1. 2. - L'ETRE

1. 2. 1.

En première approche, l'Etre correspond à un fait premier : il y a quelque chose et non pas rien ! En ce sens, l'Etre est conçu comme la réalité unique à laquelle tous les êtres se réduisent. Tout peut être rapporté à l'Etre dans la mesure où il paraît être la condition de tout. Mais cet Etre - réalité transcendant tous les êtres - n'existe comme tel que pour la pensée. L'Etre est une abstraction. Il ne peut être perçu et ne peut qu'être conçu. Mieux même, parce qu'il est premier, c'est-à-dire au-delà de tout ce qui est en particulier, l'Etre ne peut être conçu qu'en une unité insaisissable. De l'Etre, il n'y a donc rien à dire !

Cette découverte fut importante dans l'histoire de la pensée. On peut parler de tout ce qui est, bien sûr. Mais que dire du fait qu'il est ? De l'Etre en lui-même il n'y a rien à dire, de sorte que de lui on ne peut guère finalement traiter qu'en présentant les débats qui se nouèrent quant à son idée au cours de l'histoire de la philosophie. Des débats qui ne sont pas clos et nous aurons ainsi à envisager aussi bien l'influence de la théologie mystique sur la conception des cathédrales, que l'humeur romantique, la manière dont les Sophistes pouvaient soutenir que rien n'existe, la Déconstruction et les stimulantes perspectives de Jacques Derrida sur la fin du langage ou les absurdités du relativisme contemporain réduisant la pensée aux langues dans lesquelles elle s'exprime.

Il convient cependant de prévenir le lecteur du caractère aride de ce qu'il va lire. Et il convient aussi bien de dissiper la crainte qui pourrait lui poindre d'avoir à examiner l'histoire de la philosophie dans son ensemble pour appréhender la question de l'Etre. Très vite, en fait, les solutions possibles concernant la caractérisation de l'Etre ont été reconnues. Pratiquement toutes se laissent deviner dans le Parménide *de Platon, dont il nous suffira ci-après de suivre les deux premières hypothèses et qui paraît dès lors être l'un des textes les plus fondamentaux que les Grecs nous aient légués. Car la question de l'Etre, telle que Platon l'a posée, n'engageait pas moins que le statut de l'absolu pour la pensée et, partant, concernait la légitimité ultime que toute pensée peut revendiquer. Il est séduisant de considérer que le destin de la pensée occidentale s'est joué là.*

*

L'Etre cependant n'est pas l'absolu. Mais rien mieux que l'Etre n'amène à considérer l'absolu en tant qu'idée. L'idée d'Etre fournit en effet la matrice de toute pensée de l'absolu.

*L'Etre pourtant est impensable. Face à lui, la pensée est-elle donc tenue de s'arrêter au bord de l'absolu qui la déborde ? Cela signifierait qu'elle ne peut, dès lors qu'elle prétend atteindre à quelque fondement, qu'être reconduite au mystère de l'Etre inclus dans la moindre présence, dans la moindre chose (voir 1. 1.). Derrière chaque étant, l'Etre se tiendrait comme caché et ne pourrait être appréhendé que comme une inassignable différence – ce "loin insaisissable" des choses, dont parle Rilke (*Sonnets à Orphée*, 1922, II, XX*[1]*).*

Ou bien, faut-il s'en tenir au discours raisonné, sinon en donnant l'absolu qui miroite dans l'Etre pour un mirage, au moins en le considérant au titre d'une simple idée, demandant, comme toute idée, un développement ?

Toute la question de l'Etre est là. Il est différentes manières d'y répondre. Mais il est à peu près impossible de ne pas retrouver à son égard ces deux approches ; l'une conduisant à n'appréhender l'absolu que de manière respectueuse et négative - puisqu'il est de lui-même inaccessible. Et l'autre qui parie sur l'étalement possible de l'Etre dans le discours. Dans le premier cas, en fait d'Etre, c'est le substantif qui est considéré. Tandis que selon l'autre approche, dont Aristote fournit sans doute la meilleure illustration, être n'est qu'un verbe.

Formuler le débat entre ces deux approches, néanmoins, n'est pas le résoudre. Ce n'est pas adopter quelque point de vue supérieur qui permettrait de l'évacuer. De sorte qu'il faudra finalement nous arrêter aux perspectives qu'offrent deux pensées de l'Etre qui représentent chacune la radicalisation de l'une et l'autre approches. Ces pensées sont celles de Heidegger et de Hegel. Volontairement, nous présenterons celle de Hegel en dernier pour montrer que, pour venir historiquement après lui, Heidegger ne "dépasse" nullement Hegel, comme une conception naïve de l'histoire des idées pourrait inviter à le croire.

[1] trad. fr. Paris, Gallimard, 1994.

Trois temps marqueront notre exposition : I – L'Un ; II – L'Un et le multiple ; III – L'histoire de l'Etre. Soit, 1) l'Etre saisi dans son concept, 2) la question de la multiplicité des êtres et 3) l'histoire de l'Etre comme objet de discours.

I - L'UN.

1. 2. 2.

Une chose est et elle est quelque chose. L'être dit à la fois ce qui est (existence) et ce qu'est ce qui est (essence). En ce sens, l'être est un concept impossible à définir. Dans la mesure où toute définition le suppose, en effet, on est inévitablement conduit à définir le mot par lui-même : l'être, c'est ce qui est !

*Spinoza, par exemple, n'évite pas cette tautologie : "commençons donc par l'Etre par où j'entends : tout ce que dans une perception claire et distincte, nous trouvons exister nécessairement ou au moins pouvoir exister" (*Pensées métaphysiques*, I, 1[2]). Quant au sens du verbe être, cette définition ne nous apprend rien. Elle souligne néanmoins, pour la récuser, la différence entre être et exister (être réellement). Etre un être, en effet, n'est pas forcément être. Cette distinction n'est pas toujours acceptée en philosophie et n'est même pas forcément reconnue. Selon un commentateur, Platon ne l'aurait pas aperçue[3]. Derrière elle se pose notamment la question de la réalité – c'est-à-dire de la vérité – que désignent les noms abstraits, les idées générales, ce que nous n'envisagerons pas ici (voir 4. 1. 17.).*

Quoi qu'il en soit, on définit en général un terme par un autre. En ce sens, chaque terme paraît conditionné*, c'est-à-dire qu'il tire son sens ou son existence d'un autre terme qui l'englobe et/ou le détermine. L'Etre, lui, est logiquement si premier, si absolu, en regard de tout ce qui est, qu'il faut parler à son propos d'inconditionné. L'être est en chaque chose ce qu'il y a de plus intime et ce qui pénètre au plus profond, écrit Thomas d'Aquin. A l'égard de tout ce qui est en elle, il est actualisateur (*Somme théologique*, 1266-1273, I, Question 8, art. 1, rép.[4]).*

Supérieur à tout car fondement de tout, l'Etre se suffit à lui-même. Il est indéfinissable, inexplicable car, absolument premier, il ne semble pas avoir besoin d'être expliqué. C'est en ce sens que nous parlerons de l'Etre avec une majuscule.

---

[2] *Œuvres complètes*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1954.
[3] Voir P. Aubenque *Une occasion manquée : la genèse avortée de la distinction entre l'étant et le quelque chose* in P. Aubenque (Dir) *Etudes sur le Sophiste*, Paris, Bibliopolis, 1991.
[4] trad. fr. en 4 volumes, Paris, Cerf, 1984-1986.

Telle fut la première définition de l'Etre. Historiquement, elle intervint à l'aube de la philosophie avec Parménide d'Elée ; lequel, selon Martin Heidegger, détermina ainsi "l'essence de la pensée occidentale".

La thématique A) Etre et pensée, sera ainsi le premier jalon de notre exposition. Au bout de cette thématique, une option logique aboutit à une B) théologie négative que nous présenterons ensuite.

A) Etre et pensée

1. 2. 3.

Parménide d'Elée. L'illusion du multiple.

L'Etre est et le non-être n'est pas. Telle est la formule à laquelle se laisse ramener la réflexion du *Poème* de Parménide d'Elée (VI° siècle av. J-C[5]).

Nous avons conservé environ cent soixante vers d'un Poème de Parménide, dont le titre "*De la nature*" qu'on lui donne parfois est incertain. A partir de ces extraits, regroupés en dix-neuf fragments, on essaie depuis le XVI° siècle de reconstituer l'œuvre originale.

L'Etre est et le non-être n'est pas mais les hommes n'aperçoivent pas cette vérité et restent prisonniers des opinions. Le monde, pour eux, est fait de jour et de nuit, de lumière et de ténèbres, d'être et de non-être ; de *changement* en un mot où ce qui est naît et disparaît. C'est que nous ne saisissons immédiatement que des êtres mutuellement conditionnés et ainsi nous voyons à travers apparitions et disparitions, naissances et morts, le non-être devenir être et l'être retourner au non être.

Cela renvoie aux idées d'Héraclite et particulièrement, au sein de son école, à Cratyle qui, au nom du devenir continuel de tout, déclarait toute connaissance impossible (comment pourrions-nous connaitre des choses puisque celles-ci, changeant continument, ne sont jamais les mêmes ?). Platon passe pour avoir écouté ses leçons, avant de s'attacher à Socrate. De manière assez superficielle, il est traditionnel d'opposer Héraclite (tout change, tout est en mouvement et devient son contraire) à Parménide (tout est un au-delà des changements et des apparentes oppositions entre les choses). En fait, pour Héraclite également, toutes choses ne sont qu'une. S'il écrit que c'est la même chose d'être ce qui est vivant et ce qui est mort, éveillé ou endormi, jeune ou vieux car, par le changement, ceci est cela et cela à son tour ceci (Fragment 88), c'est pour reconnaitre qu'à l'écoute non de nous-mêmes mais du logos, il est sage de reconnaitre que tout est un (Fragment 50[6]).

De cela même que l'on dit ou que l'on pense quelque chose, il faut bien admettre que quelque chose est. Toute pensée, toute parole nous renvoie ainsi à cette unique réalité, l'Etre, en regard de laquelle le devenir et le changement ne sont qu'illusions. Il faut donc parvenir à concevoir l'inconditionné. Ce qui, derrière le changement, est tout et ce que tout désigne comme unique puisqu'il est tout : l'Etre comme Un.

Peut-être, avant Parménide, Xénophane a-t-il été le premier à parler en ce sens de l'Etre comme Un.

La question de Parménide, ainsi, c'est de savoir si l'Un est ou le non-Un, c'est-à-dire si l'on peut ou non ramener l'ensemble des êtres divers et changeants à l'unité d'une même

[5] trad. fr. Paris, PUF, 1955.
[6] Héraclite *Fragments* (numérotation de Diels-Kranz), trad. fr. Paris, Aubier, 1977.

réalité. "Car rien d'autre n'était, n'est ni ne sera à côté et en dehors de l'Etre, puisque le Destin l'a enchaîné de façon qu'il soit d'un seul tenant et immobile" (VIII, 35).

Tout se réduit à l'Etre. Toute pensée nous ramène à lui ("ce m'est un tout par où je commence, car là même à nouveau je viendrai en retour", V). Dès lors qu'elle pense l'être de ce qui existe, en effet, la pensée ne pense qu'un seul Etre qui est tout ce qui existe. Croyant penser le multiple, c'est-à-dire différents êtres singuliers, elle conçoit en fait, sans s'en apercevoir, un Etre absolu qui les englobe tous.

L'Etre de Parménide relève-t-il d'un sentiment divin, d'une expérience mystique ? Cela peut être contesté[7]. Cette remarque du *Sophiste* de Platon est pourtant prononcée à propos de l'Etre par un disciple de Parménide : "la multitude est incapable de soutenir avec fermeté, par les yeux de l'âme, une vision qui se porte dans la direction du Divin !" (254a[8]).

La réflexion de Parménide ne revient pas tant à demander ce qui est vraiment, comme s'il fallait introduire des degrés de réalité dans l'être, qu'à renvoyer à une unique Présence qui transfigure tout ce qui est et devient. Présence qui n'est pas hors du monde mais hors de son cours apparent, hors du temps, puisqu'elle est la condition même de tout ce qui, apparemment, change.

L'Etre en ce sens est un état, non un agir. Et dans cette perspective, le temps apparaît comme une puissance non pas créatrice mais destructrice ou illusoire puisque allant à l'encontre et voilant ce qui est véritablement. Parménide, a-t-on noté, participe au glissement sémantique qui verra apparaître chez les Grecs l'idée d'un maintenant et d'un toujours synonymes d'éternité (*aion*, voir 2. 2. 16.)[9].

*

Etre et vérité.

En donnant l'Etre comme *transcendant*, en regard de notre saisie immédiate des choses, Parménide a formulé deux idées inaugurales pour la philosophie. En tant qu'il est conçu, l'Etre est la Vérité. Cela signifie que : 1) la réflexion permet seule d'atteindre la réalité ; 2) or si l'Etre, ce qu'il y a de plus réel, est impossible à saisir autrement que par un effort de pensée, cela signifie que les hommes sont *naturellement* ou plutôt *immédiatement* incapables d'apercevoir la réalité.

---

[7] Voir J. Nadal « Remarques sur le "Parménide" de Platon et la pensée du non-être » *Revue de métaphysique et de morale* n° 1, 1984, pp. 11-32.
[8] *Œuvres complètes*, trad. fr. en 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1950.
[9] Voir C. Collobert *L'être de Parménide ou le refus du temps*, Paris, Ed. Kimé, 1993.

De Parménide, la tradition a généralement fait le "père" ou le "grand-père" de la philosophie, en insistant volontiers sur le caractère rationaliste de sa démarche. Dans cette injonction de la Déesse anonyme du *Poème* : "d'entendement, décide de la thèse sans cesse controversée que te révèle ma parole" (VII), on peut sans doute entendre, en effet, l'une des premières invitations adressées par un maître à son élève afin que celui-ci joue un rôle intellectuel actif dans la recherche de la vérité[10]. Mais si Parménide inaugure la tradition rationaliste occidentale, c'est surtout en liant indéfectiblement vérité - car l'Etre est la vérité de tout - et réflexion. L'Etre n'est saisi que par la réflexion. C'est une abstraction, conçue à partir de ce qui est, que seule la pensée peut connaître. L'Etre n'est que pour la pensée. Il est pensée. "C'est le même, penser et ce à dessein de quoi il y a pensée", dit Parménide (VIII).

Si tout se ramène à l'Etre, celui-ci est l'Absolu. Et si l'absolu est radicalement transcendant, comme l'établit Parménide, toute vérité est au bout d'un effort critique d'intellection et peut-être, en ce sens, cette promotion particulière que recevront la philosophie puis les sciences dans la tradition occidentale s'enracine-t-elle là. C'est en tous cas dans cette perspective que s'inscrit le *Parménide* de Platon, qui aura une immense influence.

*

1. 2. 4.

Le Parménide *de Platon.*

Si l'on pense l'Etre comme Un en regard de la multiplicité des êtres et si l'on pense toute réalité comme se rapportant à lui, on le pense forcément comme inengendré, impérissable, indivisible, sans quoi il ne serait pas Un. Il ne peut être que maintenant d'un seul tenant. Jamais il n'a été ni ne sera. L'Etre, puisqu'il est tout, est absolument ou pas du tout. Dans la seconde partie d'un dialogue intitulé *Parménide ou des Idées*, Platon mènera jusqu'à leur terme ces négations au moyen desquelles Parménide tentait déjà de rendre compte de l'Etre.

Le *Parménide* a été écrit vers 367 av. JC. Il relate une scène imaginaire bien antérieure, dans laquelle Parménide est un vieillard et Socrate un tout jeune homme. Sont également présents Zénon d'Elée, disciple de Parménide, inventeur de célèbres paradoxes (voir 2. 3. 7.) et un certain Aristote que certains jugent être Aristote lui-même, dont l'entrée à l'Académie (l'école de Platon) coïncida en effet avec la date de rédaction du dialogue.

[10] Voir N-L. Cordero *La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie* in J-F. Mattéi (Dir) *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990.

Toute la première partie de l'œuvre porte sur l'existence des Formes ou Idées platoniciennes et Platon y pousse à bout les difficultés de sa propre doctrine (ce que nous ne pouvons examiner ici). Pour lever ces difficultés, Parménide propose l'emploi d'une méthode *dialectique*, qu'afin d'illustrer il appliquera d'abord à sa propre thèse : "L'Un est". Première hypothèse d'une série de neuf, dont toutes les conséquences logiques devront être examinées. Ainsi, le *Parménide*, devenu un texte d'exercice courant dans l'Antiquité - Proclus, Jamblique, Damascius, Plutarque et bien d'autres en écriront des commentaires - aura eu les répercussions les plus essentielles sur "l'ontologie", la science de l'Etre.

Le mot fut utilisé pour la première fois, semble-t-il, par le cartésien Johann Clauberg dans ses *Elementa philosophiae sive Ontosophia* (1647[11]).

Comme le souligne Jean Wahl, les Anciens voyaient dans la première hypothèse du *Parménide* le fonds même du dialogue. Les Modernes préféreront dire que c'est vers la deuxième hypothèse que tend tout l'effort du dialogue (*Etude sur le Parménide de Platon*, 1926[12]). Or, si l'on souscrit positivement aux conclusions de la première hypothèse, on est insensiblement conduit à concevoir une théologie "négative". Tandis que la deuxième hypothèse, nous le verrons, amène à considérer comme inséparables l'Un et le multiple.

*

1. 2. 5.

La première hypothèse du Parménide.

Le *Parménide* s'interroge sur la possibilité de faire de l'Un un objet de discours. Or, la première hypothèse montre que cela est impossible. Admettons en effet que "l'Un est". Alors, comme l'indiquait Parménide, l'Un n'a pas de parties et n'est pas un tout, puisqu'il est Un. Il ne peut avoir de rapport à autre chose qu'à lui-même, puisque s'il y avait autre chose que lui il ne serait plus l'Un. Il ne saurait non plus être nulle part (il n'y a rien d'autre au sein de quoi le situer). Et puisqu'il ne peut être différent de quelque chose d'autre qui n'existe pas à part de lui, il est impossible de le caractériser. Il est illimité et sans figure. En toute rigueur, il est même impossible de dire qu'il est semblable à lui-même : la similitude, en effet, suppose la possibilité d'une comparaison à soi-même, donc d'une différence. L'Un, de même, ne change pas, car il ne saurait différer de lui-même dans le temps ou le lieu (il y aurait *deux* "Un" différents). Ne pouvant être comparé ni à lui-même, ni à autre chose, il ne peut être ni dans

[11] Groningae, typis J. Nicolai, 1647.
[12] Paris, Rieder & Cie, 1926.

l'espace ni dans le temps. Dès lors, peut-on seulement parler de lui ? Il n'y a même pas de sens à dire que l'Un est Un, car ce n'est pas une chose que l'on peut isoler des autres.

Tout effort pour penser l'Etre comme Un tend à en vider l'idée même, à la mettre en abîme. Toute affirmation prêtant une qualité à un sujet, en effet, le limite en ceci qu'elle marque sa différence en regard de ce qu'il n'est pas (si S est P, alors il n'est pas non-P). Or il n'y a rien que l'Un ne soit pas s'il est l'Un. Quel que soit le prédicat qu'on lui prête, aucun ne peut donc lui convenir. *De l'Un on ne peut rien dire !* Il n'est rien, au sens où on ne saurait le caractériser. Il ne saurait y avoir ni science ni opinion de lui. On peut le nommer mais sans le référer à quelque chose de pensable. *L'Un est tout. Il est absolu mais l'absolu est néant*.

Cela, Plotin et les néoplatoniciens l'interpréteront comme un caractère positif de l'Un, principe premier qui, pour eux, est Dieu aussi bien. *Dieu*, diront-ils donc en substance, *ne peut pas être s'il est Dieu*. A partir de Denys l'Aréopagite, en effet, ce qui peut être dit à propos de l'Un va être appliqué à Dieu. Non que Dieu soit l'Etre mais en tant qu'il est absolu, l'Etre est saisi dans une transcendance qui sera appliquée à Dieu. Cette réflexion est chez Plotin.

* *

B) La théologie négative.

Plotin.

Aucun nom ne saurait convenir à l'Un qui n'est pas intelligible en lui-même, écrit Plotin. On peut le nommer "l'Un" mais c'est à condition de ne pas le concevoir comme possédant l'attribut de l'unité (*Ennéades*, entre 253 et 270 ap. JC, VI, 9[13]). Il y a là l'idée d'une théologie *négative*, qui peut dire ce que l'Un ou Dieu n'est pas mais qui ne peut pas dire positivement ce qu'il est. Qui ne peut même pas dire qu'il est. Une chose est nommée par rapport à d'autres, distinguées d'elle, en effet. Toute désignation suppose une multiplicité. Donc, si tout est Un, cette réalité est en elle-même ineffable. La réalité ultime ne se pense pas en elle-même.

Cependant, dans la mesure où Dieu est conçu comme au delà de toute essence et de toute existence, cette théologie, quoique négative, est bien le *savoir positif d'une inexistence* et ne doit surtout pas être confondue avec *l'agnosticisme*, lequel ne se prononce pas sur

[13] trad. fr. en 7 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1989.

l'existence de Dieu, l'ayant déclarée une fois pour toutes insondable. La théologie négative est une *affirmation* sur la nature de Dieu, laquelle n'est pas conçue comme inconnaissable pour nous mais inconnaissable *en soi*. Elle ne consiste donc pas à se réfugier dans le mystère en conséquence d'une incompréhension face à l'absolu.

La théologie négative est dite également "apophatique" (du grec *apophasis* : négation).

Damascius. L'ivresse du vide de l'Un.

Mais comment parler de l'Inconnaissable s'il n'est rien qui puisse être connu ou même dit ? demande, à la suite de Plotin, Damascius dans son *Traité des premiers principes* (fin V°-début VI° siècle ?[14]). La recherche d'une détermination totale, source de tout ce qui est, ne peut qu'aboutir à une absence totale de détermination.

