow us to understand the most general strategy of Heidegger's thought constitution. 3) The deconstruction of metaphysics is the heideggerian version of the critique of reason. In the first part, the reduction is defined as an operation of questioning the naturalized presuppositions of thought, the metaphysical concept of being is the naturalized presupposition which is the object of Heidegger's reduction. In the second part, the construction is defined as a genealogy of the naturalized presuppositions of the whole history of metaphysics. The construction allows us to identify two definitions of metaphysics in Heidegger's thought: 1) as an hegemonic and normative understanding of the basic concepts of the West: being, truth, thought, language and man. 2) As an onto-theology. In the third and last part, the deconstruction is defined as a double operation. On the one hand, the negative operation of circumscription of metaphysics' limits, on the other hand, the positive operation which consists in the proposition of a new way of thinking the basic concepts of metaphysics.

Key-words: deconstruction, phenomenology, metaphysics, reason

Discipline : Philosophie
UFR 10, Philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
17, rue de la Sorbonne
75005, Paris

École Doctorale de Philosophie – ED 280
1, rue d'Ulm
75005, Paris

Centre de Philosophie Contemporaine de la Sorbonne (PhiCo)
Le Centre de Philosophie Contemporaine de la Sorbonne fait partie de l'ISJPS, l'Institut des
Sciences Juridiques & Philosophique de la Sorbonne – UMR 8103
9, rue Mahler
75004, Paris