On ne pourra même pas parler d'absence de détermination d'ailleurs, souligne Damascius, car cela ne s'entend qu'en regard de ce qui est déterminé. De sorte qu'au dessus de l'Un, déjà indéterminable mais lié par son opposition même à ce qu'il n'est pas, Damascius place encore un premier principe tellement inconnaissable que nous ne pouvons même pas savoir qu'il est inconnaissable ; tellement transcendant qu'il ne peut être transcendant à quoi que ce soit (car à ceci il serait encore lié en quelque façon). Ne restent, s'il faut néanmoins suggérer quelque chose à la représentation, que ces négations qui se redoublent à l'infini : l'ineffable est tellement ineffable qu'on ne peut même pas dire qu'il est ineffable, etc.

Fuyant sans cesse le minimum d'expression que nous projetons de lui, l'Un ineffable jette la pensée dans un tournoiement, une ivresse de vide qui semble finalement être le seul moyen de l'atteindre. Aporétique, la pensée de Damascius l'est en ce qu'elle dénonce toute évidence comme cachant sous sa clarté une obscurité plus grande et cela à l'infini, écrit un commentateur[15]. Seule notre âme possède la divination qu'il y a un principe du Tout au-delà de tout. Mais c'est là un aveu qui ne peut s'exprimer que le temps de faire chavirer le langage.

Tout ce qu'on nie de Dieu ne nous le dévoile en rien. Toutes ces négations ne sont qu'autant de suppressions se rapportant à ce qui n'est pas lui. En somme - idée admirable sans doute concernant Dieu - *notre certitude qu'il n'est pas est vraie mais le non-être que nous pouvons lui prêter alors est faux*.

Le Dieu de la théologie négative est incompréhensible, indéfinissable, indicible. Absolument transcendant, il est au-dessus de l'Etre même et ne se laisse atteindre que par une

[14] trad. fr. en 3 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1986-1991.
[15] Voir J. Combès *La théologie aporétique de Damascius* in *Etudes néoplatoniciennes*, Grenoble, J. Millon, 1989, p. 202 et sq. Voir également M. Vlad *Damascius et l'ineffable*, Paris, Vrin, 2019.

via negativa. Ainsi, parce qu'elle tente d'atteindre une réalité dont elle ne peut rien dire, la théologie négative est forcément une théologie mystique. Elle vise la sortie de l'être immédiat, le renoncement au créé, pour rejoindre l'Un et s'unir à lui : "tu seras surélevé par la voie de l'inconnaissance jusqu'à ne plus faire qu'un avec celui qui est au-delà de toute essence et de toute connaissance", écrit Denys l'Aréopagite.

*

1. 2. 6.

Denys l'Aréopagite. Affirmation du mystère divin.

Dans sa *Théologie mystique* (fin du V° siècle-début du VI° siècle ?[16]), Denys l'Aréopagite transposera la réflexion néoplatonicienne dans le discours chrétien[17]. A ce titre, peu de textes aussi courts (quelques pages) auront eu une influence aussi considérable[18].

A priori, il n'est pourtant rien chez Denys - rien dans les cascades de négations qu'il élabore pour rendre compte de l'inexistence de Dieu - qu'on ne trouve déjà chez Plotin et Damascius. Néanmoins, si Denys est profondément marqué par le néoplatonisme, il n'en affirme pas moins une rupture très nette avec l'idéal plotinien d'un progrès de la connaissance menant par l'extase jusqu'à Dieu[19].

Chez Plotin, en effet, le divin représente le sommet de la connaissance. Dieu est inaccessible à la science (celle-ci étant incapable d'appréhender l'unité en tant que telle) mais la science conduit sûrement à lui. Même négativement et même si nos paroles ne l'atteignent pas, nous le saisissons assez pour parler de lui. L'Un est atteint dans le recueillement, le silence, par une intuition supra-rationnelle. Nous pouvons le saisir sans l'exprimer par des paroles. Nous pouvons le "toucher" dans une extase (*Ennéades*, V, 3). Laquelle est inséparable d'une purification de nature intellectuelle qui vise à affranchir l'âme du multiple et du sensible, de l'extériorité (voir 1. 4. 10).

Avec Denys, en revanche, toute théologie se réduit à l'expérience de l'incognoscibilité divine et ne la dépasse pas. Le fait de la transcendance est premier. Il n'est pas médité. Il est *révélé*. Denys ne rejette donc pas la théologie affirmative chrétienne (ce que la religion chrétienne dit de Dieu). Mais il ne l'admet que limitée et corrigée par la théologie négative. La

---

[16] trad. fr. Paris, Migne, 1991.
[17] Bonne présentation in V. Lossky *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, chap. II.
[18] Voir notamment J. Durantel *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, Alcan, 1919.
[19] Voir R. Roques *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Aubier, 1954.

vérité des dogmes, tout ce qu'on peut dire de vrai sur Dieu, en d'autres termes, n'est pas rationnel. Il est révélé. La théologie négative prend ainsi un autre sens : non pas ce que la réflexion nous apprend de Dieu, même si c'est pour reconnaitre son incognoscibilité mais l'impossibilité radicale de la réflexion à saisir Dieu. Alors que pour les néoplatoniciens, le divin était comme à la pointe de l'âme, seule la Révélation, pour le chrétien Denys, dévoile Dieu. Elle révèle à la créature l'abîme qui la sépare de son Créateur, loin de lui permettre de s'unir à lui. L'âme ne peut plus surmonter l'infranchissable transcendance du divin.

La théologie mystique de Denys traduit ainsi l'expérience d'une absolue transcendance. Elle rend compte d'un miraculeux et impossible contact - si Dieu n'en prend pas lui-même l'initiative - avec l'absolu. Lequel ne peut que demeurer par essence obscur, alors qu'il était illumination pour Plotin. S'il ne se révèle pas, pour Denys, Dieu est Ténèbres.

Le thème des Ténèbres divines et l'idée selon laquelle plus on s'efforce de comprendre Dieu et moins on le comprend.

Certes, cette Ténèbre, loin d'avoir un sens privatif, doit s'entendre comme une surabondance. Elle est "la translumineuse Ténèbre du silence qui comble d'indicibles splendeurs les intelligences qui savent clore leurs yeux". Toutefois, l'obscurité rend l'impossibilité d'épuiser un objet qui est hors de toute prise, qui ne peut même pas être appréhendé comme objet et non l'éblouissement dans lequel la lumière divine plongerait les yeux du contemplateur, comme le comprirent l'abbé Suger aussi bien que Bernard de Clairvaux et tous ceux qui, au Moyen Age et au-delà, virent dans la théologie de Denys une exaltation de la lumière divine.

Le pape en avait offert un manuscrit à Pépin le Bref en 758 et on croyait alors que Denys était saint Denis, l'évêque martyr qu'on vénérait à l'abbaye du même nom et dont Denys passa ainsi longtemps pour être le fondateur, en même temps que le premier évêque de Paris, directement converti par saint Paul (d'où son appellation de "Pseudo-Denys" par les modernes). Abélard fut l'un des premiers à contester l'identification des deux Denis.

On ne peut comprendre l'art cistercien et gothique sans cette interprétation de la théologie dionysiaque.

L'influence de la Théologie mystique sur la conception des cathédrales.

Lors de la construction de la cathédrale de Saint-Denis (1140), l'abbé Suger voulut réaliser l'idéal de la maison de cristal aux murs translucides. Reflet de la présence de Dieu sur Terre,

l'église devait gagner non seulement en longueur et en largeur mais encore en hauteur, en profondeur. La cathédrale devait être le réceptacle de la lumière divine, marquant le passage des ténèbres à l'illumination. En ce sens, tous les regards devaient converger vers une croix d'or sur l'autel, haute de 7 mètres, marquant la place où était enterré le saint honoré. Suger, selon ses propres termes, voulait éclairer les fidèles (les cathédrales devaient en accueillir le plus possible, en quoi elles suscitèrent de violentes oppositions, comme celle de Pierre le Chantre en 1160[20]) et les mener par les lumières de la nature à la lumière véritable dont le Christ est la porte.

Ce principe qui s'imposa pour toutes les cathédrales gothiques conduisit, on le sait, à tirer architecturalement parti de la croisée d'ogives consolidant les voûtes, inventée par des maçons normands et que les bâtisseurs romans connaissaient (on la rencontre déjà à Vézelay par exemple). Dans ce système, les poussées qu'exerce le poids de la voûte sont canalisées vers des piliers d'angle, déchargeant les murs que l'on peut alors percer de nombreuses ouvertures. Une série d'innovations (le plan barlong, l'arc formeret et l'arc-boutant) permettant d'élargir et de hausser l'ossature de la cathédrale, les murs purent presque ne plus être faits que de verre, de vitraux comme à la Sainte Chapelle, un écrin féérique destiné aux reliques de la Passion (1242-1248). Tandis qu'avec le gothique « rayonnant », illustré notamment par Pierre de Montereau, la rosace, une rose qui tournoie, devait montrer le mouvement de diffusion qui distribue la création dans une innombrable diversité tout en puisant à une même unité.

Soulignons toutefois que cette influence de la théologie mystique ne fut sans doute pas la seule à s'exercer sur l'édification des cathédrales. Erwin Panofsky a pu notamment montrer la connexion entre l'art gothique et la scolastique de 1130 à 1270. Une connexion plus concrète qu'un simple parallélisme et plus générale que celle d'influences individuelles. Une relation qui s'instaura par la diffusion d'une attitude mentale plutôt que par contact direct (*Architecture gothique et pensée scolastique*, 1951[21]).

Soulignons également qu'en regard, les cisterciens useront plus proprement, toujours selon l'enseignement dionysiaque, de la lumière comme d'un principe de déception visuelle et de neutralité conceptuelle. Contre les excès d'ornements de l'univers clunisien, Bernard de Clairvaux voulait que soit respecté un strict principe de rectangularité, n'admettant que le chevet droit et

[20] Voir A. Erlande-Brandenburg *La révolution gothique (1130-1190)*, Paris, Picard, 2013.
[21] trad. fr. Paris, Minuit, 1967.

refusant les absides rondes autour du sanctuaire, même pour les chapelles secondaires (*Apologie à Guillaume de Saint-Thierry*, 1125, chap. XII[22]). Dans des églises aux lignes volontairement dépouillées ainsi et dont les couleurs étaient bannies, la lumière, diffusée à travers de simples vitraux blancs, marquait que de l'absolu il n'y a rien de pittoresque à saisir[23].

Dans les bâtiments cisterciens, nous admirons aujourd'hui comme art des réalisations qui refusaient précisément de l'être et dont nous peinons à réaliser la singularité par rapport à des cathédrales qui, en leur temps, éclataient d'ornements, de tentures et de couleurs vives (les statues, notamment, étaient peintes).

Le thème des Ténèbres divines n'avait rien à l'origine de proprement mystique. Apparaissant dans la Bible (voir par exemple 2 *Ch* 6 4 "Yahvé à décidé d'habiter la nuit obscure" et *Ex* 40 34-38 ou *Lu* 16 2, où la Nuée marque la présence de Dieu), il était devenu un lieu commun de la tradition patristique[24]. Depuis Philon d'Alexandrie, son emploi était courant dans l'exégèse de l'*Exode* et plus particulièrement de la montée de Moïse sur le Sinaï (*Ex* 20). Dans la *Vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu* (vers 392[25]) de Grégoire de Nysse, Dieu n'apparaît ainsi que dans la Ténèbre et la vraie connaissance de Dieu consiste à voir qu'il est invisible (II, 163).

Le thème de l'obscurité divine se retrouve en d'autres traditions mystiques. Ainsi dans le soufisme, où l'Essence pure n'a ni qualité, ni nom. Voir Abd al-Karîm al-Jîlî *De l'homme universel* (XIV°-XV° siècles, p. 54 et sq.[26]).

[22] *Ecrits sur l'art*, Clermont-Ferrand, Paleo, 2001.
[23] Voir T. N. Kinder *L'Europe cistercienne*, trad. fr. Paris, Zodiaque, 1997.
[24] Voir H-C. Puech « La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique » *Etudes carmélitaines*, 23° année, vol. II, octobre 1938, pp. 33-53.
[25] trad. fr. Paris, Cerf, 1955.
[26] Extraits du livre *al-Insân al-Kâmil*, trad. fr. Alger & Lyon, Derain, 1953.

Plus l'esprit parvient, par une application toujours plus grande, à comprendre ce qu'est la connaissance des réalités, plus il voit que la nature divine est invisible. On traduit le plus souvent fort infidèlement ce mouvement de progression vers l'inconnaissance en disant que plus on s'efforce de comprendre Dieu et moins on le comprend. Comme si la compréhension devait idéalement être au bout de cette dialectique négative, dont le terme est bien plutôt une saisie directe du divin dans le renoncement à comprendre et à chercher Dieu comme un être particulier. Pour la théologie négative, en effet, l'absence de connaissance de l'Un a pour exact pendant l'expérience positive d'une présence. C'est en ce sens que, pour elle, les connaissances rendent *a contrario* invisible l'inconnaissance.

Et si le premier commandement de la Loi porte sur l'interdiction des images de Dieu, cela signifie, pour Grégoire de Nysse, que tout concept formé par l'entendement pour essayer d'atteindre et de cerner la nature divine ne réussit qu'à façonner une idole de Dieu et non à le faire connaître.

Dieu sans idole.

Un philosophe contemporain, Jean-Luc Marion, s'est approprié cette démarche de la théologie négative (*L'idole et la distance*, 1977[27] et *Dieu sans l'être,* 1982[28]) – une filiation qui est pourtant à même d'échapper de nos jours aux commentateurs[29].

Selon J-L. Marion, la métaphysique n'ayant jamais conçu Dieu que comme le fondement de tout ce qui est, la "mort de Dieu", bruyamment proclamée (voir 1. 14. 20.) n'a été que la mise à bas de cette idole conceptuelle. Elle a en fait libéré Dieu de l'obligation d'être. Car l'Etre n'est pas au sens où l'étant est. En ce sens, l'Etre est bien un pur néant. L'Etre ne cesse de disparaître à mesure que paraît l'étant. Il n'apparaît plus que dans le retrait. Mais cette "différence ontologique" (voir ci-après 1. 2. 18.) de l'Etre et de l'étant est encore idolâtre.

En obligeant le Divin à être, la pensée veut se le rendre présent sans distance. Elle veut se l'approprier. En fait, pour penser Dieu, il faut tout simplement se détourner de l'Etre. Le mot Dieu apparaît ainsi raturé dans *Dieu sans l'être*.

Dieu n'est pas et ne désigne rien d'étant. Il nous advient comme un don. Dieu n'a pas à être si c'est en aimant qu'il se révèle et si c'est à aimer qu'il se donne, écrit J-L. Marion. Il faut penser Dieu sans condition, sans qualité, pas même celle de l'être. Cela n'est possible que si l'on accède "au site où la parole qui énonce et discourt n'est plus de mise". Car "ne plus

[27] Paris, Grasset/Le livre de poche, 1993.
[28] Paris, Fayard, 1982.
[29] Voir par exemple J-L. Schlegel « Dieu sans l'être. A propos de J-L. Marion » *Esprit* n° 167, février 1984, pp. 26-

pouvoir penser, quand il s'agit de Dieu, ne marque ni absurdité ni inconvenance, dès lors que Dieu doit se penser comme ce qui outrepasse et affole toute pensée".

Dieu n'a pas à être, cela revient à dire que, sauf à se fabriquer une idole, la pensée ne peut que s'épuiser à penser son être. Dieu est présent. Il se donne. Mais dans un écart conceptuel, une distance à jamais infranchissable qui définit l'espace du Sacré.

La revalorisation de ce dernier terme ne va bien sûr pas sans dire et a pu susciter ce genre de remarque : "ayant perdu tout souci de scientificité, la phénoménologie devient l'auberge espagnole de toutes les questions métaphysiques dont la pensée occidentale n'a pas réussi à se débarrasser, dont bien sûr l'inévitable mirage de l'absolu", écrit D. Janicaud (*Le tournant théologique de la phénoménologie française* , 1991, p. 80[30]).

*

Au-delà de sa diversité et de l'incessant changement dont il est le lieu, Parménide invite à saisir le monde sous une autre réalité, dans son unité. Comme un tout. Ce que nous pouvons concevoir mais non pas réaliser. Cela ne suffit-il pas cependant à nous donner, au-delà des êtres, au-delà du langage et de la pensée, une expérience du divin ? Pour Plotin, cette expérience se suffit à elle-même. Nous débarrassant de l'attente voulant saisir Dieu comme un être distinct, particulier, elle nous met directement en contact avec lui. La conscience de l'Etre peut être extase et, sous ce jour, c'est là sans doute l'expérience mystique la plus fondamentale.

Cette expérience, Suger et Bernard de Clairvaux voudront y conduire à travers la lumière. Tous deux voudront créer, au sein des lieux de culte, un éblouissement. Comme un jaillissement divin. Directement distribué aux fidèles à travers des effets lumineux pour Suger (en une approche qui fait déjà penser à ce qui sera celle, des siècles plus tard, du baroque italien). Et plus exactement suggéré pour Bernard (selon une réaction qui, elle, évoque déjà celle du classicisme face au baroque).

Tous deux s'inspireront de Denys, dont la perspective n'est pourtant pas semblable. Car le Dieu de Denys est obscur. Il est foncièrement un mystère, inconnaissable en sa nature mais saisissable à travers son Verbe. Une double dimension, que l'on retrouve chez J-L. Marion et qui est problématique car, ainsi, Dieu, proprement se dérobe. Il est au-delà de l'Etre, une Parole. Mais comment peut-il ainsi être en relation avec ce qui n'est pas lui ? Comment l'absolu peut-il être obscur !? La démarche de Denys se comprend : restaurer dans

36.

[30] Combas, Ed. de l'éclat, 1991.

son mystère un Dieu qui se révèle, qui est donc personnel. Lui ôter toute image, toute idée qui ne peuvent que manquer sa transcendance – en ce sens, Marion en vient ainsi à barrer le mot « Dieu ». Mais Dieu ne peut être l'Etre ainsi. Il ne peut être l'Un. Ou plutôt, comme l'indiquait déjà la deuxième hypothèse du *Parménide* de Platon : si l'Un *est*, il est multiple.

*

* *

II - L'UN ET LE MULTIPLE

1. 2. 7.

Peut-on penser l'Etre ? Est-il plus qu'un mot vide ou, comme absolu, une sorte de point limite auquel arrive la pensée sans pouvoir de ses propres forces aller plus loin ? L'Etre est-il vraiment envisageable hors du multiple, hors des êtres et si l'Un est au-delà de l'Etre, comment de lui pourraient être issus des êtres ? Cela ne nécessite-t-il pas un certain non-être ? Ces questions nous ramènent au Parménide *de Platon.*

Nous l'avons vu, on ne peut ni dire ni même penser l'unité de l'Etre. Dès lors qu'on formule un énoncé, qu'on articule un jugement ("S est P"), on introduit le multiple, de sorte que tenter de dire quelque chose de l'Un c'est multiplier les êtres. Telle est la conclusion de la deuxième hypothèse du Parménide *de Platon, laquelle s'efforce de tirer les conséquences de l'affirmation suivante : "l'Un, il est".*

Si l'Un est, en effet, s'il a part à l'être, on conçoit deux attributs distincts de l'hypothèse "l'Un, il est" : l'unité et l'être (l'Un est et d'autre part il est un). Dès lors, l'Un, s'il est, est un tout, non pas seulement de deux mais de trois choses, car affirmer que l'Un est, c'est encore entendre que l'unité est différente de l'être, comme quelque chose qui peut lui être rapportée. Cette altérité est une troisième chose qui n'est ni l'unité ni l'être. Dans l'unité, ainsi, nous avons introduit la pluralité : s'il y a trois, il y a trois fois un (il y a trois choses). Il y a plusieurs unités. Si l'Un est, le nombre est donc aussi. Nous disons Un et pensons trois[31]*. L'Un est contradictoirement pensé au moyen d'une pluralité d'êtres. Par le "il est", il est soumis à la distribution (*Parménide*, 144e). Le discours fragmente nécessairement l'être.*

L'Un peut être dit de chaque chose : ce qui est est toujours un. L'Un, dès lors, n'est, en tant que désignation commune, qu'un tout, différent des êtres qui sont comme lui et, en même temps, identique à ces êtres qui ne sont pas lui. Il est semblable aussi bien que dissemblable aux autres choses.

En d'autres termes, l'un et le multiple sont inséparables, inconcevables l'un sans l'autre. L'un est la condition de l'autre. Il n'y a pluralité que d'unités et d'Unité

que d'une pluralité. "Chacun des deux termes enferme en soi l'autre. De là une limitation réciproque faute de laquelle ou bien tout s'absorberait dans l'Un sans qu'il y eût de multiplicité (première hypothèse) ou bien serait multiple sans être jamais un (deuxième hypothèse)"[32]*. Le multiple qui ne serait que multiple est aussi impensable que l'Un qui ne serait qu'Un. Seulement, si l'Un n'est qu'un rapport entre des termes multiples, l'absolu ne sera lui-même qu'une relation. Il n'y aura pas d'absolu !*

On peut refuser cette conclusion pour maintenir la possibilité de l'Un au-delà du multiple ; la possibilité de l'Etre au-delà de tout être. Mais il faut alors s'efforcer de penser une transcendance tellement radicale par rapport à tout ce qui est qu'elle n'est saisissable que sous le registre de la pure négation, comme nous l'avons vu avec la théologie négative. Mais l'absolu n'est rien dès lors. Il n'a aucune positivité. Et il reste à expliquer, à part de lui et sans nécessité pour lui, l'existence d'êtres multiples. C'est ce que nous examinerons d'abord en A) l'Un comme principe.

On peut au contraire tenter de penser l'Etre à partir du jeu de renvoi de l'Un et du multiple, c'est-à-dire penser l'Etre comme relation. Il faudra alors, comme le fera Platon, introduire dans l'Etre un certain non-être, ce que nous verrons ensuite en B) le non être.

---

[31] Cette observation de Platon, qu'on retrouve également dans son *Timée*, inspirera la théologie chrétienne de la Trinité (voir 1. 5. 17.).

[32] Voir L. Robin *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, 1933, rééd. Paris, PUF, 1957. Sur ces questions, nous recommandons particulièrement cet ouvrage.

A) L'Un comme principe

1. 2. 8.

Nous l'avons vu, pour Denys l'Aréopagite l'Un est Unique en ce sens qu'il est toute chose de façon synthétique dans la transcendance d'une seule unité (*Les noms divins*, fin du V° siècle-début du VI°, *in fine*[33]). Rien n'existe, en d'autres termes, qui ne participe à l'Un, car il faut que tout être soit un pour exister comme être. Ce qui revient à dire que, sans l'unité, la multiplicité n'existerait pas et donc que l'Un n'est pas l'unité de plusieurs réalités. Il précède la distinction même de l'unité et de la pluralité. Dès lors, il s'agit de penser *ensemble* l'existence d'êtres distincts et la plénitude première et autosuffisante de l'Un, de sorte que l'absolue suffisance de l'Un n'exclut pas le devenir indépendant de quelque chose d'autre que lui. L'Un est l'Etre et, en même temps, il est au-delà de l'Etre. Ce qui revient, apparemment, à poser l'absolu à part de quelque chose d'autre que lui, ce qui est contradictoire s'il est absolu. A cette difficulté, Plotin avait déjà apporté ce qui semble être l'unique solution.

L'Un comme principe de toute chose.

L'Un, écrit Plotin, engendre l'Etre, comme un effet de sa perfection (*Ennéades*, V, 1). Comme le reflet d'une chose n'est pas cette chose, tout en étant inséparable d'elle. En déclarant identiques Etre et Pensée, Parménide, selon Plotin, confondait encore l'Etre et l'Un. Il est plus vrai de dire qu'Etre et Pensée ont une même source : l'Un, qui engendre sans mouvement, sans le vouloir, selon une "procession" qui permet que l'Un soit tout aussi immanent aux êtres que transcendant vis-à-vis d'eux[34]. "L'être qui vient de l'Un ne se sépare pas de lui, bien qu'il ne soit pas identique à lui", écrit donc Plotin (*Ennéades*, V, 3, 12).

Ainsi, un seul moyen demeure pour désigner un absolu dont tout ce qu'on peut dire est qu'il est en toute chose quoiqu'au dessus de tout ce qu'on peut concevoir : on dira qu'il est le *principe* de toute chose[35]. Mais de la sorte, la question de l'Etre est devenue celle du pourquoi des êtres[36]. Nous avons quitté la thématique de l'Etre pour celle de la Création (voir 1. 11., où nous examinons plus longuement la procession plotinienne). C'est là une dérivée logique de l'ontologie. Et, pour nous en tenir à notre propos, il faut à présent reconnaitre que l'Un n'est

[33] *Œuvres complètes*, trad. fr. Paris, Aubier, 1943.
[34] Voir E. Bréhier *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1921-1922, notamment p. 164.
[35] Voir A-J. Festugière *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 volumes, Paris, Gabalda & Cie, 1950-1954, IV, p. 78.
[36] Voir J. Ecole *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel*, Louvain, Nauwelaerts, 1959, chap. VII.

pas sans le multiple. Les deux, en effet, sont inséparables : le multiple nous tourne vers l'Un, lequel seul peut rendre compte du multiple. L'absolu n'est pas l'Etre. Il est une relation.

En somme, des êtres on parvient à l'Etre puis à l'Un au-delà de l'Etre et qui est comme son autre, pour "redescendre" ensuite et rendre compte à présent des êtres[37]. L'absolue suffisance de l'Un, dès lors, ne contredit pas l'existence d'un mouvement ascensionnel des êtres en lui, affirme Maurice Blondel (*L'Etre et les êtres*, 1935[38]). Comme si l'Un se retirait d'une part de sa propre plénitude et faisait un vide en lui-même pour y loger des êtres capables de le restituer progressivement à lui-même. Plotin y devine un mouvement intellectuel, comme si l'Etre s'exprimait ainsi pour se connaître. Comme s'il produisait un autre lui-même afin de se reconnaître, de sorte que le monde, n'étant que son reflet, trouverait en lui son propre but et son repos. *L'Etre, ainsi, ne désigne pas seulement l'unité des êtres au-delà de leur apparente diversité mais leur raison d'être. L'Un n'est donc pas l'Etre. Il en est le Principe, au sens où tout l'Etre nous renvoie à l'Un sans se confondre avec lui*. L'Etre ainsi n'est pas l'absolu mais dévoile l'absolu comme Un. Selon la solution plotinienne, l'Un, en tant qu'il est principe, engendre *en lui-même*, à l'image de lui-même, à travers une relation réfléchissante par rapport à lui-même, une diversité.

Mais pourquoi de l'Un émane une diversité, une multiplicité voire une infinité d'êtres ? Cette question ne se pose pas dans le cadre de l'ontologie, puisque le multiple est Un. Elle relève de la thématique de la Création (voir 1. 11.). Dans le cadre de la question de l'Etre, le propre de tout être est d'être *un* certain être et, par conséquent, un certain un mais non pas un être unique, non pas l'Un. Et s'il y a des êtres, chacun est ce qu'il est en étant autre que *ce qu'il n'est pas*. Si l'Etre est multiple, il y a du non-être.

* *

B) Le non-être

1. 2. 9.

Le Sophiste *de Platon. Le problème du faux.*

[37] Voir C. Singevin *Essai sur l'Un*, Paris, Seuil, 1969, notamment p. 109 et sq.
[38] Paris, Alcan, 1935.

Pour Platon, la possibilité d'un discours censé sur l'Etre impose de faire une place à un certain non-être. Ce sera la leçon du dialogue intitulé *Le Sophiste ou De l'Etre* (vers 365 av. JC)[39].

Dans le *Sophiste*, qui fait suite au *Parménide*, la parole est laissée à un "Etranger", citoyen d'Elée et fidèle de Parménide. Auprès de lui, Socrate s'enquiert de savoir comment, à Elée, on distingue le philosophe du sophiste et de l'homme politique. La définition du sophiste fait ainsi l'objet du dialogue et celle du politique celle du dialogue suivant (le *Politique*, vers 360). Le dialogue qui aurait dû s'appeler le "Philosophe" n'a apparemment jamais été écrit. Pour certains, comme J. Wahl, le *Parménide* en remplit néanmoins l'objet (*Etude sur le* Parménide *de Platon*, 1926[40]).

Penser est exclure.

Le thème du dialogue est le suivant : le sophiste tient un discours fallacieux. Mais comment un discours faux est-il possible ? Comment peut-on dire ce qui n'est pas ? Qu'est-ce qui permet de le déterminer comme faux ?[41]

Penser, c'est mettre en relation. On ne pense une chose qu'en regard d'autres et il n'y a pas de façon plus parfaite de rendre impossible tout discours que de détacher chaque chose de toutes les autres, dit Platon (*Sophiste*, 259e). Tout jugement revient en effet à poser un être en regard de son autre : si S est P, alors, en ceci, il n'est pas autrement. Il est P aussi bien qu'*il n'est pas* non-P. *Penser, c'est distinguer et, réciproquement, c'est exclure*. Ce qui est l'est par opposition à ce qu'il n'est pas : il a un autre, un non-être. Et tel est le faux : un être qui n'existe pas en lui-même mais seulement par rapport au vrai, à ce qui est, dont il représente l'altérité. Le faux n'est qu'une apparence illusoire, un simulacre (239 cd). Il n'a d'être que relativement - il revient à dire autre chose que n'est ce qui est - et n'est rien en soi. Le vrai (tel qu'exprimé par exemple par le jugement "S est P") n'est pourtant pas sans la possibilité du faux ("S est nonP") car si la possibilité du faux n'est pas incluse dans le discours, en effet, tout est vrai, ce qui est faux ("S est P et est nonP") et ce qui revient à dire que rien n'existe.

Rien n'existe !

Cette thèse quelque peu provocatrice (qui vise certainement Parménide[42]) a été émise par le sophiste Gorgias de Léontium en un court traité *Du non-être ou de la Nature* (444 ou 441 av. JC)

[39] Voir V. Brochard *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1954 (Paris, Vrin, 1974). *La théorie platonicienne de la participation*.
[40] Paris, Rieder & Cie, 1926.
[41] Voir V. Brochard *De l'erreur*, Paris, Alcan, 1926, I, chap. II.
[42] Voir W. K. C. Guthrie *Les sophistes*, 1971, trad. fr. Paris, Payot, 1976, chap. IX. Le sophiste Protagoras lui-aussi avait écrit contre ceux "qui soutiennent l'unité de l'être".

qui nous a été transmis par le sceptique Sextus Empiricus (*Contre les mathématiciens*, II°-III° siècles, VII, 65-87[43]).

S'il existe quelque chose, écrit Gorgias, c'est l'être ou le non-être ou les deux.

Mais :

- dire que le non-être est, est absurde
- être et non-être ne peuvent exister ensemble, car ils seraient identiques du point de vue de l'existence, ce qui est également absurde.

Seul l'être peut donc exister et de manière exclusive. Or, si l'être existe, il est soit éternel soit engendré :

- mais s'il est engendré, c'est forcément à partir de ce qui n'est pas lui, le non-être, ce qui est absurde.
- S'il est éternel, il est illimité, sans commencement, donc nulle part. Il n'est pas, ce qui est absurde.

Ainsi, si ni l'être ni le non-être ni tous les deux ensemble n'existent, alors rien n'existe. D'ailleurs, continue Gorgias en usant d'un raisonnement *a fortiori*, même si quelque chose existe, cela est inconcevable à l'homme et même si celui-ci peut le saisir, il ne peut rien en dire.

Il n'y a pas de vérité.

Dans la reconnaissance de l'incapacité du langage à rendre l'Etre et face à l'impossibilité même de le penser, il y a chez Gorgias le refus explicite de toute problématique ontologique comme recherche de la Vérité. Rien n'existe, cela signifie qu'il n'y a pas de critère assuré de ce qui est, *donc de ce qui est vrai*. Si rien n'existe, alors toutes les choses *sont* sans discrimination ; sans qu'on puisse déterminer le réel en regard de l'illusoire, le vrai en regard du faux. Face à ce relativisme, c'est précisément pour maintenir la possibilité d'un discours vrai - ce qui impose *a contrario* de rendre compte de l'existence du faux - que Platon introduit la notion du non-être dans l'être.

Le non-être comme valeur de différenciation.

Parménide ouvrait la réflexion ontologique en considérant que tous les êtres renvoient à une réalité supérieure qui les englobe : l'Etre. Lequel ne peut être pensé que comme Un, puisque tout nous ramène à la même et unique réalité et, dès qu'il est pensé comme Un, devient impensable.

Cela, une théologie "négative" peut s'en arranger mais, comme nous l'avons vu, en finissant par distinguer l'Un, totalement indéterminé, de l'Etre, soit en marquant l'absolue transcendance du Principe ultime par rapport à ce dont il est principe. C'est-à-dire en rendant l'Un saisissable seulement par un acte de foi ou une extase mystique, puisqu'il ne peut plus dès lors être ni pensé ni dit. Si ce qui est, est vraiment ce qui est, écrit Tchouang-Tseu, il

[43] in *Les présocratiques*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1988.

diffère radicalement de ce qui n'est pas. Cela rend impossible toute discussion (*L'œuvre complète*, p. 103[44]).

En regard, le propre de Platon est d'avoir montré que pour faire l'objet d'une pensée et fonder ainsi la possibilité même d'un discours vrai, l'être doit être déterminé. L'Etre n'est pas, en d'autres termes ; *tel* être est et, dès lors, le non-être est aussi.

Bien sûr, dire que le non-être est, est contradictoire. Mais le non-être, comme l'entend Platon, n'est pas le contraire de l'être. Il est son autre : le non-grand n'est pas seulement le petit mais aussi bien l'égal. Si S est P, nonP n'est pas le contraire de P mais l'autre que P, c'est-à-dire tout ce que P n'est pas. "L'autre est, non qu'il soit ce dont il participe mais autre chose que l'être", écrit Platon (258a). Le non-être n'a de valeur que de différenciation.

A ce titre, il convient de ne pas confondre non-être et néant. Le néant est la négation de l'Etre : si nous n'étions pas, qu'est-ce qu'il y aurait ? Un vide - un néant - serait-il créé ? Le néant ouvre un abîme sous nos pieds. Il met l'Etre en question en tant qu'Etre (pourquoi y a-t-il quelque chose et non rien ?) et relève, dès lors, davantage de la thématique de la Création, dans le cadre de laquelle il sera considéré (voir 1. 11. 5.).

Ce non-être, dont Parménide ne voulait pas qu'on puisse dire qu'il est (mais comme le remarque le *Sophiste*, dire que le non-être n'est pas est contradictoire !), ce non-être s'entrelace à l'être et permet à celui-ci d'être pensé. *Le non-être différencie l'être en êtres mutuellement différents*[45].

Finalement, Platon distingue dans le *Sophiste* cinq genres premiers sans lesquels il n'est pas d'intelligence possible des choses : l'Etre, le mouvement (le devenir), le Repos (la conservation des rapports), le Même (l'identité) et l'Autre ou non-être (l'altérité qui permet de qualifier, c'est-à-dire de distinguer les choses entre elles). Le discours n'est possible que par l'entrelacement de ces cinq natures génériques.

Dans son *Philèbe*, Platon définit encore d'autres principes premiers ou formes générales de l'Etre. Jules Lachelier a voulu montrer qu'elles se ramènent en fait à celles du *Sophiste* (*Note sur le Philèbe*, 1902[46]).

L'être n'est plus l'Etre. *Si l'on veut penser quelque chose de lui - et ne pas s'en tenir à une appréhension mystique - l'être doit désigner une relation*. Telle est la leçon de Platon. De sorte que le substantif "être" a fait place au verbe. Lié à la valeur de vérité du discours sur ce qui est, l'Etre, pour Aristote, se réduira ainsi à un ensemble de catégories.

---

[44] in *Philosophes taoïstes*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1980.
[45] Voir M. Dixsaut *La négation, le non-être et l'autre dans le Sophiste* in P. Aubenque (Dir) *Etudes sur le Sophiste*, Paris, Bibliopolis, 1991.

*

* *

[46] in *Etudes sur le syllogisme*, Paris, Alcan, 1907.

III - HISTOIRE DE L'ETRE

1. 2. 10.

Face au mystère de l'Etre se donnant pour le pressentiment de l'absolu, Platon, nous l'avons vu, préféra s'en tenir au discours raisonné plutôt que de verser dans une mystique de l'indicible, une théologie de l'inexplicite auxquelles ne peut manquer de conduire une ontologie de l'insaisissable. Le Parménide*, en ce sens, peut être considéré comme la leçon de rationalisme la plus fondamentale peut-être que les Grecs nous auront léguée ; ouvrant sur une pensée qui, à travers un discours dialogué, sollicitant l'assentiment d'autrui et prenant appui sur les bribes d'être apparaissant au sein de ce faux-être qu'est le monde naturel de notre perception, cherche à découvrir l'Etre véritable*[47].

Platon ouvrit la possibilité de centrer l'ontologie, plutôt que sur l'Etre insaisissable, sur la qualité d'être - sur le verbe mais non sur le substantif "être", pourrait-on dire. Platon permit que la pensée ne s'arrête pas à l'absolu ! Aristote accomplira pleinement cette démarche et, en fait d'Etre, ne considérera que les êtres sous leurs différents rapports. De là, Martin Heidegger lui reprochera d'avoir contribué à occulter pendant des siècles la question de l'être.

C'est que si l'Etre est pensée, en effet, il n'est d'être qu'à travers ses conceptions. L'Etre a une histoire, portée par une pensée en mouvement. C'est ainsi qu'avec Hegel, l'Etre est considéré comme un concept abstrait et pauvre, ouvert non pas vers le mystère d'une transcendance mais vers un approfondissement conceptuel finissant par nier sa pertinence même. Hegel fait de l'ontologie un discours premier, c'est-à-dire rudimentaire et en même temps nécessairement instable. Un discours qui, s'organisant sous différentes catégories, a sa propre histoire. Cette démarche hégélienne représente sans doute la tentative la plus radicale pour débarrasser la pensée du mirage de l'absolu, tout en retrouvant Aristote.

Ci-après, nous envisagerons ainsi successivement A) Aristote, B) Heidegger et C) Hegel.

[47] Voir F. Châtelet *Platon*, Paris, Gallimard, 1965, p. 21.

A) Aristote

1. 2. 11.

LES CATEGORIES (*ORGANON*, I[48])

L'*Organon* est l'ensemble des traités d'Aristote consacrés à la logique. L'attribution à Aristote de la fin des *Catégories* (chapitres 10 à 15) est contestée[49].

De Platon à Aristote.

La réflexion d'Aristote sur l'Etre ne se laisse comprendre qu'à partir de celle de Platon. Ce dernier, nous l'avons vu ci-dessus, soulignait dans le *Parménide* l'écueil d'une science de l'Etre à penser à la fois l'Un et le multiple. De sorte que l'être, tel que l'établissait finalement le *Sophiste*, était réduit au statut de principe structurant de tout discours, correspondant au fait que tout discours fait référence à une *réalité* hors de lui-même. En ce sens, l'être ne sera plus pour Aristote que l'ensemble des différentes façons dont le discours est à même de renvoyer à une réalité extérieure[50]. Aristote entreprendra ainsi de dégager les *catégories* de l'être, c'est-à-dire les différentes façons dont nous jugeons qu'un sujet est. L'être pour Aristote ne correspond plus qu'à différents modes d'attribution. Il n'est plus que différentes façons d'être.

Liste des catégories. La substance, catégorie première.

Kategoria vient du verbe grec qui signifie "attribuer". Les catégories sont autant de questions permettant de déterminer un sujet : qui ? combien ? relativement à quoi ? quel ? où ? quand ? en quelle position ? ayant quoi ? faisant quoi ? étant affecté par ? Aristote dénombre dix catégories.

La première est la substance (*ousia*), c'est-à-dire le sujet, ce qui est ; *ce dont quelque chose est affirmé* par opposition à ce qui peut seulement être affirmé de quelque chose ou n'en est qu'une partie (Socrate est blanc mais le blanc n'est pas Socrate). Tout ce qui n'est pas substance n'a d'être que parce qu'il appartient à une substance. *Le discours renvoie toujours ainsi en dernier lieu à des réalités distinctes et non à une réalité ultime*. C'est déjà ce qu'indiquait le *Sophiste* de Platon, nous l'avons vu.

La substance est le sujet logique (S) de l'attribution dans l'acte de jugement (S est P) ; le support de toute détermination. Dans d'autres textes d'Aristote, il y aura une substance première : Dieu. Mais dans les *Catégories*, Aristote ne distingue que *des* substances premières - aucune n'étant plus substance que les autres - et

[48] trad. fr. Paris, Vrin, 1989.
[49] Sur les lectures du texte dans l'Antiquité et au Moyen Age, voir O. Brun & L. Corti (ed) *Les catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005.
[50] Voir S. Mansion *La doctrine aristotélicienne de la substance et le traité des catégories* in *Etudes aristotéliciennes*, Louvain-La-Neuve, Ed. de l'Institut supérieur de philosophie, 1984.

des substances secondes, susceptibles, elles, de s'emboîter dans les premières et les unes dans les autres : l'espèce, ainsi, est moins substance que le genre, etc.

NB : la notion de substance est examinée plus avant en 2. 1. II.

La substance est toujours sujet et jamais attribut. Elle *est*. Elle n'est pas une façon d'être. Les autres catégories seront ses attributs essentiels, ses différents modes d'être et n'auront de sens qu'en relation à un sujet comme elle. Ce sont la quantité, la relation, la qualité, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action et la passion.

L'Etre, ainsi, s'entend d'une diversité d'acceptions rapportées à une substance. Mais ces différents sens d'être, bien qu'ils soient tous ordonnés autour d'un sujet fondamental - la substance - et qu'ils ne soient pas indéfinis, sont irréductibles entre eux et ne se laissent pas rapporter à un Etre suprême unique. Le sens de l'être dès lors est éclaté : le sujet est mais il est tout à fait différent tant en qualité qu'en quantité, etc.

Contrairement à ce que soutenait Parménide, l'être n'est pas un mot qui s'applique, identique, à une pluralité de déterminations. Il change de signification avec chaque catégorie. Loin de renvoyer à une totalité d'êtres, l'être se dit au pluriel. Il n'est même pas un genre commun. L'Un a été définitivement évacué, ou plutôt, il n'apparaît plus qu'au titre d'une catégorie *particulière* : la substance, qui désigne elle-même des unités d'être.

L'être n'a trait qu'au discours. Il en représente la vérité.

Avec Aristote, l'Etre ne désigne pas une réalité transcendante mais le rapport du discours à la réalité. Il assure dans le discours la fonction référentielle de vérité. Il ne désigne aucune réalité mais différents sens selon lesquels le discours est à même de caractériser les substances, les êtres.

L'être n'est plus un mystère. Il est entièrement pénétrable au langage, lequel peut dès lors comprendre sa propre vérité comme adéquation à ce qui est. La vérité est à chercher dans les êtres et non au-delà d'eux. C'est le renversement complet de l'attitude parménidienne et de toute conception de la vérité comme recherche d'une réalité absolue au-delà des phénomènes, ne désignant ceux-ci que comme autant de fantômes par rapport à une Réalité première et englobante. L'Etre n'a de sens qu'à être dit. Il est ce qu'on dit.

Mais, les dix catégories que distingue Aristote sont-elles vraiment universelles ? Leur liste est-elle complète ? Ne coexistent-elles que de manière "rhapsodique", comme l'écrira Kant, ou peut-on les ramener à quelque principe commun ? A l'époque contemporaine, trois

interprétations – celles de Franz Brentano, de Pierre Aubenque et d'Emilio Benveniste - ont fait date en regard de ces questions.

*

1. 2. 12.

La liste des catégories est-elle solidement déduite ? Est-elle complète ? Brentano.

Franz Brentano, en un livre qui fut une "révélation" pour le jeune Heidegger[51], n'hésita pas à répondre par l'affirmative à ces questions, rejetant l'accusation "d'empirisme" souvent appliquée à la déduction aristotélicienne des catégories (*De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, 1862[52]).

Sans remettre en cause l'irréductibilité des catégories entre elles, Brentano souligne leur parenté en regard d'une même *arkhé* : l'un. Dans chaque catégorie, l'être est saisi dans son rapport à une unité : la substance ; catégorie qui unit toutes les autres selon une même analogie (l'unité des catégories est celle d'une "universalité analogique" disaient déjà les Scolastiques). Aristote, en effet, n'avait qu'à prendre en vue les différentes possibilités d'existence d'un prédicat en regard d'un sujet – tout ce que l'on peut dire d'un même sujet - pour parvenir à une certaine preuve *a priori* du caractère exhaustif de sa liste. L'être, en effet, est substance ou accident ; accident, il est relatif (relation) ou absolu ; absolu, il peut être dit sous le rapport de la qualité, de la quantité, de l'opération (agir/pâtir), du lieu, du temps, etc. Dès lors, le principe de composition de la table des catégories n'aurait-il pu être plus clairement énoncé par Aristote ? A ceci, Brentano répond de manière assez étrange que cela serait revenu à désigner l'Etre comme Un, ce qu'Aristote justement ne voulait pas faire. Ce qui revient à dire que, poussée jusqu'à une parfaite explicitation, la pensée d'Aristote aurait exhibé son insuffisance. Comme si la question de l'Un, de l'Etre, négligée par Aristote, avait d'emblée été occultée dans une métaphysique occidentale largement issue de l'aristotélisme. Cette conclusion était frappante et son impact, notamment sur Heidegger, sera important. On peut néanmoins se demander si elle ne repose pas sur une large mésinterprétation de la part de Brentano, lequel réintroduit l'Un là-même d'où Aristote – et avant lui Platon, nous l'avons vu – l'avaient chassé.

*

[51] Voir J. Beaufret *Dialogue avec Heidegger*, 4 volumes, Paris, Ed. de Minuit, 1973-1985, III, p. 108 et sq.
[52] Voir F. Brentano *Aristote. Les significations de l'être*, trad. fr. Paris, Vrin, 1992.

Pierre Aubenque. L'inachèvement nécessaire de la réflexion aristotélicienne.

L'inachèvement de la réflexion aristotélicienne est patent, admet également Pierre Aubenque. Mais cet inachèvement est essentiel et la tradition a généralement méconnu la portée de son caractère aporétique (*Le problème de l'être chez Aristote*, 1962[53]). Le caractère patent d'arbitraire et de dispersion de la table des catégories est ainsi - c'est la thèse de P. Aubenque - moins imputable à Aristote qu'à l'Etre lui-même. Car loin de pouvoir déduire les différentes catégories selon une analogie formelle, comme disait Franz Brentano (P. Aubenque souligne que le terme d'analogie n'est nulle part employé pour désigner le rapport des catégories à l'être), Aristote est obligé d'adopter une méthode dialectique. Une vérité fuyante comme l'être, en effet, ne saurait être approchée qu'au prix d'un perpétuel va-et-vient, témoignant de l'impossibilité de tout achèvement déductif a priori. L'être a un nombre *indéfini* de sens au delà desquels on n'a jamais fini de poser la question : qu'est-ce que l'Etre ? Comme si celui-ci était toujours au-delà de ses significations. Toutes ensemble réunies, elles ne seront jamais l'Etre tout entier, lequel ne peut renvoyer qu'à leur au-delà problématique. Aussi P. Aubenque n'est-il pas loin de conclure de la même façon que F. Brentano. Pour lui, cependant, l'inaccessibilité de l'Etre même marque l'impossibilité de clôturer le système aristotélicien, loin qu'elle soit redevable à quelque insuffisance de ce système.

Si l'être est multiple, comme le reconnaît Aristote, c'est qu'il n'est pas de sens tangible d'Etre au-delà des êtres. De sorte qu'il faudrait reconnaître en Aristote, selon P. Aubenque et contrairement à ce que soutiendra Heidegger (voir ci-après), le véritable initiateur d'une question de l'Etre dont il nous avertirait d'emblée qu'elle ne peut que demeurer toujours initiale, c'est-à-dire s'épuiser d'emblée dans un mystère. La question de l'être ne peut être prolongée. Elle ne peut qu'être répétée.

Il est cependant très peu évident qu'une telle « question de l'être » soit inscrite au fondement de la réflexion aristotélicienne, tant cette question, telle que la formule P. Aubenque, relève de celles, renvoyant à quelque absolu inaccessible, qu'Aristote paraît justement ne plus vouloir poser. C'est pourquoi cette interprétation, comme celle de Brentano est tout à fait discutable. *La réflexion aristotélicienne n'est pas hantée par l'Un*.

De l'Etre, il n'est plus question dans les *Catégories*. L'être n'y relève plus que de l'analyse du discours propositionnel dans sa structure prédicative. Les *Catégories* sont un

[53] Paris, PUF, 1994.

traité de logique qui, malgré tout, fut interprété et jugé jusqu'à nos jours, nous le voyons, à l'aune de l'idée d'un Etre transcendant. Chassez le mirage de l'absolu...

D'autres commentateurs, cependant, contesteront que les catégories d'Aristote puissent définir une logique de l'être. Pour Emilio Benveniste, ainsi, Aristote ne trouve en fait de catégories de pensée que les simples distinctions que la langue grecque manifeste entre les principales classes de formes grammaticales (*Catégories de pensée et catégories de langue*, 1958[54]). Ce qui recoupe une question beaucoup plus générale.

1. 2. 13.

Nos idées dépendent-elles de notre grammaire ? La pensée dépend-elle de la langue dans laquelle elle s'exprime ?

Les catégories que distingue Aristote sont-elles universelles ?

Seules les règles propres à la grammaire de certaines langues et notamment de la langue grecque permettent, souligne E. Benveniste, de faire de l'être un ensemble de notions objectivables comme le fait Aristote et tout particulièrement de le qualifier comme substance - de faire de l'être, en d'autres termes, une notion objectivable.

En tant que substance, l'être est la condition de tout prédicat. Mais cette façon de rapprocher au moyen du verbe être un sujet de ses attributs est une tournure linguistique particulière qui n'est nullement commune à toutes les langues. Beaucoup d'entre elles, en fait, ne connaissent pas la copule. Aristote aurait ainsi réduit le sens de l'Etre à quelques tournures de grec - *c'est ce qu'on peut dire, affirme Benveniste, qui délimite et organise ce qu'on peut penser*. *Nos idées générales et celle de l'Etre ainsi ne tiennent qu'à des particularismes grammaticaux.*

Cette critique, mettant en cause la possibilité même de distinguer la pensée de la langue dans laquelle elle s'exprime, était alors en vogue – popularisée notamment par Benjamin Whorf (*Linguistique et anthropologie*, 1956[55]). Elle revient depuis périodiquement en se donnant pour une découverte fracassante – les actuelles tentatives d'écriture inclusive partent ainsi de l'idée qu'en changeant leur manière de s'exprimer on fera que les gens pensent autrement. En fait, on rencontre déjà l'idée qui la soutient chez des auteurs préromantiques comme Herder : le sens de la langue est devenu notre sens médiat. Nous sommes des créatures de langue (*Traité sur l'origine de la langue*, 1770, p. 103[56]).

Whorf.

Les concepts dépendent de la nature des langues, explique Benjamin Whorf. Ils n'expriment jamais que ce qui est déjà dans le principe formulé de manière non verbale (p. 118). La grammaire détermine la forme même de nos idées. Aucun individu n'est donc libre de décrire ce qui est avec une impartialité absolue. La science commence et s'arrête au langage et la science moderne n'est

[54] in *Problèmes de linguistique générale*, 2 volumes, Paris, Gallimard, 1966.
[55] trad. fr. Paris, Denoël, 1969.

ainsi que la rationalisation systématique de la grammaire de base des langues indo-européennes (p. 138).

*

La pensée est-elle conditionnée par la langue dans laquelle elle s'exprime ?

Ces thèses, autant le souligner d'emblée, sont assez problématiques. D'abord parce qu'elles sont intenables *stricto sensu* - ainsi chez Benveniste, la fin du texte annule pratiquement la portée des analyses développées. Si ce qu'affirment ces thèses est vrai, en effet, il est impossible de traduire entre deux langues dont la grammaire diffère. Il est même impossible de les comparer. De sorte qu'il n'y a aucun moyen d'établir la thèse qu'on entend soutenir, faute d'une langue pour l'énoncer ! De là des contradictions à chaque ligne : si la raison se réduit à la grammaire comment la science moderne a-t-elle bien pu rationaliser systématiquement sa grammaire de base, comme l'annonce Whorf ? Si notre grammaire fonde notre raison, elle ne peut avoir elle-même de raison. Nos jeux de langage sont irraisonnés. De sorte que, finalement, on voit mal comment quelque raison pourrait en être tirée. Etc.

Malgré ces évidentes difficultés, l'ouvrage de Whorf eut un grand succès. Participant de tout un romantisme universitaire épris de radicalité, l'idée « fait recette » et il faut donc s'attendre à la voir régulièrement reprise[57]. Des thèses de Whorf, on s'empressa surtout de retenir que la Raison n'est qu'un particularisme occidental. Un instrument de domination et d'asservissement des autres peuples et de la nature – à quoi Whorf invitait d'ailleurs explicitement, suggérant que les langues de cultures négligées permettent sans doute une meilleure compréhension de certains aspects de l'univers, étant plus proches de la nature (p. 180 et sq.). Toutes affirmations qui, évidemment, ne peuvent pourtant avoir aucun sens au vu des principes dont Whorf se réclame et que Whorf, selon ses propres principes, n'a aucun moyen d'établir ! Qu'importe, ces idées ont beaucoup plu et on les rencontre désormais ici et là, énoncées… comme des vérités ! L'être n'est pas une donnée universelle, est-il ainsi tranquillement affirmé dans un livre d'urbanisme[58]. Formule savoureuse, qui ne peut qu'inviter à demander ce qu'il peut bien alors y avoir d'autre à la place, car c'est exactement comme si l'on disait que l'idée selon laquelle la suite des nombres est infinie n'est qu'une pensée particulière qui peut être contredite par d'autres.

Toutes ces affirmations sont devenues autant de poncifs : l'universel est toujours l'universel de quelqu'un et c'est pourquoi je m'en méfie tellement, écrit une auteure, qui se complait à asséner ainsi de grandes vérités universelles ! La pluralité des langues est insurmontable veut-elle montrer en les traduisant ![59] Le problème est que si cela était vrai, nous n'aurions aucun moyen de nous en rendre compte. A propos des thèses de Whorf, dites aussi « hypothèse de Sapir-Whorf », on a parlé de « légende urbaine ».

---

[56] trad. fr. Paris, Aubier, 1977.

[57] Ainsi, récemment, voir G. Deutscher *Through the Language Glass. Why the world looks different in other languages*, Metropolitan Books, 2010.

[58] Voir T. Paquot *Terre urbaine*, Paris, La Découverte, 2006, p. 8. Cette perle ne compromet pas la qualité de l'ouvrage.

[59] Voir B. Cassin *Eloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Paris, Fayard, 2016.

*

Cependant, la critique de Whorf porte incontestablement, si elle revient à souligner que la question de l'être, posée en regard de tout sujet d'attribution (S *est* quelque chose), ainsi que la question de l'Etre, au-delà, ne sont peut-être qu'une option logique et non forcément la seule. Ce que Whorf, malheureusement, ne voit guère.

Nous désignons une maison. L'Indien Hopi dit littéralement : "il maisonne", selon Whorf. Que nos verbes doivent grammaticalement être précédés par un substantif nous fait voir des entités ou des actions fictives, note Whorf (p. 172). Nous voyons des êtres où il n'y a rien de tel. Nous disons : "la lumière éclaire" et le Hopi, lui : "éclairer brusquement s'est produit". Whorf pense découvrir là une disposition grammaticale échappant à notre logique. En fait, il s'agit d'un thème qui traverse, pratiquement inchangé, toute la philosophie occidentale. Un de ces thèmes rebattus qu'on redécouvre à chaque énonciation comme une affirmation radicalement nouvelle.

Rapporter tous les types de relation à la formule "S est P" conduit à attribuer à la nature des qualités fictives, explique par exemple le logicien Alfred Korzybski (*Le rôle du langage dans les processus perceptuels*, 1950[60]). Affirmation profondément nouvelle, quand on songe que certains philosophes mégariques et stoïciens, déjà, refusaient d'énoncer les jugements en usant de la copule[61]. Ils ne disaient pas que l'arbre « est vert » mais qu'il verdoie. L'attribut ne désignait pas pour eux une nature réelle mais un aspect ou un état d'un objet subissant ou accomplissant une action. L'attribut n'exprime pas une propriété ("ce corps est chaud") mais un événement ("ce corps s'échauffe")[62]. Ce faisant, ces philosophes qui distinguaient encore un objet, un sujet d'attribution, ouvraient la voie à une pensée pour laquelle il n'y a plus d'êtres mais seulement des événements – ce qui sera l'un des grands fantasmes de la philosophie contemporaine (ce que nous verrons ailleurs, voir 2. 1. 22.)[63].

Pour en rester à notre propos, il convient de souligner que le propre d'un jugement est d'opérer une mise en rapport, de sorte que l'on voit mal comment cela serait possible sans la désignation d'un sujet d'attribution – d'une substance, au sens d'Aristote. On ne peut guère ainsi ramener la fonction logique de jugement à la syntaxe de la langue dans laquelle il s'exprime. Whorf note toute la distance entre l'anglais : "*he invites people to a feast*" et son équivalent hopi : "*bouilli mangeurs aller chercher il fait*". Or, si la syntaxe des deux langues invite bien à caractériser différemment la même action, les deux phrases disent pourtant la même chose et ont notamment le même sujet. Elles se réfèrent à une même signification au moyen d'un même sens. Au-delà, existe-t-il vraiment une langue dans laquelle on puisse se contenter de dire « sont invités » sans que personne ne songe à demander : qui ? par qui ? Que serait une pensée qui ne connaîtrait pas le jugement

[60] in *Une carte n'est pas le territoire*, trad. fr. Combas, L'éclat, 1998.

[61] Dans ce qui n'a rien à voir : la préface à l'ouvrage de science-fiction *En terre étrangère* (1961, trad. fr. R. Laffont, 1970) de R. Heinlein, un auteur, Pierre Versins, traite la sémantique générale d'A. Korzybski de « découverte du fil à couper le beurre métaphysique » !

[62] Voir E. Bréhier *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1962, p. 20.

[63] Signalons que ce n'est pas sous cette perspective mais dans un souci de clarté logique que Frege recommandait l'abandon de l'analyse des énoncés sous la forme « S est P ». Voir F. Rivenc & G. Sandu *Entre logique et langage*, Paris, Vrin, 2009.

d'attribution ? Soit une pensée qui verrait des êtres partout : au lieu de dire « ce carré est blanc », elle dirait « Ce carré », « Ce blanc » mais sans penser à les rapprocher. Une pensée qui ne connaîtrait pas même des événements mais des apparences n'ayant aucun lien entre elles : « la forme carrée » et « la couleur blanche », puisqu'elle n'aurait pas la possibilité de dire que c'est cette forme carrée qui a un aspect blanc.

Pour reprendre l'exemple d'un logicien, ce n'est pas parce que les enfants accolent l'adjectif au substantif en faisant l'économie de la copule ("marraine méchante !") qu'ils ne prononcent pas un jugement d'attribution[64]. La langue des Piraha (Amazonie) n'a pas de récursivité : on ne peut enchâsser des propositions dans une même phrase. Il est impossible de dire : « la maison que j'habite est près de la rivière. » Il faut dire « j'habite une maison » et « elle est près de la rivière ». Mais, s'ils recourent à ces deux formules, c'est justement que les Piraha raisonnent bien comme nous ! Passer les premiers chiffres, ils n'ont pas de noms de nombres. Ils disent « beaucoup de », « peu de », etc. Ils savent pourtant très bien compter juste, quelles que soient les sommes[65].

Il faut donc dire qu'en tant que copule, « est » remplit une fonction fort différente de celle du mot « être », souligne Jacques Derrida. Certaines langues distinguent les deux et d'autres les confondent. Cela prédispose-t-il à une interprétation particulière de l'être ? Mais comment la langue grecque, dès lors, a-t-elle pu orienter les penseurs grecs vers des visions aussi différentes de l'être ? (*Le supplément de copule*, 1971[66]).

Il faut ainsi distinguer nettement entre syntaxe et sémantique. Pour dire "être", certaines formes *syntaxiques* peuvent manquer dans différentes langues - c'est le cas notamment de l'arabe ou du chinois : ce dernier unissant dans un même mot substance et qualité[67]. Mais cela ne veut pas dire que ces formes ne sont pas employées sous d'autres et donc que l'on ne pourrait y traduire exactement le même contenu *sémantique*[68]. Mieux même : toutes les langues n'ont pas les mêmes catégories formelles (copule, distinction du nom et du verbe, …). Cela ne les empêche pas d'avoir des ressources syntaxiques comparables (fonctions de sujet, d'attribut, d'objet, …)[69].

En arabe, le verbe être n'apparaît pas dans les formes de l'énonciation - un verbe ne se dit pas d'un sujet (S est + verbe) mais est l'acte d'un agent (S+verbe), de sorte que la langue ne pousse pas à ramener, comme dans la logique aristotélicienne, tout jugement à la formule "S est P". De là, on a dit que l'arabe n'était devenu savant qu'en découvrant la logique aristotélicienne, ce qui est confondre une fonction logique de jugement - que l'arabe, évidemment, n'ignore nullement - et la forme du langage[70]. *Aristote, en ce sens, entendait justement réduire l'être aux fonctions sémantiques du discours, c'est-à-dire aux différentes catégories de sens constituées à travers la syntaxe de la langue*.

---

[64] Voir E. Goblot *Traité de logique*, Paris, A. Colin, 1952, § 115.
[65] Voir D. L. Everett « Cultural constraints on grammar & cognition in Piraha: another look at the design of human language » *Current Anthropology* vol. 46 n°4 2005, pp. 621-646.
[66] in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972. Derrida signale par ailleurs que la critique de Benveniste à l'égard d'Aristote n'était nullement nouvelle (on la rencontre notamment chez Brunschvicg ou Cassirer).
[67] Voir R. Wardy *Aristotle in China: language, categories and translation*, Cambridge University Press, 2000.
[68] Voir D. Zaslawsky *Analyse de l'être*, Paris, Minuit, 1982, p. 160.
[69] Voir V. Brondal *Essai de linguistique générale*, Copenhague, E. Munksgaard, 1943, p. 49 et sq.
[70] Voir A. Elamrani-Jamal *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Paris, Vrin, 1983.

Mais c'est là un argument d'une bien trop grande complexité sans doute pour le relativisme contemporain, dont la force tient surtout à la radicalité des propos, qu'importe que ceux-ci en deviennent tout à fait absurdes. Un auteur, François Laplantine, explique ainsi que les langues génèrent la pensée et que, d'une langue à l'autre, il n'y a pas d'équivalent. Mais comment peut-il le savoir alors !? Les catégories de l'universel sont grammaticales et culturelles et le sujet transcendantal kantien n'est qu'occidental (*Quand le moi devient autre*, 2012[71]). La preuve, en japonais, il n'y a pas de sujet, affirme l'auteur (*sic !*). Il faut donc croire que les Japonais ne savent pas qu'ils existent. Et que s'ils ont l'adjectif – on ne sait – « japonais », ils doivent se demander ce qu'il signifie. Quoique non, s'ils n'ont pas l'idée de sujet, ils n'ont pas non plus l'idée de rapporter une chose à une autre. Ça doit être très compliqué la vie au Japon ! Ne soyons pas trop exigeants cependant, quand la réflexion de l'auteur ne consiste qu'en notations banales sur le décentrement de soi que provoque le contact de l'autre. Sans que l'auteur ne se demande d'ailleurs si ce n'est pas là cependant une pose caractéristique du sujet occidental ! Mais ce genre de scrupule n'a plus tellement cours de nos jours. Il s'agit plutôt de dénoncer la langue comme un instrument de domination forgé par un complot masculiniste, qu'il convient d'émasculer. L'oppression est dans les mots. *La langue est fasciste !* clamera Roland Barthes dans sa leçon inaugurale au Collège de France (1977). Et parce que la langue conditionne la pensée, il faut changer les mots pour changer la société. Certains seront donc interdits, comme s'ils étaient blasphématoires. Et d'autres seront modifiés. L'écriture inclusive représente la dernière version de cette volonté de remplacer un conditionnement par un autre finalement, bien qu'on ne voie pas du tout comment, utilisant la même langue et la plupart des mêmes mots, les uns seraient dans le vrai et les autres non. C'est qu'au fond de toutes ces visées, il y a la conviction que, si la langue conditionne la pensée et si l'on maitrise la langue, personne ne pourra parvenir à développer une réflexion propre. Une conviction au nom de laquelle on dénonce le totalitarisme !

Critiquant les thèses de Whorf, Steven Pinker, lui, tombe dans une autre aberration. Il se demande quelle langue de la pensée nous utilisons pour comprendre une langue dans une autre (*L'instinct du langage*, 1994[72]). C'est que l'auteur cède à un dogme qui au XX° siècle aura été assez inébranlable : il n'y a pas de pensée sans langage (voir 3. 2. 28. & 31.). Dogme dont il conviendrait cependant de se débarrasser car si même quelqu'un dont la langue ne possède pas d'auxiliaire être peut comprendre ce qu'écrit Aristote, ce n'est justement pas une histoire de langues – dont, de fait, la pluralité est un phénomène irréductible. Traduire ne consiste cependant pas à les ramener à une sorte de langue sous-jacente à toutes. Traduire consiste plus proprement à exprimer les idées d'une langue dans une autre. C'est une affaire de sens, sauf à prouver – ce qui resterait à faire ! – que certaines capacités de réflexion sont effectivement totalement inaccessibles à certains peuples.

*

La vérité est indéfinissable.

[71] Paris, CNRS Ed., 2012.
[72] trad. fr. Paris, O. Jacob, 1999.

Au total, les thèses relativistes qui viennent d'être présentées ont sans doute tiré une grande partie de leur succès d'un constat : nous ne disposons pas, au-delà des différentes langues, d'un langage "neutre" pour parler et comparer leurs formes générales. Notre langage et le système des relations de signification qui le lie à la réalité sont posés avant même que nous puissions essayer de dire ce qu'ils sont. Nos discours ne sont pas composés de mots qui les précèdent. Ces mots trouvent aussi bien leur origine dans ces discours. De sorte que si l'on peut reconnaître que les différentes langues ne sont sans doute pas de simples enveloppes pour la pensée, n'affectant en rien la réalité vécue du monde – ce que Wilhelm von Humboldt déjà avait souligné[73] – cela n'autorise pas à rabattre toute pensée à la grammaire particulière de la langue dans laquelle elle s'exprime. Il faut bien poser une capacité du langage à s'analyser et se comprendre lui-même, notamment en regard d'autres langages. Une capacité que l'on peut nommer Raison, dont les multiples et constantes tentatives de la pensée contemporaine pour dire que celle-ci n'existe pas ou existe sous différentes formes, paraissent assez impuissantes (même si elles sont largement acceptées) car qui pourrait fixer sans contradiction des limites à nos capacités de compréhension !? Nous ne pouvons pas plus fixer de limites sémantiques à notre langage, ni en lui-même ni dans son rapport à d'autres langages, que nous ne disposons d'un moyen autre que le langage pour juger de l'adéquation de ce dernier au monde – ce qui signifie que *l'être*, finalement, comme l'indique Aristote, *n'est qu'à travers le discours*. Or l'être ne se définit pas : la vérité est non pas ineffable mais indéfinissable, note Jaako Hintikka (*Vérité et langage*[74]).

L'être désigne le rapport de la pensée à son extériorité, à ce qui est mais n'est pas elle et la pensée ne peut sortir d'elle-même pour juger du bien fondé de son rapport à ce qui est au-delà d'elle. Elle ne peut, par comparaison des deux, définir les conditions de sa propre vérité. Ainsi est-il impossible de définir l'être, sinon en renvoyant à ce qui est, nous l'avons vu. Dès lors, la question de ce qu'est l'être en tant qu'être n'a pas de réponse. *La vérité ne peut être définie que par elle-même*. Par son procès et ses conditions d'énonciation et non par son adéquation à ce qui est, car ce qui est n'est reconnu qu'à travers un jugement. Nous verrons ci-après que Hegel est allé au bout de cette réflexion.

*

Il n'y a plus de problème de l'être chez Aristote. Avec lui la question de l'Etre a disparu. La copule, précise-t-il, c'est-à-dire l'être en lui-même dans un jugement du type "S *est* P", la copule n'a pas d'existence distincte et ne peut être séparée de l'attribut sans perdre sa signification – la pensée est dans le prédicat, redira Hegel. La métaphysique aristotélicienne se constitue dans le langage. Les catégories sont autant de sens d'être et non autant de

[73] Voir O. Hansen-Love *La révolution copernicienne du langage dans l'œuvre de W. Von Humboldt,* Paris, Vrin, 1972.
[74] in *La vérité est-elle ineffable ?*, trad. fr. Combas, L'éclat, 1994.

divisions de l'Etre[75]. L'être, selon Aristote, naît du discours et, en fait d'êtres, il n'existe qu'une poignée de significations premières, irréductibles, - ce qui n'a rien de choquant si l'on a renoncé à poursuivre l'unité de l'Etre au-delà de la simple fonction de référence du verbe être.

Avec Aristote, nous ne sommes plus face au mystère de l'Etre mais au sein d'un univers doué de sens. Et c'est ce sens qui est premier. Nulle surprise donc si, après Aristote, la question de l'Etre tendra à ne plus être posée en elle-même mais à être formulée sous d'autres thématiques comme celle de la Création (voir 1. 11.), c'est-à-dire celle de la Finalité des êtres (voir 3. 3.). Aussi Martin Heidegger pourra-t-il prétendre rouvrir une question close depuis Platon et Aristote.

* *

B) Martin Heidegger

1. 2. 14.

ETRE ET TEMPS (1927)

Une façon commode de présenter la réflexion heideggérienne sur l'être est de prendre pour fil conducteur l'inachèvement même d'*Etre et temps*. Ce texte - que son retentissement désigne comme l'un des ouvrages de philosophie majeurs du XX° siècle - ne réalise guère en effet qu'un tiers du programme qu'il se fixe[76].

Jargon et traduction.

Etre et temps est un texte difficile. Heidegger en prévient d'ailleurs d'emblée : pour saisir l'étant dans son être, non seulement les mots manquent la plupart du temps, écrit-il, mais surtout la grammaire. Il ne faut donc craindre ni la complexité dans la formation des concepts, ni la dureté de l'expression. Mais dès lors, peut-on ajouter, il est à redouter que les effets de langue se prêtent facilement à la caricature – comme s'y amusera par exemple Günter Grass, parlant de l'être-chien ce « qu'il-est » ; « l'être pro-jeté du chien étant dans son être-là » (*Les années de chien*, 1963, p. 335[77]). Il est à craindre qu'ils dissuadent les uns et fascinent les autres, dissimulant finalement la pensée elle-même.

[75] Voir A. de Muralt *Comment dire l'être ?*, Paris, Vrin, 1985.
[76] Pour une première approche d'*Etre et temps*, l'ouvrage de C. Dubois *Heidegger. Introduction à une lecture*, (Paris, Points Seuil, 2000) peut particulièrement être recommandé, ainsi que les trois études suivantes : F. Dastur *Heidegger et la question du temps* (Paris, PUF, 1990) ; M. Gelven *Etre et temps de Heidegger. Un commentaire littéral* (1970, trad. fr. Bruxelles, Mardaga, 1987) ; J. Greisch *Ontologie et temporalité* (Paris, PUF, 1994).
[77] trad. fr. Paris, Seuil, 1965.

Or, de ce dernier point de vue, force est de souligner que, texte difficile, *Etre et temps* est devenu pratiquement incompréhensible dans ses deux traductions françaises complètes. Dans celle de F. Vezin (1986[78]), notamment, on peut lire des choses telles que : "l'entendre impropre se tempore comme attendance apprésentante, l'unité ekstatique de celle-ci devant avoir un être-été correspondant" (p. 400).

Cette traduction provoqua un tollé dans le petit monde philosophique français[79]. Or cela ne relèverait que de l'anecdote si cette traduction ne poussait finalement à bout une crispation de la réflexion aux mots qui l'expriment qui a quelque chose de religieux, a-t-on dit, en invitant à considérer que les mots ne se simplifient pas sans sacrilège. A moins qu'il ne faille surtout deviner là le snobisme de clercs, jugeant vulgaires les idées générales et la fluidité de langue qu'elles réclament.

Quoi qu'il en soit, l'abus de formules absconses peut faire soupçonner une forfaiture de pensée. Ainsi Theodor Adorno s'en prit-il au jargon heideggérien – malheureusement à travers un livre lui-même largement illisible (*Jargon de l'authenticité*, 1964[80]). Derrière les jongleries verbales de Heidegger, dénonce Adorno, il y a comme une défense prévenant par avance que toute compréhension le concernant serait une falsification et qui écarte ainsi toute argumentation (p. 106). Or il faut bien en ce sens constater qu'à force de précautions, prétéritions et autres allitérations versant dans le pur et simple "habillage" des textes, les traductions françaises de Heidegger paraissent vouloir prévenir toute appropriation non "initiée". C'est ainsi que, au gré de ses traductions françaises, la pensée de Heidegger a fini par se retrouver enfermée dans tout un jargon qui en ferme l'accès courant ; ce qui est "historicité" (*Geschichtlichkeit*) chez n'importe qui d'autre ne pouvant être par exemple rendu chez lui que par "historialité", etc.

*

1. 2. 15.

L'homme comme Dasein.

Heidegger entend reposer la question de l'être par-delà toute la tradition philosophique. Heidegger vise ainsi la tradition issue de Platon et d'Aristote, quoique à côté d'elle se soit constamment maintenue une autre tradition, nous l'avons vu avec la théologie négative, pour laquelle l'Etre est le concept le plus universel et partant le plus vide - sa vacuité correspondant à sa richesse inaccessible, indiscernable. Heidegger revient à une même formulation de l'Etre mais il s'y arrête aussi bien. Il ne lui donne aucune connotation religieuse. Il ne traite pas de l'Un mais s'en tient strictement au sens de l'Etre, auquel tout être renvoie mais qui reste pourtant insaisissable en lui-même.

[78] Paris, Gallimard, 1986.
[79] Voir D. Janicaud *Heidegger en France I*, Paris, A. Michel, 2001, p. 326.
[80] trad. fr. Paris, Payot, 1989.

L'être est le concept le plus universel parce qu'il est entendu dans la saisie de tout étant. Il est pré-compris dans la compréhension de tout ce qui est. Cependant, seul parmi tous les étants, l'homme possède cette entente de l'Etre. Sous ce jour, nous désignerons l'homme comme *Dasein*, c'est-à-dire comme *l'étant qui pose la question de l'Etre* et, partant, comme l'étant qui ne peut manquer de poser la question de son propre être. Le programme que se fixe *Etre et temps* est ainsi, pour expliciter la question de l'être, d'interroger l'homme en tant qu'il est Dasein – l'étant pour lequel la question de savoir ce qu'est l'être fait sens.

En allemand, *Dasein* est un mot d'emploi courant qui marque l'existence concrète et factuelle d'un être, son "être-là" - expression par laquelle on a souvent voulu rendre *Dasein* en français (on l'avait d'abord traduit par l'incertain "réalité humaine"). Insistant sur l'interrogation que mène le *Dasein* quant à son être même, Heidegger proposa de le traduire en français par "être-le-là"[81] mais, finalement, "Dasein" est entré comme tel dans la langue philosophique française et nous suivrons cet usage.

Certes, l'adoption d'un tel terme ne va pas de soi. Elle fait de lui un concept à part alors que, Dominique Janicaud le note, Heidegger opère plus proprement un glissement de sens par rapport à un terme familier en allemand (*op. cit*., pp. 344-345). Il y a donc comme une sorte d'obligation de comprendre qui est d'emblée réclamée en adoptant Dasein en français. En même temps, cela souligne quand même la particularité de sens que ce terme acquiert avec Heidegger, qui ne permet plus guère de renvoyer à son sens courant. D. Janicaud dit lui-même que le Dasein est radicalement différent de tout étant et essentiellement ek-statique, donc " hors-là" (pp. 505-506, note 9).

Il faut le souligner d'emblée : ce n'est toutefois pas du tout ainsi qu'*Etre et temps* fut d'abord compris. Sans quoi, il n'aurait certainement pas rencontré le même succès ! On comprit plutôt que le Dasein désignait l'homme qui s'interroge sur son être, sur lui-même, sans trouver de réponse. Et cela s'accordait avec la philosophie existentialiste du temps (voir 4. 1. 19.), comme plus tard avec la philosophie de l'absurde (voir 4. 1. 20.), quand elle fut à la mode. A partir de là, *Etre et temps* connut un phénomène assez fréquent en philosophie. Sa difficulté de lecture n'étant pas vraiment un obstacle, puisqu'on pensait malgré tout savoir ce que l'ouvrage contient, elle passa pour un gage de sérieux, flattant par ailleurs la vanité de ceux qui se référaient doctement à lui. Ainsi, comme d'autres, *Etre et temps* n'est devenu un ouvrage fondamental que dans la mesure où – au sens fort – on n'y comprenait rien !

L'interprétation existentialiste du Dasein n'était pas totalement fautive toutefois car le Dasein, écrit effectivement Heidegger, est l'étant pour lequel il y va de son être dans son être (§ 41). La première entente que le Dasein a de l'être concerne son être propre – son être cependant et non son existence et ce que celle-ci peut avoir comme sens. Le Dasein est

[81] Voir sa *Lettre à Jean Beaufret* du 23 novembre 1945 in M. Heidegger *Question III & IV*, trad. fr. Paris,

l'homme qui tente de se comprendre dans la mise en perspective de son propre être. Qui se demande pourquoi il est *en tant qu'être*. Qui se demande ce qu'est l'être des étants et non quel sens il peut donner à son existence. De sorte que Heidegger aura à marquer la distance qui sépare sa réflexion de l'existentialisme, comme de toute anthropologie (voir 4. 1. 23.).

Or le Dasein a l'occasion de se saisir lui-même comme étant de différentes manières. Cette saisie n'est toutefois pas réfléchie la plupart du temps mais spontanée et, de là, décrire les manières sous lesquelles le Dasein est à même de saisir son propre être – et l'être finalement - sera la tâche d'une "analytique existentiale" ; à partir de laquelle - puisqu'elle rassemble toutes les manières dont la question de l'être est posée - pourra être cerné l'horizon d'une possible explicitation de l'Etre en lui-même.

L'analytique existentiale.

Pour saisir l'être, en d'autres termes, il s'agit de cerner comment celui-ci est compris par l'étant qui est à même d'en apercevoir le sens, le Dasein. L'ontologie - l'interrogation de l'être des phénomènes - sera ainsi remplacée par une Analytique s'attachant à décrire le sens que l'être a pour l'étant qui le met en question - dès lors que ce Dasein se saisit lui-même comme étant d'une manière ou d'une autre. Il s'agira de décrire l'être, ce faisant, à travers l'expérience qu'en fait une conscience. L'ontologie prendra la forme d'une phénoménologie.

Ce programme est annoncé dans une série de cours de 1923, où la question du sens de l'être n'est pas encore posée et où Heidegger cherche plutôt à établir comment la vie est capable de s'entendre elle-même, ce qui sera la manière, nous l'avons dit, dont beaucoup de ses premiers lecteurs comprendront *Etre et temps* (*Ontologie. Herméneutique de la factivité*, 1923[82]).

Par rapport aux autres philosophes de l'Etre, l'une des grandes originalités de Heidegger est d'inscrire, sous le registre de l'ontologie, une phénoménologie, c'est-à-dire les différentes manières dont l'homme peut saisir et comprendre son être au monde et plus largement celui des phénomènes. Que suis-je ? (plus fondamentalement que « qui suis-je ? »). Que sont les choses autour de moi ? Telles sont les questions fondamentales d'un homme renommé Dasein en ceci précisément qu'il pose ces questions. Toutefois, notre quête de sens ne se limite pas ainsi, sinon apparemment, à interroger nos conditions particulières d'existence. Elle est fondamentalement métaphysique. Elle interroge l'Etre. Mais ceci, non pas tant à travers une réflexion, comme nous l'avons vu précédemment qu'à travers des états

---

Gallimard, 1976, pp. 129-130.

[82] trad. fr. Paris, Gallimard, 2012.

de conscience et d'activité. Heidegger va ainsi pouvoir montrer que la question de l'être, loin de se limiter à une réflexion abstraite, hante notre vie et participe de notre perception même. Dès lors, si *l'impossibilité de saisir et même de définir l'être peut sembler marquer, nous l'avons vu, l'inachèvement foncier de tout discours, Heidegger a plutôt saisi cet inachèvement comme une ouverture humaine essentielle, à travers laquelle le monde se découvre en plénitude. Avec Heidegger, la question de l'être devient comme l'horizon du monde, qui lui donne sa teneur et sa coloration essentielles*.

En ce sens, Heidegger put considérer qu'il faisait renaitre une question que la tradition philosophique avait oubliée. Est-il possible que, malgré inventions et progrès, malgré la culture, la religion et la connaissance de l'univers, l'on soit resté à la surface de la vie ?, avait déjà demandé Rilke. Est-il possible que l'on ait même recouvert cette surface d'une étoffe indiciblement ennuyeuse qui la fait ressembler à des meubles de salon pendant les vacances d'été ? (*Les cahiers de Malte Laurids Brigge*, 1910, p. 24[83]).

Tout ce qui est de l'homme a toujours déjà répondu de manière implicite à la question de l'être, écrit Heidegger. L'homme, qu'il s'en rende compte ou non, est toujours dans une entente de ce concept premier (§ 43). La question de l'être n'est donc pas réfléchie la plupart du temps. Mais elle participe, informulée, de nos perceptions. Elle s'investit dans des structures d'existence, des "existentiaux".

1. 2. 16.

Les existentiaux.

Il ne s'agit pas là de catégories au sens aristotélicien, c'est-à-dire de déterminations prêtées aux étants (voir ci-dessus 1. 2. 11.). A travers eux, est à l'œuvre une saisie immédiate et non réfléchie du monde et de ses étants comme tels. Les existentiaux décrivent les différentes manières dont nous nous rendons compte qu'il y a quelque chose au-delà de nous, pourrait-on dire ; sachant qu'il s'agit là d'une expérience immédiate du monde et non d'une interrogation réfléchie. En termes heideggériens, on dira que les existentiaux confèrent un sens *ontologique*, ils ramènent de manière le plus souvent inconsciente à la question de l'Etre toutes les déterminations que nous prêtons aux étants de manière *ontique*, c'est-à-dire tel qu'en eux-mêmes, à travers l'expérience courante que nous avons du monde, sans s'interroger plus avant quant au sens de leur être propre.

L'homme, dans sa vie courante, dans l'expérience courante des étants, écrit Heidegger, ne sait rien de leur être et s'en passe fort bien (*Concepts fondamentaux*, 1941, publication

[83] trad. fr. Paris, Le club français du livre, 1951.

posthume 1981, § 3[84]). Le plus couramment, le sens de l'être est reçu et c'est là le travail des existentiaux. *L'être est l'objet d'une naïveté première face au monde. La question : qu'est l'être des étants ? nous agite sans que nous le sachions.*

L'homme vit comme accaparé par le monde, immergé en lui. Il ne pose couramment pas la question de son être. Mais survient une expérience comme l'angoisse - un existential à travers lequel l'être se donne comme vide, néant - et l'homme est Dasein alors, posant la question de son être propre dans la perspective de sa mort (voir 3. 3. 44.). Le Dasein est du monde ainsi mais son "être-au-monde" s'investit sous divers modes : les existentiaux (dont Heidegger ne s'attache d'ailleurs pas à fournir une liste complète). Cela signifie que le Dasein ne saisit pas le sens de son être propre dans un rapport de connaissance, c'est-à-dire de recul face à lui-même et au monde. En tant qu'il est, le Dasein ne se saisit pas comme une intériorité, comme un sujet face à des objets. Il est dans le monde, comme le monde. Il *est* le monde. *La question de l'être, ainsi, est posée avant toute séparation entre sujet et objet. Elle est immédiate et s'investit dans des vécus comme l'angoisse, plutôt qu'elle n'est une réflexion*. L'homme est toujours pris dans l'être. Il n'en est pas le vis-à-vis, à l'instar de ce que la tradition peut lui fait accroire en posant, nous l'avons vu, l'équivalence entre Etre et pensée ; comme si la pensée seule, finalement, pouvait déterminer l'Etre.

Heidegger prolonge ainsi certains thèmes romantiques célébrant la participation de l'homme au monde (voir 2. 5. B.). Un romantisme qu'exprime par exemple la poésie d'un Georg Trakl, à laquelle Heidegger aimera par la suite se référer :

"Quand l'haleine du soir n'est que calme d'or
Derrière la forêt et la prairie obscure
L'homme n'est que regard,
Pâtre habitant le silence crépusculaire des troupeaux" (*Retour*, 1914[85]).

La question de l'être, en d'autres termes, n'est pas celle qu'un sujet peut formuler face au monde pour le comprendre. Elle n'est pas d'ordre psychologique, subjectif mais elle imprègne la formation même de la subjectivité. C'est sans doute là le thème le plus original d'*Etre et temps*. Dans le monde, nous sommes comme en permanence dans sa tonalité, qui a trait à la manière d'être de tout ce qui est autour de nous. Et comme nous sommes du monde, cette tonalité est également le propre de notre être. La question de l'être est donc la même face aux choses et par rapport à nous – nous n'avons aucun privilège d'être mais sommes au monde dans sa manière d'être. Ce que seul le Dasein – l'homme en tant qu'il pose la question

[84] trad. fr. Paris, Gallimard, 1985.
[85] in *Poèmes I*, trad. fr. GF Flammarion, 2001.

de l'être – peut concevoir. A partir de là, Heidegger élabore une critique de la philosophie cartésienne qui aura un grand retentissement et qu'on identifiera un peu rapidement à une critique du sujet.

Critique heideggérienne du cartésianisme.

On sait que Descartes définit le "je suis" par la seule certitude de lui-même, acquise dans l'exercice de la pensée (*cogito*), c'est-à-dire en mettant entre parenthèses le monde, au point de devoir fonder ensuite la réalité de ce dernier (voir 1. 6. 15.). Or cela, qui affronte tellement le sujet et le monde qu'il conduit à douter de la réalité même de ce dernier, comme l'indique Descartes, cela montre Heidegger, conduit aussi bien à ignorer totalement la question de l'être. Les choses paraissent n'être que par rapport au sujet, qui est premier par rapport à elles, sans autre fondement ; sans être propre. La connaissance que le sujet prend d'elles les fonde et l'homme paraît être maître et possesseur du monde.

Descartes, a-t-on dit en ce sens, promeut une "ontologie grise". N'étant plus appréhendés dans leur présence propre, les étants ne sont plus que les grises ombres des choses dévaluées en autant d'objets pour un sujet connaissant[86]. En suivant Heidegger, on stigmatisera ainsi beaucoup, à travers Descartes, l'attitude de l'homme moderne qui s'approprie la nature. Comme si celle-ci n'existait que pour lui. Comme si l'homme n'était tenu à aucun respect face au monde mais pouvait l'arraisonner à merci. Comme s'il était la mesure de toute chose et le seul véritable être. Bref, on fera de Descartes, le responsable philosophique du technicisme destructeur de l'homme moderne.

Certains textes ultérieurs de Heidegger pourront valider une telle interprétation mais, dans *Etre et temps*, Heidegger souligne plus proprement que Descartes a surtout tranché la question de l'être du monde en réduisant celui-ci à la seule extension spatiale (l'étendue) : est ce qui occupe de l'espace et est tangible de la sorte. En quoi on pourrait justement objecter que Descartes a bien reconnu l'extériorité de l'être par rapport à la pensée. Mais, poursuit Heidegger, cette reconnaissance, inscrivant l'être sous une catégorie particulière, n'était qu'une manière d'évacuer la question de l'être. Si le Dasein est comme absorbé par le monde, on ne peut oublier que la question de l'être du monde n'a de sens que pour le Dasein. La *Mondéité* est un caractère du Dasein, un moment constitutif de son être-au-monde. De sorte que la spatialité même du monde doit s'expliquer à partir de la structure de la Mondéité, loin qu'elle représente l'être de celle-ci[87].

Si l'on ne peut poser le Dasein comme existant face au monde, on ne peut aussi bien considérer que le monde s'impose à lui, comme constitué de toutes pièces en son être. Ce

[86] Voir J-L. Marion *Sur l'ontologie grise de Descartes* (Paris, Vrin, 1981), ainsi que *Réduction et donation* (Paris, PUF, 1989, chap. III).
[87] Voir D. Franck *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Ed. de Minuit, 1986.

serait retomber dans l'ontologie naïve qui interroge l'être des phénomènes et non le sens que celui-ci peut prendre pour celui qui les considère. Car c'est seulement pour un Dasein qu'il peut y avoir un être qui est « le monde ». Pour autant, ce n'est pas le Dasein qui « fait » l'être et il s'agit de penser comment le sens d'être du monde s'entrelace à celui du Dasein à travers l'ouverture particulière au monde de ce dernier, laquelle a lieu à travers des existentiaux.

En ce sens, la parole ne peut plus être l'extériorisation d'une pensée, d'une sorte de monologue intérieur. On accède plutôt au langage dans la parole, qui d'elle-même est « parlante ». Elle n'est pas l'expression de l'homme, déclare Heidegger, retrouvant certains thèmes romantiques. La parole rend l'homme capable d'être le vivant qu'il est en tant qu'homme. Les choses viennent à l'homme dans la parole, qui entrelace l'homme au monde. Qui rend le monde « mondant » (voir à cet égard le thème du Quadriparti chez Heidegger, 1. 1. 6.). L'homme ne parle que pour autant qu'il répond à la parole car, à travers elle, il écoute aussi bien. Et trouver son séjour dans la parole est proprement la fonction de la poésie (*La parole*, 1950 & *Le déploiement de la parole*, 1957[88])

C'est d'un même mouvement que le Dasein saisit le monde comme être et se saisit lui-même dans son être. Un peu comme une certaine teinte de ciel peut nous *révéler* quelque sentiment en nous que nous soupçonnions à peine. Ainsi, le "Sentiment de la situation" (*Befindlichkeit*) est (avec la Compréhension et la Parole) le premier des trois principaux existentiaux que considère Heidegger. Il correspond au sens sous lequel le monde se découvre au Dasein et s'investit à ce titre dans des tonalités affectives, dans l'humeur (*Stimmung*).

L'humeur

La Stimmung.

"Humeur" ou "impression d'ensemble" traduisent assez mal en français la *Stimmung* allemande, dont le sens renvoie beaucoup moins que ces termes français à un sentiment subjectif - on parle ainsi de la *Stimmung* d'un paysage - et sous-entend également une idée de tonalité, d'accord, de concordance. On dit par exemple "*es stimmt*" ("c'est juste") pour un calcul.

Sous cette réserve, l'humeur - Heidegger a proposé de parler de "disposition" en français - représente la perception toute atmosphérique et globale qui s'attache à nos vécus. L'humeur forme comme le fond, la tonalité d'ensemble particulière à travers lesquels nos perceptions se détachent, se forment, influençant nos représentations autant que notre comportement. C'est là l'expérience la plus immédiate que nous avons du monde.

[88] *Acheminement vers la parole*, 1959, trad. fr. Paris, Gallimard, 1976.

L'humeur est trop immédiate pour être la réaction d'un sujet tout constitué *face* au monde. Elle est le monde tel qu'il se découvre à nous et non notre état d'âme qui déteint sur le monde[89]. L'humeur n'est pas intentionnelle et par là n'est pas un sentiment. Elle est d'avant toute scission entre le sujet et son monde. Elle traduit l'être au monde immédiat d'une conscience, quand extérieur et intériorité sont indissociables.

On est joyeux de quelque chose. L'humeur elle n'a pas d'objet mais livre éventuellement le monde sous une coloration globale joyeuse. C'est pourquoi Heidegger dit que l'humeur est plus saisissable en tant que telle dans la fadeur, la sécheresse et l'angoisse, pour marquer que le Dasein est toujours en humeur, même lorsque, du monde, il ne saisit proprement que le vide et l'ennui. Le Dasein est toujours en humeur, c'est-à-dire qu'il découvre le monde à travers une impression d'ensemble qui l'affecte mais qui n'est pas *en* lui, qui est le monde. L'humeur, dit Heidegger, met le Dasein devant son être-jeté dans le monde à travers une façon de se sentir de telle ou telle manière (*Etre et temps*, § 68).

Il n'est pas d'instant, souligne Heidegger, sans que nous soyons en proie à quelque humeur, dont les états sont d'ailleurs instantanément modifiables. L'humeur, note Ernst Bloch, ne peut en effet se ramener à un effet dominant mais en embrasse plusieurs. D'où ses reflets irisés. Et Bloch de reprocher à Heidegger de consacrer de la sorte cet accablement tellement petit-bourgeois dans lequel nous jettent nos humeurs (*Le principe espérance*, 1959, I, p. 130 et sq.[90]). On reprochera en effet volontiers à Heidegger de ne pas prendre en compte le corps propre et les déterminations sociales dans l'expérience de l'humeur, lesquelles apportent cependant peu à son propos.

Mais l'attention portée à ses propres humeurs fut, il est vrai, un lieu commun romantique. Une façon d'égaler le monde au moi et la source d'un apitoiement inlassable sur ses propres dispositions fugaces (voir 2. 5. 20.). Ce qui, soulignons-le d'emblée, n'intéresse absolument pas Heidegger. Pas plus que la question de l'être n'est assimilable, nous l'avons vu, aux tourments que nous pouvons avoir quant au sens de notre vie. Heidegger ne se préoccupe que de la manière dont, à travers l'humeur, l'être se laisse pressentir sous une certaine tonalité.

*

Humeurs et climats romantiques.

La *Stimmung* fut un thème préromantique – Rousseau en étant un important initiateur (voir 2. 5. 24.) – un thème qui apparaît notamment chez Johann Tetens, lequel distinguait de la sensation le sentiment, en ce que ce dernier déborde la conscience et absorbe le moi dans le monde (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur* Essais philosophiques sur la nature humaine, 1777[91]). Dans ses recherches météorologiques, aussi bien, Goethe tentait de saisir ce qui *objectivement* dans l'état du ciel est à même de conditionner l'inspiration artistique et sollicite ainsi

[89] Voir M. Froment Meurice « Long est le temps » *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 32, 1985, pp. 185-205.
[90] trad. fr. en 3 volumes, Paris, Gallimard, 1976.
[91] Leipzig, M. G. Weidmanns Erben und Reich, 1777. Voir J. Barnouw « Psychologie empirique et épistémologie dans les " *philosophische Versuche* " de Tetens » *Archives de Philosophie* 46, 1983, pp. 271-289.

l'accord d'une âme (*Essais d'une doctrine sur les états atmosphériques*, 1825[92]). Karl Burdach, enfin, parlera des *Stimmungen* comme des constitutions de la conscience qui imposent leur marque à la réceptivité des impressions venues du dehors et, de là, aux expressions personnelles qui, dans leur vivacité, leur font suite (*Blicke ins Leben* Regards jetés dans la vie, 1842[93]).

Peut-être l'une des meilleures façons de rendre en français la *Stimmung*, dès lors, serait de parler de "climat", soit d'une impression qui emporte la conscience et à travers laquelle le monde existe sous une tonalité propre qui ne peut être autrement dite. On pourrait encore parler de "*feeling*" ou "d'atmosphère"[94].

A travers une telle expérience impressionniste du monde, la conscience entre en correspondance avec un paysage, une lumière, une ambiance diffuse. Elle est en accord, en correspondance avec le monde[95]. Certaines toiles de Corot illustrent particulièrement cet affect. Ainsi de la lumière un peu languide qui danse à l'ombre des arbres dans un petit tableau au Louvre (*Entrée d'un cimetière breton*, 1845). La toile est sans véritable sujet. Elle semble n'avoir d'autre objet que de capter une lumière donnant fugitivement le monde sous une tonalité particulière. On a souvent reproché au peintre de noyer ses paysages dans un même climat vaporeux "à la Corot" qui, il est vrai, à travers ses toiles et leurs innombrables imitations, a toutes les allures d'un procédé. Encore ce procédé témoigne-t-il de la volonté de rendre l'effet d'ensemble de la valeur des tons beaucoup plus que les couleurs elles-mêmes, ce qui est dans l'esprit du concept d'humeur.

Objectivité de l'affectivité.

A travers l'idée de climats affectifs et au-delà du simple apitoiement sur nos propres états d'âme, le romantisme aura surtout voulu marquer que *l'origine de nos sentiments nous*

[92] in *Ecrits sur l'art*, trad. fr. Paris, Klincksieck, 1983. Il y aura plus tard des photographes des nuages, comme Alfred Stieglitz (*Cloud series*, 1922-1935) ou Laurie Tümer, fort proches de cette inspiration (voir 2. 5. 22.). Sur l'art « atmosphérique », voir Y. Michaud *« L'art, c'est bien fini. » Essai sur l'hyper-esthétique et les atmosphères*, Paris, Gallimard, 2021.

[93] 3 volumes, Leipzig, L. Voss, 1842-1844.

[94] Voir par exemple M. Maffesoli *Le temps des tribus*, Paris, Klincksieck, 1988. Un auteur a récemment repris la *Stimmung* heideggérienne, tout en lui conférant une dimension sociologique, en parlant de « résonance » (H. Rosa *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, 2005, La Découverte, 2018).

échappe ; qu'ils sont le monde en nous. Que, nous ramenant au monde dans un état d'ignorance, ils témoignent de ce que nos capacités de connaissance sont bien inférieures aux capacités *révélatrices* du sentiment. Et c'est exactement dans cette mesure que Heidegger considère l'humeur, pour montrer que notre entente de l'être se donne hors de toute conscience explicite. C'est que notre être est plus profond que *nous*. Il est ce qui nous fait. Saisie de l'être, l'humeur nous fait immédiatement saisir dans un saisissement, en continuité directe avec lui que nous sommes *du* monde et que c'est là ce qu'il y a de plus premier en nous. L'affectivité, note en ce sens un auteur, dévoile l'immanence radicale de la subjectivité. La connaissance de soi, sous ce jour, n'est pas un rapport mais le mode même sous lequel les phénomènes se révèlent[96]. Notre être, en premier lieu, s'exprime affectivement ainsi et non cognitivement[97]. Encore n'est-ce pas là une sensation subjective mais une impression, au sens propre, du monde.

L'humeur nous fait saisir au sens propre que nous sommes, comme le monde et sous une même tonalité générale qui fait le fonds de toute notre perception des êtres et de nous-mêmes. C'est proprement cette expérience qui désigne l'homme comme Dasein, comme celui qui pose, qu'il le réalise ou non, la question de l'être des étants. Ce qui n'est donc pas un questionnement intellectuel mais la traduction d'une dimension essentielle de notre existence. Une dimension que personne avant Heidegger n'avait aussi clairement distinguée.

*

1. 2. 17.

L'Etre et le temps. La temporalité.

Le Dasein saisit son être dans son ouverture au monde. Comme un étant dans le monde. Son être dès lors n'est pas celui d'une substance qui serait comme à part du monde mais il se laisse plus proprement caractériser comme une constance à soi au sein du monde qui paraît être toujours comme au-delà d'elle-même, comme projet d'elle-même (voir 4. 1. 20.). Le Dasein n'est jamais tout entier donné, jamais achevé, en effet, sinon dans sa mort. Il est dans la "temporalité" (*Zeitlichkeit*) et sa "non-entièreté constante" (§ 46), son inachèvement foncier renvoient à une caractérisation de son être comme "temporellité" (*Temporalität*), en regard de laquelle le temps tel qu'il est couramment conçu, le temps computable, n'est qu'un phénomène dérivé (§ 78 et sq.).

Voulant saisir son propre être, le Dasein voit celui-ci se dérober en ce qu'il n'est jamais tout entier donné, en ce qu'il est temporisé, pourrait-on dire. Tous les existentiaux sous lesquels l'être se dévoile au Dasein paraissent donc être autant de modes de temporisation

[95] Voir O. F. Bollnow *Das Wesen der Stimmungen* (1941, Francfort, V. Klostermann, 1988).
[96] Voir M. Henry *L'essence de la manifestation*, 2 volumes, Paris, PUF, 1963.
[97] Voir A. de Waelhens *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Ed. de l'Institut supérieur de philosophie, 1942, pp. 80-81.

d'une temporellité originaire rendant possible l'unité d'existence du Dasein (*Etre et temps*, § 61). Ce n'est donc pas que le Dasein compose avec le Temps, comme s'il était simplement soumis à ce dernier, jeté en lui. Le Dasein se "tempore" en des possibilités de lui-même, à partir de ce qu'il peut être, soit à partir de l'avenir (§ 65). Son être-au-monde se fonde sur cette temporellité (§ 69). *Le Dasein est substance non comme un objet mais comme un mouvement*, comme une temporalisation s'unissant dans le Souci. La temporellité représente le fonds de son existence (§ 45). Et cette temporellité se projette objectivement en temps. D'où une conclusion qui parait inévitable : cette temporellité de l'être, de tout être finalement, n'est-elle pas le propre de l'être ?

Jamais Heidegger ne s'approchera davantage d'une caractérisation de l'être en lui-même. La fin d'*Etre et temps* conduit en effet à considérer que le sens de l'être, tel que le dévoile l'analyse du Dasein, renvoie non pas au Temps mais à l'énigme de la temporellité, à l'inachèvement perpétuel, à l'inconstance constante du Dasein et de ce qui est au-delà de lui (§ 73). Mais l'ouvrage s'arrête là, soit aux deux tiers de la Première partie.

La troisième section de la Première partie devait s'intituler "Temps et Etre". Heidegger déclarera l'avoir brûlée. Quant à la seconde partie d'*Etre et temps*, elle devait avoir trait à l'histoire des conceptions de l'être. En la matière, Heidegger ne livrera que quelques essais, comme *Qu'est-ce qu'une chose ?* (1936, p. 76 et sq.[98]) qui traite du nouveau regard porté sur l'être des choses à travers la constitution d'une physique mathématique à l'âge moderne (voir 1. 1. 4.).

Il faut donc retenir qu'essentielle au Dasein, sa propre temporellité rend inachevable cette quête de l'être qui le définit. Faut-il dire alors qu'au fond de l'Etre est le temps ou plutôt une énigmatique temporellité qui rend le temps nécessaire puisque, temporels, les êtres ne sont jamais tout à la fois ce qu'ils sont ? Mais l'Etre alors s'épuiserait dans les phénomènes, nous renvoyant à Héraclite (voir ci-dessus 1. 2. 3.) et nous détournant finalement de la question de l'être. Ou bien faut-il dire que la clé de l'être est dans une temporellité qui n'est le propre que de l'homme, ce qui relativiserait le concept d'Etre, puisque le rendant dépendant du Dasein ? Deux issues qui, l'une comme l'autre, mettent à mal la démarche de *Etre et temps* ; laquelle ne sera plus reprise que pour certains de ses thèmes et Heidegger se contentant le plus souvent de reconduire à la question de l'être, comme mystère d'une présence en chaque chose – une sorte de théologie négative sans Dieu !

*

[98] trad. fr. Paris, Gallimard, 1968.

1. 2. 18.

La différence ontologique.

Après *Etre et temps*, Heidegger ne publiera plus que des essais, des cours et conférences, des poèmes, adoptant un ton toujours plus oraculaire (voir notamment *Le tournant*, 1962[99]). A partir des années 30, sa pensée connaîtra de son propre aveu un tournant (*Kehre*), dont font état sa *Lettre sur l'Humanisme* (1946[100]), l'essai *De l'essence de la vérité* (1930, publié en 1949[101]) ainsi que la *Lettre à Richardson* (1962[102]). Le projet d'*Etre et temps* paraissant hors de portée, l'analytique du Dasein ne sera plus davantage menée.

En ce sens, le néant et l'angoisse sont examinés sans référence au Dasein dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1929[103], voir respectivement 1. 11. 5. & 3. 3. 44.).

Le retrait de l'être.

Dans une conférence de 1962, Heidegger soulignera que l'être n'est pas. Il n'est pas un étant, une chose. Il n'est pas *dans* le temps à ce titre. Mais l'Etre n'est pas davantage temporel et le temps n'est pas un étant (*Temps et Etre*[104]). Penser l'Etre suppose d'abandonner toute représentation de l'Etre, notamment comme fondement des étants.

L'Etre n'est que dans la donation du "il y a" (*Es gibt*). Il se livre dans un déploiement en présence qui est aussi indéfectiblement un retrait car l'être reste insaisissable en lui-même. Or cet essentiel retrait de l'être, affirme Heidegger, n'a eu de cesse que d'être oublié par toute l'histoire de la métaphysique.

La vérité comme aléthéia *ou dévoilement.*

Heidegger souligne la particularité du concept de « vérité », ou *aléthéia* des Grecs, de Platon notamment. "*Aléthéia*" est un terme privatif. Littéralement, les Grecs entendaient ainsi par vérité ce qui est "sans cachette" - Heidegger dit *unverborgenheit* ("dévoilement", "décèlement", "non-occultation" ou encore "ouvert sans retrait"). Il s'agissait en effet de saisir l'étant dans son être, de le dévoiler tout entier (*De l'essence de la vérité*, 1931-1932). L'être était réduit de la sorte à la pure présence des étants et la question de l'être n'était plus posée à l'occasion de la considération des mêmes étants. Elle était occultée.

---

[99] in *Questions III & IV*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1976.
[100] in *Questions III & IV*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1976.
[101] trad. fr. Paris, Gallimard, 2001.
[102] in *Questions III & IV*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1976.
[103] trad. fr. Paris, Gallimard, 1951.
[104] in *Questions III & IV*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1976.

A travers son idéal de vérité, la métaphysique, puis la science après elle, ont voulu réduire l'être au discours. Rendre le monde transparent et intégralement connaissable par le sujet connaissant. Et cette volonté d'arraisonner le monde a fait fi de la question de l'être. Que l'on a cru ne plus devoir être posée. A ce compte, l'œuvre d'art elle-même a disparu. Réduit à ses propres procédés de fabrication, l'art moderne cherche surtout à plaire. Il se contente ainsi souvent d'être simplement décoratif (*Méditation*, 1938-1939[105]).

En fait, nous l'avons vu, Platon et Aristote ont plutôt rompu avec une question de l'être stérile et contradictoire, dans la mesure où elle ne peut que renvoyer indéfiniment à un Etre insaisissable. Mais cela, Heidegger ne le dit pas, qui réintroduit cette question de l'être avec fracas en disqualifiant, en le présentant comme fondé sur un oubli essentiel, l'ensemble de la pensée rationnelle. Or cette accusation aura un impact considérable. On n'en tirera pas seulement, en effet, que la pensée rationnelle ignore le mystère et la vraie nature des choses mais qu'elle les nie. On en conclura que la raison désenchante le monde et, finalement, au sens le plus propre du terme, le détruit. Heidegger n'est bien entendu pas seul à l'origine de la mise en soupçon de la raison au XX° siècle. Mais il a fourni à cette dernière une caution importante et un certain nombre d'arguments. Sa pensée a finalement versé dans le mythe.

Par ailleurs, en restant lui-même à reposer inlassablement la question de l'être, tout en s'autorisant quelques excursions « poétiques » pour mieux la faire sentir (ainsi à propos des « choses », voir 1. 1. 4.), *Heidegger annoncera à sa manière que l'accusation contre la raison ne pouvait que devenir perpétuelle et insurmontable, n'ayant plus aucun moyen – raisonnable – de se demander si elle est elle-même justifiée. Heidegger prétend réintroduire une question que toute la philosophie avait occultée. Mais si l'on considère que la philosophie s'est affirmée, notamment par rapport au religieux, à travers une déprise de la fascination pour l'Etre insaisissable, on peut aussi bien considérer que Martin Heidegger a entrepris de stériliser toute réflexion philosophique en la ramenant inlassablement à une question ne pouvant trouver de réponse, ni même d'issue religieuse. Et qu'il a partiellement réussi !*

*

Selon Heidegger, avec l'avènement d'une connaissance mathématique du monde, l'être ne sera bientôt plus qu'extension – c'est ce que Heidegger avait déjà noté chez Descartes,

[105] trad. fr. Paris, Gallimard, 2019.

nous l'avons vu. Est ce qui occupe de l'espace et l'être pour la métaphysique classique sera le simple "être-là-devant", saisi dans un "faire-voir" auquel sera ramené aussi bien toute vérité comme dévoilement. Comme si l'être était par avance intelligible, identique à ce qui peut être dit de lui, la vérité n'en représentant que l'exhibition, dans une visée tacite d'appropriation intégrale du monde qui culminera avec la technique scientifique, instrumentalisant le monde (*Concepts fondamentaux*, § 2).

Selon Heidegger, la métaphysique est née dès lors que Platon a défini la vérité de l'étant comme Idée (*La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, 1964[106]). Descartes réduira ensuite l'être à la spatialité et Hegel achèvera cette métaphysique en faisant de l'être l'objet d'un savoir absolu, c'est-à-dire en le mettant à disposition d'un sujet absolu (*Hegel et les Grecs*[107]). Ce canevas d'interprétation est devenu un lieu commun de nos jours. Les formules heideggériennes sont devenues si "passe-partout" qu'on ne les explicite même plus...

Voir ainsi - un exemple parmi beaucoup d'autres - P. Sloterdijk *La domestication de l'être* (2000, pp. 82-83 notamment[108]).

L'être, souligne Heidegger, ne peut que se soustraire à toute approche qui tente de le concevoir à partir de l'étant, car, de lui-même, il échappe à la manifesteté. L'être est là. Il est le comble de l'évidence. Mais dans cette évidence même, il se tient en retrait (*Verborgenheit*), insaisissable en tant que tel (*Concepts fondamentaux*, § 10). L'Etre échappe en même temps qu'il se donne. De sorte que le néant peut bien être donné pour sa manifestation (voir 1. 11. 5.)[109]. Nous ne pouvons penser l'être qu'à l'instar d'un étant, alors qu'il est le sans-fond, l'abîme de toute pensée (§ 12). Cela, Heidegger se contentera désormais de le répéter, sans plus tenter de le fonder.

Excédant ce qui le manifeste, ce qui est, l'être ne peut être rassemblé en une unité. Il est sa propre absence. L'être n'est pas, de sorte que si nous le pensons, nous le réalisons inévitablement comme cause première de ce qui est ou Etre premier, manquant ainsi la *différence ontologique* entre être et étant, laquelle se dérobe au concept. De sorte que Heidegger ne peut que se contenter de l'affirmer. Et, passé le "tournant" de sa pensée, sa réflexion ne consistera plus qu'à reconduire inlassablement vers cette différence ontologique

[106] in *Questions III & IV*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1976.
[107] in *Questions I & II*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1976.
[108] trad. fr. Paris, 1001 nuits/Fayard, 2000.
[109] Voir M. Corvez « L'être et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger » *Revue philosophique de Louvain*, T. 63, mai 1965.

qui, quoique marquée dans *Etre et temps* (notamment aux §§ 44 & 83), n'était pas encore formulée en tant que telle (elle est pour la première fois nommée dans *De l'essence du fondement*, 1929[110]).

*

1. 2. 19.

Certes, on l'a noté, il n'y a là aucun ésotérisme au sens propre puisque ce qui est le plus mystérieux est aussi ce qui est le plus évident, le plus simple[111]. Mais il y a là aussi bien une pensée qui renonce à toute argumentation et, partant, à tout développement. Qui s'épuise à penser l'impensable différence ontologique - Heidegger finira ainsi par écrire "Etre" en le barrant.

Dans cette voie, Heidegger aura néanmoins beaucoup de suiveurs, qui l'accuseront de rester encore trop métaphysicien, puisque recherchant toujours une impossible manière de parler proprement de l'être – éternelle objection contre toute philosophie de l'être, nous l'avons déjà vu, qui s'acharne à reconduire à ce qui ne peut être saisi. On assistera ainsi, comme dans la théologie négative, à une sorte de surenchère de l'insaisissable. Mais, de manière assez surprenante, on verra également Jacques Derrida achever pratiquement cette démarche.

Jacques Derrida. La fin du langage.

La différance.

Derrida ne parle pas de « différence ontologique » mais de « différance » (il forme le mot), pour souligner que l'être ne renvoie pas à l'au-delà d'une présence, à *un* au-delà (*La différance*, 1968[112]). L'être, selon Derrida, n'est pas saisissable dans un rapport, comme l'implique encore l'idée de différence ontologique chez Heidegger. Il est un pur mouvement qui travaille chaque étant et que nul concept ne parvient à cerner puisqu'il n'y a pas de renvoi à *un* référent. La différance ainsi n'est pas, n'existe pas. Elle ne relève d'aucune catégorie de l'étant. Elle n'est ni un mot ni un concept. Flottante, incessante, sa terminaison en « ance » la situant (comme dans « résonnance » ou « mouvance ») entre l'état et le mouvement, entre le passif et l'actif, la différance est le différer en chaque être présent, dont la signification n'est possible que s'il se rapporte à autre chose qu'à lui-même, que s'il est la trace d'un passé aussi bien que d'un futur (il y a « rétention et protention des différences », écrit Derrida p. 16, qui emprunte beaucoup à l'analyse par Husserl de la

[110] in *Questions I & II*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1976.
[111] Voir J-L. Chrétien « La réserve de l'être » *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, Paris, L'Herne/Le livre de poche, 1983.
[112] in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

conscience du temps, voir 2. 3. 5.). Ainsi, loin que l'être puisse se donner originellement en présence, sa différance constitue son présent précisément dans son rapport à ce qui n'est pas lui.

Il serait difficile de mieux expliciter ce mouvement de la « différance », qu'aucune identité, unité ou simplicité ne saurait originairement précéder, souligne Derrida (*La dissémination*, 1972, p. 12[113]). On peut toutefois concevoir que si l'être ne se dévoile que dans son retrait, s'il n'est aperçu que dans sa dissimulation, comme amène à considérer Heidegger, l'être ne peut être saisi que comme la trace de lui-même, comme conclut Derrida. Il échappe à toute visée pour l'objectiver, le présentifier. Il n'est que *différant* de lui-même.

Certes, l'écart entre la différence ontologique heideggérienne et la différance derridienne peut paraître assez ténu – comme si la seconde n'était qu'une reformulation de la première. Il n'est rien d'intelligible chez Derrida qui ne soit une reprise pure et simple de la problématique heideggérienne de la différence ontologique, affirment ainsi des commentateurs[114]. Pourtant, alors que Heidegger ne renonce pas pleinement à vouloir saisir l'être au-delà du langage, au-delà de ses désignations et en vient ainsi à écrire le mot Etre en le barrant, Derrida conclut lui plutôt et de façon plus conséquente à *l'inanité du langage*.

Ce n'est pas qu'il faille se taire face à l'Etre – comme pour la théologie négative, ainsi que pour Heidegger - c'est plutôt que, face à l'être, on ne peut cesser de parler ! Tel est en effet le constat qui doit être dressé si l'être finalement n'est que dans un incessant différer. Si, comme l'instant, il est perpétuellement en train de disparaitre. Et, pour Derrida, c'est le propre de notre époque que de prendre acte ainsi de la fin de la pensée de l'Etre comme être, c'est-à-dire comme présence ; la fin de notre fausse proximité à ce dernier (*Les fins de l'homme*, 1968[115]). Nous vivons une dislocation historique au sens propre – nous avons été chassés de notre lieu et n'avons plus la force de créer (*Force et signification*, 1963[116]). Nous vivons la fin du langage (*De la grammatologie*, 1967[117]). Fondé, raisonné pour dire ce qui est, le langage, comme logos, n'aura ainsi représenté qu'un moment historique. Il ne peut plus nous convenir dès lors que l'être ne peut plus passer pour se donner à nous comme présence. Notre rationalité n'est désormais plus issue de ce logos. Elle est plutôt mobilisée par une déconstruction de toutes les significations et particulièrement celle de la vérité. Non pour remplacer cette dernière et parvenir à une autre vérité mais pour rien ! Parce que la pensée ne veut rien dire (p. 142). Sans présence – *n'ayant qu'un pur présent* - elle ne peut *fondamentalement* plus rien dire. Elle est comme une machine définie uniquement par son fonctionnement, sans but et sans utilité au-delà d'elle-même et de son usage. Elle est un non pensable dès lors que l'être et donc la vérité ne peuvent être assignés comme fin au langage – ce que la logique hégélienne ne peut justement penser, souligne par ailleurs Derrida (*Le puits et la pyramide*, 1968[118]). Bien trop rapidement car, nous le verrons ci-après, la logique hégélienne est

[113] Paris, Seuil, 1972.
[114] Voir L. Ferry et A. Renaut *La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985, chap. IV.
[115] in *Marges de la philosophie.*
[116] in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
[117] Paris, Minuit, 1967.
[118] in *Marges de la philosophie.*

justement la seule qui pourrait intégrer cet évanouissement de l'être au fondement du sens du langage.

Cette fin du langage ne veut surtout pas dire silence néanmoins mais inflation des discours et leur succession sans repère ni sens final. Et l'on n'a pas assez souligné sans doute *la très forte originalité de cette vision de Derrida, dont il ne faut pas hésiter à dire que c'est peut-être la « métaphysique » la plus forte et la plus conséquente produite au XX° siècle*.

Car, contrairement à ce qui peut sembler en première (et même en deuxième !) lecture, cette démarche est solidement argumentée – Derrida est finalement un « classique ». De Heidegger, elle tire des conclusions qu'on s'étonne qu'il n'ait pas tirées lui-même. Encore une fois, il ne s'agit pas d'énoncer quelque vérité sur l'être. Il s'agit plutôt de considérer la manière dont notre époque pense l'être qui, à la différence de l'époque « métaphysique » l'ayant précédée, est convaincue de son insaisissabilité. A ce titre l'approche heideggérienne est moins prise par Derrida pour une thèse, qu'il s'agirait de valider, que pour un symptôme, pour en tirer toutes les conséquences. Car *une époque qui ne conçoit plus d'accès à l'être en présence, en vérité, ne peut plus parler comme avant. Elle ne peut plus parler pour dire ce qui est*.

Dès lors, si Heidegger n'avait d'autre ressource que de se taire pour signifier ce qu'il ne pouvait dire, Derrida sera tenté lui d'écrire à longueur de livres pour ne rien dire, pour défaire le langage ! Une démarche qui, à la fin des années soixante, n'était pas sans évoquer le *free jazz* (achever et épuiser le discours musical dans une musique ayant effacé toute limite par rapport au bruit) et qui est en tous cas à même de provoquer le même double effet de fascination au premier abord et d'ennui profond à la longue – ainsi d'ouvrages sans développement linéaire comme *Glas* (1974[119]) ou *La carte postale* (1980[120]).

Derrida, qui est sans doute l'un des philosophes ayant le plus écrit, annonçait dès *La grammatologie*, inséparable de la fin du langage, la mort du livre ; déjà constatable selon lui dans la prolifération compulsive des bibliothèques. Or, *annonçant la fin du logos, un monde où l'écrit s'effondre sous son propre poids, où les paroles prolifèrent sans vraie signification et plaisent sans vraies raisons, Derrida va faire école !* Ses idées vont rencontrer un succès considérable et être reprises dans un cadre académique – cadre que Derrida lui-même ne quittera pas et dont il semble finalement avoir été un éminent produit. De là un pédantisme intellectuel certain, quand *le miroitement d'une langue se situant délibérément en rupture du langage deviendra une norme universitaire et quand les approches « déconstructrices » deviendront des dogmes que l'on enseigne comme autant de… vérités !*

Un pédantisme par ailleurs souvent involontairement comique dans sa lourdeur et ses trivialités. Geoffrey Bennington nous explique ainsi par exemple que toute signature n'est telle qu'à condition de promettre une contre-signature (*Jacques Derrida par G. Bennington et J. Derrida*, 1991, p. 148[121]). C'est bien en effet ce que montrent les *traveller's cheques* (qu'il fallait contresigner pour encaisser). Ne voit-on pas en effet que toute signature s'efforce de conjurer le

[119] Paris, Galilée, 1974.
[120] Paris, Flammarion, 1980.
[121] Paris, Seuil, 1991.

pouvoir de mort à l'œuvre dans le nom propre ? Mais si ! Derrida a clairement indiqué que ce qui rend possible rend aussitôt impossible la pureté du phénomène rendu possible. Ainsi, le réseau postal qui rend possible qu'une lettre soit expédiée et reçue rend également possible la non-arrivée de cette lettre (nous n'inventons rien : p. 256). Et à cet exposé éclairant, Derrida a encore ajouté dans le même ouvrage, page après page, des textes et commentaires de son cru, représentant un véritable "parler en langue" philosophique.

*

La déconstruction.

Derrida rencontrera un vif succès sur les campus américains ; lui procurant une notoriété que très peu de philosophes français auront eue Outre-Atlantique[122]. A vrai dire, sa démarche semble surtout avoir séduit dans le domaine des études littéraires et artistiques, dans un contexte où l'originalité est un impératif ; où l'ironie est valorisée, où l'incongru paraît brillant, où la parataxe et les arguments décalés sont mieux reçus que des exposés plus linéaires et formels. Pour les mêmes raisons, l'influence de Derrida aura suscité des critiques acerbes[123].

Un mot résume à lui seul cette influence : la déconstruction. Un terme repris à Heidegger qui, chez Derrida, est inséparable de son parti pris de fin du langage, nous l'avons vu. Mais un terme qui, popularisé, en sera venu à désigner une attitude générale de démystification, assortie d'une référence "chic" à des auteurs français (Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard et quelques autres).

Au départ, l'idée est certainement séduisante et la nécessité d'une attitude déconstructrice est ainsi clairement posée par Reiner Schürmann : si l'on admet avec Heidegger que notre âge technique achève l'histoire de la métaphysique inaugurée avec les Grecs, il faut abattre toutes les idoles qui en sont restées, en subvertir tous les référents (*Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, 1982[124]). Mais comment s'y prendre ? Extrêmement vague, la critique du "logos phallocentrique" chez Derrida était susceptible de convoquer le freudisme et l'heideggérianisme et le féminisme et la linguistique, etc. La déconstruction vaudra, de façon similaire, pour toutes sortes de revendications libertaires et contestataires et communautaristes, etc. Le seul trait commun de ces démarches tenant finalement à la critique de tout discours prétendant à quelque validité générale et à la dénonciation de volontés d'oppression et de subjugation qui, quoique inévitablement soupçonnées tous azimuts, restent cependant assez peu identifiées. En regard des critiques marxistes des années précédentes, les dénonciations menées frappent en effet autant par leur radicalisme que par leur peu d'empressement à mettre directement en cause des pouvoirs établis. La déconstruction demeurera largement un exercice universitaire, peu soucieux de devenir politique, ce qui est logique. A ce titre, on a pu souligner que Derrida apporta dans les universités américaines une hétérogénéité tout à fait nouvelle, une ouverture aux minorités, au féminisme, à l'homosexualité, etc.

[122]Voir F. Cusset *French theory*, Paris, La Découverte, 2003. Voir également J. Habermas *Le discours philosophique de la modernité* (1985, trad. fr. Paris, Gallimard, 1988, p. 224 et sq.).
[123] Voir G. Steiner *Réelles présences*, 1989, trad. fr. Paris, Gallimard, 1991, p. 158 et sq.

Déconstruire, c'est interroger les présupposés d'un discours, ses "archétextes". Mais à partir de quoi ? Cela n'est guère précisé et, finalement, semble assez peu importer. On se fiera à tous les lieux communs du temps et, pour peu qu'ils se disent dérangeants et révolutionnaires, cela sera un gage de succès. Tandis qu'on convoquera la figure de quelques philosophes, dont on se souciera peu de savoir ce qu'ils disent, s'ils paraissent dire ce qu'on veut entendre et que leur personne plait – on a nommé Derrida « le Madonna de la pensée ».

Le succès de la déconstruction, ainsi, est facile à comprendre. Elle conjugue principe de moindre action (elle autorise l'adoption d'un point de vue supérieur par rapport à tout texte sans obliger à trop le lire) et principe de plaisir (le critique peut tout se permettre, il peut avoir la sensation d'être plus créateur que celui qui a produit le texte). Sans oublier la pose du redresseur de torts en chambre qu'elle permet d'adopter, dans la mesure où elle s'énonce volontiers sous le registre de la dramatisation : il s'agit de révéler des choses essentielles que toute la métaphysique, toute la pensée occidentale n'auraient eu de cesse que d'étouffer. Et il s'agit en plus, ce faisant, de dénoncer des crimes, des travers, dont souffrent des millions de gens, puisque la raison n'est que l'alibi d'une vaste entreprise de destruction et d'asservissement conduite par l'Occident.

Tout cela pourra bien entendu irriter ceux qu'une exigence de réflexion rigoureuse inspire encore et qui en viendront parfois à s'en prendre vivement à Derrida. Mais précisément, dans un contexte de prolifération de sens, dont Derrida avait souligné l'avènement, leur parole ne pourra guère annuler la sienne ! Ainsi, dans la postface d'un texte où John R. Searle explique que ce qu'affirme Derrida est un tissu d'erreurs et d'âneries, la traductrice française entreprend le plus sérieusement du monde de retracer les termes… du débat qui oppose ces deux philosophes importants (*Pour réitérer les différences*, 1977[125] & *Déconstruction*, 1992[126]). N'est-ce pas finalement là le signe même de cette fin du logos qu'annonçait Derrida, de l'avènement d'un discours que ne règlent plus des obligations de signification ? L'avènement d'un discours général tout entier bâti pour ne pas penser ?

*

L'interdiction de penser.

Finalement, par "déconstruction", on peut entendre une méthode d'analyse qui, dans une optique post-métaphysique, entreprend de rompre avec le "logocentrisme", soit avec tout privilège reconnu à la vérité, à la rationalité et à la logique. Et au fond, on dirait que de nos jours une seule idée philosophique est vraiment inacceptable : qu'on puisse vouloir en pensant chercher la vérité, voire même changer le monde ! Descartes et Hegel étant à ce titre les auteurs les plus régulièrement pris à parti. Et contre de telles coupables intentions, certaines dénonciations sont devenues de véritables interdits. L'objectivité n'est que la subjectivité du mâle blanc, nous assène-t-on ainsi.

[124] Paris, Seuil, 1982.
[125] trad. fr. Combas, L'éclat, 1991.
[126] trad. fr. Combas, L'éclat, 1992. Des philosophes de l'université de Cambridge s'opposeront à l'attribution à Derrida d'un doctorat *honoris causa*, en dénonçant le manque de clarté et de sérieux de sa pensée, réductible selon eux à une série de trucs et de jeux de mots.

Est-ce là un argument ou un anathème ? Il serait vain de donner et même de chercher une réponse à cette question. La Raison n'est qu'un instrument de domination. La raison est totalitaire ! annonçaient déjà Theodor Adorno et Max Horkheimer (*La dialectique de la raison*, 1947 & 1969, p. 24[127]). Elle a conduit tout droit à l'Holocauste (voir 4. 2. 20.) et, à travers ses applications techniques, à la destruction de la nature (voir 2. 5. C.). Il n'est pas de Raison d'ailleurs mais un discours particulier aux fallacieuses prétentions universelles, etc.

La référence constante aux grands totalitarismes du XX° veut sans doute attester que la démarche est louable. Pourtant, ni le nazisme ni le stalinisme sans doute, dans leur souci de nier toute contestation possible, toute argumentation opposée, n'auraient osé aller jusqu'à affirmer, comme Giani Vattimo – bon représentant d'une vulgate contemporaine sur laquelle l'influence de Heidegger n'aura pas été mince - que le besoin d'idées claires et distinctes n'est qu'un résidu métaphysique et objectiviste de notre mentalité (*Espérer croire*, 1996, p. 42[128]).

Derrida n'aura finalement pas accompagné ces discours, revenant à la fin de sa vie à un traitement beaucoup plus classique des thèmes philosophiques. Au point de ne pas faire mentir la formule toute creuse qui à sa mort le saluera officiellement en France comme un "penseur de l'universel". Il nous plait de penser que celui qui fut certainement l'un des premiers à saisir, en leur principe, la prolifération et la répétition de discours parcellaires et éphémères jusqu'à l'épuisement de toute cohérence qui marque notre époque, fut également l'un des premiers à en apercevoir toute la bêtise, pour choisir, en philosophe, de ne plus y contribuer.

*

1. 2. 20.

Une finitude radicale.

Si l'être est sa propre différence, s'il se donne dans un retrait, son mystère ne tient pas à quelque aveuglement de notre part et toute argumentation paraît vaine. Le mystère est de l'être. Chez Heidegger, le "tournant" prend ainsi acte de l'impuissance de l'étant qui interroge l'être à saisir ce qui est, c'est-à-dire ce qu'il est. La pensée du dernier Heidegger radicalise la finitude humaine[129]. En un sens quasi-absolu, faudrait-il ajouter, car c'est une finitude qui ne renvoie pas même à un créateur. L'homme heideggérien est défini par son aspiration impossible à la transcendance.

C'est ainsi que Heidegger ne peut pas même verser dans une sorte de théologie négative. Le mystère de l'être ne nous dévoile en effet pas sa transcendance comme absolue puisque cette transcendance n'a de sens que par rapport à notre contingence d'être marquant

[127] trad. fr. Paris, Gallimard, 1974.
[128] trad. fr. Paris, Seuil, 1998.
[129] Voir J. Grondin *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987.

notre impossibilité à saisir l'être sans retrait[130]. L'être heideggérien n'a rien d'un dieu. Au total, il ne reste donc qu'à considérer le sens que prend le mystère ou le seul pressentiment de l'être aux différentes époques où l'être est pensé (*De l'essence de la vérité*).

Histoire de l'être.

Chaque philosophie délivre en effet, non pas tant une parole sur l'être qu'une parole *de* l'être en réponse à son appel particulier. Chaque philosophie atteint par là sa "plénitude époquale" et l'on peut faire ainsi l'histoire de l'être qui est aussi bien l'histoire de son oubli[131]. Platon, ainsi, n'a rien négligé de l'être. Il n'a pas confondu être et étant. Il n'a simplement pas éprouvé l'oubli de l'être comme trait de sa manifestation la plus propre[132]. Tel n'était pas le sens d'être de l'époque.

Cela signifie que l'insistance même sur la différence ontologique ne représente également qu'une nouvelle époque de l'être. De sorte que selon sa propre démarche, Heidegger ne saurait prétendre délivrer une parole plus définitive sur l'être. Toute pensée ne se tient jamais que dans l'éclaircie d'un retrait de l'être, dans la clairière de l'être, où lumière et ombre font l'épreuve de leur coexistence, le retrait se donnant à voir dans l'éclat subit de la venue en présence.

La différence ontologique ruine toute légitimité de la pensée humaine quant à saisir son fondement ultime[133]. De sorte qu'il serait vain de vouloir surmonter la métaphysique pour parvenir à énoncer une vérité qu'elle n'a pu atteindre. La fascination de la chose en tant que chose (voir 1. 1. 4.) est le dernier mot de Heidegger et la dernière chose qu'il puisse fonder.

Par rapport à *Etre et temps*, le renversement est complet. Le sens de l'être n'est plus rapporté à l'étant qui l'interroge mais aux étants eux-mêmes dans leur pure donation. Le sens de l'être n'est plus saisi à travers un donné de conscience. Il est une donation pure et simple sous le mode de l'apparaître des étants[134]. L'Etre est sa propre question qui sollicite l'homme à son gré. L'absolu en ce sens a réinvesti les choses. Mais c'est un absolu qui n'est plus que disparition. Finalement, l'inachèvement d'*Etre et temps* résume toute la démarche de Heidegger.

*

[130] Voir R. Barbaras *De l'être du phénomène*, Grenoble, J. Millon, 1991, p. 351.
[131] Voir C. Dubois *op. cit*., p. 142 et sq.
[132] Voir J. Beaufret *L'oubli de l'être* in *Dialogue avec Heidegger*, 1985, IV.
[133] Voir J-M. Narbonne « Aristote et la question de l'être en tant qu'être » *Archives de philosophie*, 60, 1997, p. 21.
[134] Voir J-L. Marion *Réduction et donation*, 1989, p. 53.

Que l'être soit encore en attente de devenir digne d'un questionnement, ce fut là le plus grand étonnement de Heidegger et l'amorce de toute sa réflexion, a-t-on dit[135]. De l'être, cependant, Heidegger ne délivrera aucune vérité positive, ne faisant au fond que radicaliser cette impossibilité de saisir le concept d'être qui fut reconnue, nous l'avons vu, dès l'essor de la philosophie. *Quant au sens de l'être, Heidegger ne nous éclaire en rien et cela n'était-il pas d'emblée évident !?* L'inachèvement d'*Etre et temps* n'était-il pas programmé ? Pouvions-nous croire en ouvrant l'ouvrage que Heidegger allait nous livrer - enfin - le sens de l'être ? Heidegger nous permet précisément de saisir qu'une telle question n'a guère de sens. *Mais de ce constat déterminant, il ne tire finalement rien*.

Heidegger nous promet de rejouer toute l'histoire de la pensée et beaucoup se laisseront séduire par ces promesses de rupture radicale et de retour aux origines, annoncés sur un ton oraculaire et dans une langue obscure.

Promesses dont on ne peut néanmoins ignorer les résonances, la compromission de Heidegger avec le nazisme ayant été, après avoir été niée ou négligée pendant des décennies, largement mise en avant à partir des années 80. Pourtant, on trouverait difficilement une étude convaincante s'attachant à montrer en quoi la démarche *philosophique* de Heidegger pouvait s'accommoder du nazisme.

Cette approche reste discutable car on ne peut ignorer toute une tradition de pensée de l'être qui, comme nous l'avons souligné, de ce que la pensée s'épuise à le penser, fait du mystère qui s'attache à lui la marque même de l'absolu ; qui dans l'impuissance de la pensée aperçoit l'éclair d'une réalité plus haute que l'esprit. Et, ce faisant, tombe – comme le montre le *Parménide* de Platon – dans la contradiction. Cette contradiction – toute parole nous renvoie à ce qui ne peut être dit – qui fait finalement toute la philosophie heideggérienne. Rompre avec cette tradition, Heidegger ne le fit donc nullement - au contraire. Cela, rompre avec la perspective de l'absolu, c'est Hegel qui le fera, s'attachant à vider l'Etre de son mystère.

* *

C) Hegel

1. 2. 21.

[135] Voir J. Beaufret « En chemin avec Heidegger » *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, Paris, L'Herne/Le livre de poche, 1983.

SCIENCE DE LA LOGIQUE, I, THEORIE DE L'ETRE (*ENCYCLOPEDIE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES*, 1817-1830[136])

Hegel est l'un des grands penseurs de l'Etre. Pour autant, sa Théorie de l'Etre est encore très largement mal comprise, ignorée ou méprisée, comme d'ailleurs l'ensemble de la logique (pour ne pas dire de la philosophie) hégélienne. En France, les études sur la *Science de la logique*[137] restent peu nombreuses et peu exploitées.

*

La logique de l'être.

Le *Parménide* de Platon mettait en lumière le fait que, voulant penser l'Etre, la réflexion se heurte à des contradictions insurmontables. Pour Hegel, il ne s'agit pourtant pas là d'apories. Quelque contradictoires qu'elles soient, ces déterminations multiples de l'Etre, selon Hegel, s'engendrent en fait nécessairement les unes les autres tout au long d'un procès logique, dès lors qu'on s'efforce de penser un être. Le sens de l'Etre est ce procès même *et n'est que cela*. Un procès strictement *logique*, au cours duquel la réflexion n'a pas à recevoir un éclairage particulier de l'expérience, une fois entendu que l'être est tout ce sur quoi porte le discours, comme l'entendait Aristote (voir ci-dessus 1. 2. 11.). C'est en fouillant, en examinant plus avant ce qu'elle pense, en surmontant d'incessantes contradictions, que la réflexion en vient à penser quelque chose sur l'Etre. En regard, une expérience, une intuition de l'Etre peuvent bien intervenir. Elles ne pourront que reconduire à poser la question de l'être des étants.

Le concept est premier, immanent aux choses elles-mêmes au sens où, introduisant des relations différentiantes entre elles, il permet aux choses d'être quelque chose, d'être ce qu'elles sont à nos yeux. Sans la pensée, sans un jugement rien n'existe en tant que tel ni n'est quelque chose. Mais la pensée ne le réalise pas où ne l'accepte pas. Pour elle, les choses sont en elles-mêmes telles qu'elle les perçoit, existent comme elles les juge être, dans la mesure où elle oublie qu'elles les pensent. Pour elle, il y a l'Etre. Elle n'arrive à rien penser de consistant sous ce terme. L'Etre est néant. Elle s'y tient et considère qu'elle ne peut saisir l'Etre en lui-même. Comme dans le devenir, elle ne saisit pas la diversité de ses propres jugements mais pense tenir le Changement en tant que tel (§ 39). Tant qu'on en reste à la pensée de l'Etre, le développement de la pensée est un passage en autre chose : l'Etre est néant, devenir, les êtres

[136] trad. fr. Paris, Vrin, 1986.
[137] Voir notamment André Lécrivain et al *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, Paris, Aubier, 1981, I l'Etre.

marquent leur diversité, leurs différences en eux-mêmes. En fait, le travail de la pensée se manifeste comme un paraitre en autre chose, ce que nous allons voir ci-après : la Quantité apparait dans la Qualité et la notion de mesure dans celle de Quantité.

Au moment où elle s'énonce, ainsi, la pensée de l'être ne doute pas de la réalité de ce qu'elle pense. Elle ne doute pas qu'être il y a. Pourtant, la pensée de l'être n'est pas une et l'être acquiert ainsi différentes déterminations contradictoires qui forment comme autant de catégories que Hegel a l'idée de considérer comme les maillons d'une même chaîne ; comme si l'Etre lui-même s'approfondissait, se diversifiait en catégories *successives*. C'est que « l'Etre » en tant que tel et la pensée de l'être ne font qu'un.

La *Science de la logique* ne présente pourtant pas une histoire de la philosophie mais retrace l'ordre logique d'engendrement des catégories de l'Etre. L'histoire, pour Hegel – contrairement à une image que l'on donne très couramment de lui – n'est pas la simple réalisation de l'Idée.

*

Il y a trois catégories principales de l'Etre :

- la Qualité
- la Quantité
- la Mesure

Chacune, en se précisant, conduit à penser la suivante. Les catégories ne sont plus juxtaposées comme chez Aristote. Elles s'engendrent au fil d'une pensée en mouvement.

Etre et néant.

Partons de l'Etre en tant qu'il est Un. Ce qui le caractérise, nous l'avons vu, c'est qu'on n'en peut rien dire ni penser. Pour la pensée, cet Etre est un pur néant. *L'Etre absolu n'est rien, au point que le néant peut aussi bien passer pour absolu* – on en trouve une très bonne illustration dans la *Chandogya Upanishad* (7° siècle av. JC ?, chap. VI[138]). Immédiatement identiques, en effet, Etre et néant sont interchangeables. Parménide faisait de l'Etre ce qu'il y a de réel en toute réalité ; les bouddhistes font du néant le principe et le but de tout, note Hegel.

L'être et le néant s'engendrent l'un l'autre, dit également Lao Tseu et le néant, le "sans nom" est origine (*Tao-tö king*, I[139]). C'est un néant plein ; le Tao même (XXV & XL).

[138] trad. fr. sur le site http://www.les-108-upanishads.ch/plan.html
[139] in *Philosophes taoïstes*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1980.

Cela - cette équivalence des deux termes - la pensée qui interroge l'Etre ne peut pourtant l'admettre, qui se demande pourquoi il y a quelque chose et non pas rien. Etre et néant sont pour elles deux entités immédiates et radicalement opposées et elle ne peut se représenter leur identité. Elle vit plutôt, nous l'avons vu, le renvoi de l'un à l'autre comme une contradiction ou préfère accepter de caractériser l'Un comme ineffable, plutôt que de renoncer à l'absolu, dès lors qu'en fait d'Etre elle ne trouve que le néant.

Le néant n'est que le vide de signification de l'Etre et il n'est que ceci. Il ne correspond à rien de réel ni d'absolu (un néant existant). Il signifie que l'Etre n'est rien, de sorte que la réflexion peut bien le considérer sans fin, croyant saisir là la connaissance la plus haute, la plus absolue et la plus concrète, alors qu'il s'agit du concept le plus pauvre et le plus abstrait.

Mais cela, la pensée de l'Etre ne le voit pas. Elle peut bien saisir que l'Etre est un intelligible et qu'il n'est en ceci accessible qu'à la pensée. Mais elle ne conçoit en même temps la pensée que comme le moyen d'accès à la suprême réalité qu'elle nomme l'Etre et ne peut concevoir que *la réflexion est la vérité de cet Etre et que cette vérité sera son incessante négation, se traduisant par l'instabilité de toute détermination prêtée à ce qui est*. Toute pensée se "bloque" qui considère que l'être qu'elle pense est tel qu'elle le pense. En quoi il faut amener la pensée à considérer qu'elle est conduite à penser différemment chaque être qu'elle se représente.

Mais l'on peut bien entendu se satisfaire d'une idée que l'on est impuissant à préciser, à laquelle on ne parvient à trouver aucune représentation. On peut même trouver que c'est là l'Idée essentielle. Et l'*on peut, comme Heidegger, être reconnu pour un philosophe majeur pour avoir incessamment reproché à la tradition philosophique de n'avoir pas traité de ce dont on ne peut rien dire !*

Le devenir.

En fait d'Etre, la pensée ne tient donc qu'un néant. Cela - que l'être se résout en néant et que du néant puisse jaillir l'être - la pensée va le penser sous la catégorie du devenir, selon laquelle tout ce qui est, est ce qu'il n'était pas et n'est plus ce qu'il était ; selon laquelle tout ce qui est renvoie incessamment de l'être au non-être.

En pensant l'être comme devenir, la réflexion objective ainsi son propre procès de production des déterminations de l'Etre. Le devenir renvoie simplement au fait que la réflexion cherche à déterminer ce qu'elle pense, c'est-à-dire à le distinguer de ce qui n'est pas

lui - l'Etre du néant et du néant l'Etre, ainsi. Le devenir est la catégorie logique de la réflexion elle-même.

Or sitôt que l'être est pensé de manière déterminée, il renvoie à une multitude d'êtres distincts – dire que l'Un est, c'est poser deux êtres, soulignait déjà Platon (voir ci-dessus 1. 2. 7.). On ne le saisira donc plus comme Etre mais comme tel ou tel être-là (*Dasein*) particulier. Or, l'être-là ne peut être déterminé qu'en regard des autres êtres – sans quoi il serait l'Etre, il serait l'Un. L'être-là est essentiellement rapport. Il est donc aussi bien être-pour-autre-chose puisqu'il est par rapport à d'autres.

La détermination est exclusion de l'Autre, disait le *Sophiste* de Platon (voir ci-dessus 1. 2. 9.). *Omnis determinatio est negatio* (toute détermination est négation), résume Hegel, reprenant une formule de la correspondance de Spinoza. En ce qu'il est P, S *n'est pas* non-P.

L'être comme quantité.

L'être est donc déterminé en regard de son autre – des autres êtres. *Le propre de la qualité* (de la *déterminité* dit Hegel) *est d'être pour un autre*. Ainsi, on peut parler d'*être en soi*, distingué de son autre. Mais cela encore ne signifie rien. Tous les êtres peuvent être dits "en soi". Appliquée universellement, une détermination ne peut être que vide pour la pensée ; elle n'a pas d'autre et s'annule. Elle ne permet pas de qualifier, de distinguer un être.

Ainsi, si tous les hommes sont "différents", ils se ressemblent tous au point que l'originalité serait de ne différer en rien des autres, etc.

En pensant les choses en soi, nous ne pensons rien. Si nous pensons quelque chose d'un être, c'est en regard de ce que sont d'autres êtres.

Tout cela qui relève simplement de la réflexion tentant de saisir un être en tant que tel n'est pourtant pas reconnu mais passe pour décrire les étants eux-mêmes. Chacun étant un être à son niveau, on tentera donc de le saisir en lui-même. En tant qu'être en soi. L'Etre se qualifie ainsi en un être en soi qui lui-même ne peut être qualifié, car comment qualifier cet être ? Dire qu'il est Un ? Encore une fois, ce qui exclu est aussi bien ce qui confond. L'Un éclate en une myriade d'êtres qui tous sont des uns sans qu'aucun en particulier ne soit déterminé.

Autant dire avec l'atomisme que tous les êtres sont tellement les mêmes en tant qu'êtres que leur rencontre ne peut être que l'effet du hasard (voir 2. 1. 11.). Tous se valent. Aucun n'a de détermination suffisamment conséquente permettant de le relier aux autres êtres, c'est-à-dire de le distinguer d'eux et donc d'être pensé. *En fait de qualité, l'Etre ne possède que*

des déterminations générales et abstraites qui ne permettent pas de déterminer un être en tant que tel, sauf à lui donner un ordre, une position ; sauf à compter les êtres. L'Etre entre dans la catégorie de la Quantité. Ce n'est pas, comme chez Aristote, que l'Etre *se dise* sous la catégorie de la quantité. L'Etre *fait apparaître* la Quantité. Il se donne sous cette catégorie dès lors qu'on tente de le représenter, de le penser. L'être "en soi" ne renvoie en fait qu'à un point discret. Si nous voulons penser un être en soi, nous ne pouvons que le compter un parmi d'autres puisqu'il n'y a rien d'autre à penser. En fait de qualité, nous ne saisissons qu'une quantité - celle du pur état d'être.

La quantité est d'abord pure : elle ne fait même pas l'objet d'une mesure. C'est-à-dire que l'être est et ne cesse pas d'être ce qu'il est quelle que soit sa taille ; qu'il grandisse ou qu'il diminue il ne cesse pas d'être un. La quantité, ainsi, est d'abord grandeur continue (étendue) ; mais tout aussi bien quantité discrète (nombre) dès qu'elle se précise : le continu, en effet, est la continuité de différentes unités et le discret lui-même est continu en tant que détermination semblable des unités.

Discret, l'être est quantum, c'est-à-dire nombre puis degré. En ceci, il est extérieur à soi, car sa détermination n'est plus en lui-même mais au delà de lui-même (dans la numération dont il fait l'objet ; dans la mesure qu'on prend de lui). La Quantité est une qualité extérieure à l'être et le degré, en ce sens, est moins immédiat que le nombre : c'est déjà une mesure.

*

Nous avons cessé de viser l'Etre. En le dénombrant, puis en le mesurant, nous pouvons déjà conférer aux êtres une qualité déterminée et précise selon un rapport. Nous leur attribuons un rudiment d'essence. Toutefois, le fantôme de l'absolu, qui cherche une réalité suprême au delà des êtres, peut encore s'attarder même lorsque ceux-ci n'ont d'autre être qu'une mesure. On dira par exemple que la mesure de toute chose est fixée, note Hegel, dont la transgression conduit à la corruption et à la ruine, etc. (§ 107).

A notre époque, Alain Badiou affirme ainsi que les mathématiques sont l'ontologie puisqu'elles prononcent en fait tout ce qui est dicible de l'être en tant qu'être (*L'être et l'événement*, 1988[140]). L'être n'est donc pas un mystère, l'approximation toujours différenciée d'une présence. L'être n'est que le résultat d'un compte pour un. L'être se laisse "seulement suturer dans son vide comme l'âpreté d'une consistance déductive sans aura" (p.

[140] Paris, Seuil, 1988.

16). L'être n'est qu'au bout d'une réduction ponctuelle du multiple, qui est premier – au point que la nature est le multiple de tous les multiples. Chassez le mirage de l'absolu… il revient à travers l'exclusion des catégories de l'être au profit d'une seule. Tout à rebours de la démarche de Hegel, auquel on imputera pourtant en propre l'exclusion à laquelle on procède, puisque la grande erreur de Hegel, selon Badiou, serait de considérer qu'il y a un être de l'Un (p. 15). Cette approche qui rabat l'être sur l'événement, sur le multiple, est finalement ainsi reconduite à la fascination de l'Etre et, finalement très banale, ne se soutient que d'affirmer que c'est là ce que toute la tradition philosophique avant elle a ignoré[141]. Heidegger a décidément fait des émules… Notons également en passant l'incompréhension totale et crasse dont peut encore faire l'objet un philosophe pourtant aussi connu que Hegel !

Au-delà de l'être, il n'y a que l'essence, c'est-à-dire la qualification dont un être peut faire l'objet, source d'étonnement non pas de ce que les choses sont mais de ce qu'elles sont quelque chose (voir 1. 1. 1.). Ou alors, il faut s'empêcher de penser et considérer le vide de l'être comme la marque d'une inépuisable quoique insondable richesse. On comprendra dès lors que s'égarent les commentaires affirmant que Hegel admet la possibilité de "s'élever" au suprasensible[142]. Hegel montre tout au contraire qu'un tel "suprasensible", comme tout absolu, ne peut qu'être dénué de contenu et relève d'une pensée pauvre. Avec les Romantiques et avec Heidegger, je peux croire que l'humeur sous laquelle le monde se dévoile à moi est une expérience ontologique (voir ci-dessus 1. 2. 14.). Mais cette humeur (*Stimmung*), note Hegel, n'est pas encore rapport à un objet mais n'en est que la visée. Elle n'est pas encore proprement conscience mais n'est qu'une sensation extérieure qui disparaîtra dès lors que je m'attacherai à saisir les différents éléments et conditions (*Philosophie de l'Esprit*, 1830, § 401 add.[143]). Certes, je peux avec les poètes, célébrer les chatoiements de mes humeurs. Cela ne me permet pas, sinon par paresse ou irréflexion, de décréter qu'elles sont vraies et que toute pensée s'égare qui ne les prend pas pour telles.

*

1. 2. 22.

Etre et pensée.

Finalement, *l'Etre, entend montrer Hegel, n'est que ce que la réflexion conçoit sous différentes modalités comme immédiat et extérieur à elle*. Elle conçoit toujours d'abord un

[141] Voir F. Wahl *Le perçu*, Paris, Fayard, 2007.
[142] Voir par exemple E. Brito *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, PUF, 1991.
[143] *Encyclopédie des Sciences philosophiques III*, trad. fr. Paris, Vrin, 1988.

être, c'est-à-dire quelque chose qui paraît lui être tout à fait extérieur, qui paraît être son autre ; à ce point qu'il semble toujours lui échapper. Néanmoins, *l'élément vrai de la pensée n'est pas dans l'Etre mais dans la pensée elle-même, ce qui signifie que le vrai est un mouvement et non une chose, un fait* (§ 104). L'Etre n'est que le premier temps de la pensée. De là, il n'est pas très étonnant que l'Etre ne puisse trouver de signification qu'en avant de lui-même, dans le mouvement dialectique de la réflexion qui va le préciser, c'est-à-dire l'éclater en êtres multiples puis en quantités distinctes. *Que l'être soit finalement saisi comme un simple étant manipulable ne relève pas de quelque oubli - comme l'affirmera Heidegger - mais de la simple intelligence.* L'être est une pensée en soi, engluée dans son immédiateté. A toute « mystique » de l'Etre, il faut reconnaître qu'une richesse de sens s'y laisse pressentir. Mais seule la réflexion permettra de saisir cette richesse et de dépasser ce pressentiment. L'Etre ne sera pas abandonné mais il ne sera plus seul. Il ne pourra plus passer pour un concept directeur pour toute réflexion.

C'est toute la différence entre les deux approches. Du point de vue heideggérien, la réflexion de Hegel (et de toute la tradition philosophique) s'égare. Elle « oublie » de poser la question essentielle. D'un point de vue hégélien, tout le questionnement heideggérien quant à l'être de l'étant est tout à fait légitime et peut être repris. Mais la conclusion qui en est tirée – qui condamne toute réflexion affranchie de la question de l'être – parait tout à fait stérile.

*

La pensée est d'abord rapport à ce qu'elle pense. En ce sens, aucune pensée ne peut se dispenser de penser l'être ; c'est-à-dire de se prononcer sur son rapport à sa propre *extériorité*. Mais si, philosophiquement, la question de l'être semble ainsi inévitable, il est diverses façons de la traiter. Et si toute philosophie, sans doute, doit s'attacher à répondre à la question de l'être, toute philosophie, cependant, ne culmine pas dans une approche de l'Etre, qui n'est jamais au fond, selon Hegel, qu'une pensée et la pensée la plus pauvre.

En soi, l'Etre n'a aucun sens et la philosophie ne saurait raisonnablement avoir pour tâche de dire l'Etre, de s'ajuster le mieux possible à la Réalité - encore moins de reconduire incessamment à quelque vérité inassignable de l'Etre. Hegel récuse ainsi le présupposé parménidien identifiant l'Etre et la Vérité. C'est là sans doute la clé de toute sa philosophie qui, pour ne pas avoir été clairement aperçue, explique les innombrables incompréhensions que cette philosophie aura rencontrées. Avec Hegel, souligne un auteur, la philosophie cesse

de viser une vérité de jugement : il ne s'agit plus de s'efforcer de dire ce que sont les choses et il est donc impossible de juger d'une assertion de Hegel comme si elle avait pour objet de dévoiler une vérité des choses car il ne s'agit plus pour lui de dire mais d'élaborer un discours qui puisse légitimement rendre compte des autres discours[144].

L'étonnement quant à la simple existence des choses ne recouvre en fait qu'une interrogation de la pensée sur ce qu'elle est à même de saisir au delà d'elle-même. A ce titre, l'être est conçu comme ce qui est le plus vrai. Mais en fait, parce que la pensée se tend vers ce qui n'est pas elle, l'être lui paraîtra impensable, comme à la pointe d'un discours qui permet à peine d'en formuler l'idée. Dans cet impensé, elle pourra deviner sa propre insuffisance ou, au contraire, l'absolu. Dans le dernier cas, pour la pensée qui tente de l'approcher, l'être est ce qu'il y a de plus vrai. Il est l'absolu, au sens où c'est à son extériorité que renvoie toute l'expérience du monde. Il n'y aura donc pas de pensée de l'absolu mais une approche respectueuse vis-à-vis de ce qui se donne hors de soi, puisque cela doit demeurer vide.

Or, s'il faut renoncer à penser l'absolu pour tenter de le saisir autrement, le mouvement qui nous tourne vers ce qui est hors de nous et projette notre conscience dans ce qui est différent de nous se nomme en premier lieu amour. On a pu voir en lui le moyen privilégié d'accéder au divin.

*

* *

[144] Voir G. Lebrun *La patience du Concept*, Paris, Gallimard, 1972.