

La métaphysique

Regarder la métaphysique en face

Jean Greisch

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

"So sind wir zum letzten Mal in all diesen umwegigen Versuchen einer Kennzeichnung der Metaphysik gescheitert. Haben wir nichts gewonnen ? Nein und ja. Gewonnen haben wir nicht eine Definition oder dergleichen. Gewonnen haben wir wohl eine wichtige und vielleicht wesentliche Einsicht in das eigentümliche der Metaphysik : dass sie selbst ihr gegenüber ausweichen, uns von ihr selbst fortschleichen und uns auf Umwege begeben; dass aber keine Wahl bleibt, als uns selbst aufzumachen und der Metaphysik ins Gesicht zu sehen, um sie nicht wieder zu verlieren". (Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, p. 5).

C'est l'affiche d'un congrès portant sur le thème : "Heidegger et la métaphysique" qui a inspiré le titre des réflexions qui suivent. Sur cette affiche figure un dessin de Joan Miro, représentant l'esquisse d'une figure humaine, dont la principale caractéristique est un oeil surdimensionnel. D'où le titre : "Regarder la métaphysique en face". La formule n'est pas inventée de toutes pièces pour les biens de la cause. Elle est empruntée à Heidegger lui-même. Heidegger s'en sert à plusieurs reprises avec une emphase particulière dans l'introduction du grand cours : *Die Grundbegriffe der Metaphysik* au semestre d'hiver 1929/30 à Freiburg. Voici une des occurrences de la formule que je voudrais placer en exergue de ma réflexion : "Ainsi nous avons échoué une dernière fois dans toutes ces tentatives contournées d'une caractérisation de la métaphysique. N'avons-nous rien gagné ? Non et si. Ce que nous avons gagné, ce n'est pas une définition ni quelque chose de comparable. Ce que nous avons gagné, c'est

sans doute une intellection (*Einsicht*) importante et peut-être essentielle du propre de la métaphysique : que nous-mêmes nous nous dérobons, nous nous défilons devant elle et que nous empruntons des détours; mais qu'il n'y a pas d'autre choix que de nous mettre nous-mêmes en route et de regarder la métaphysique en face, pour ne plus la perdre de vue". La métaphysique, si nous prenons au sérieux ces déclarations, ce serait donc essentiellement une affaire de regard, d'une "optique" déterminée. Et c'est bien en ce sens qu'elle était appréhendée par Heidegger dès sa thèse d'habilitation, à la fin de laquelle on peut lire la déclaration suivante : "La philosophie ne peut pas à la longue renoncer à sa véritable optique, la métaphysique"¹.

1. Une lecture exposée de Heidegger

Laissons provisoirement de côté le contexte de cette citation, en particulier la question du statut des "détours" qui y sont mentionnés. Nous y reviendrons dans un instant. Retenons plutôt une double question : Qu'est-ce que "regarder la métaphysique en face" pour Heidegger - et pour nous ? Heidegger lui-même a-t-il su réaliser le vœu exprimé dans cette formule, ou n'a-t-il pas au contraire progressivement et de plus en plus perdu lui-même la métaphysique de vue ? Ces deux questions ne surviennent pas de nulle part. Elles correspondent au contraire à un état déterminé de l'histoire de la réception de la problématique heideggérienne. Sans ce lieu herméneutique très particulier, on ne comprendrait pas pour quelle raison nous nous autorisons à détacher de l'énorme chantier que représente le cours *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, une simple formule qui pourrait après tout relever de la simple rhétorique professorale. Avouons-le carrément : c'est seulement parce que notre lecture actuelle de Heidegger est obligée de s'exposer - dans tous les sens du mot - à la thématique (phénoménologique et métaphysique) du visage d'autrui, si magistralement développée par Emmanuel Lévinas dans son ouvrage *Totalité et Infini* que la formule heideggérienne nous a intrigués et qu'il nous semble qu'elle donne peut-être à penser plus qu'elle ne dit immédiatement et qu'en tout état de cause, elle devrait susciter notre questionnement. C'est donc la confrontation rigoureuse entre la pensée de Lévinas et celle de Heidegger - sans doute les deux penseurs les plus emphatiques de notre temps - qui nous semble offrir les meilleures chances pour comprendre ce que peut vouloir dire, dans l'espace contemporain du pensable, l'invitation qu'à une certaine époque de sa pensée Heidegger a adressée à ses auditeurs et à ses futurs lecteurs : "regarder la métaphysique en face".

Tel est le lieu herméneutique spécifique à partir duquel nous voulons déployer notre interrogation. Pour avancer dans ce genre d'interrogation, il

¹ "Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die Metaphysik, auf die Dauer nicht entbehren" Frühe Schriften, Gesamtausgabe 1, Frankfurt, Klostermann, 1972, p. 348. (Les textes de la Gesamtausgabe seront cités par suite sous le sigle GA).

est indispensable de respecter de part et d'autre les données singulièrement complexes de la problématique au lieu de nous en tenir à des clichés trop commodes. Concernant Heidegger, le cliché le plus courant, consacré par toute une phase de la réception de sa pensée, consiste à entendre le thème "Heidegger et la métaphysique" aussitôt au sens d'une opposition franche et massive, comme s'il ne pouvait avoir nulle autre signification que celle-ci : "Heidegger contre la métaphysique". Evidemment il est impossible de nier que cette formule possède une certaine légitimité, cautionnée par de trop nombreux textes de Heidegger, pour qu'on puisse l'ignorer. Nous savons en effet qu'à partir d'une époque déterminée, globalement à partir de 1936, Heidegger, au terme de sa relecture de l'oeuvre de Nietzsche, fait état de "l'achèvement" (*Verendung*) de la métaphysique et postule la nécessité d'un autre commencement de la pensée (*andersanfängliches Denken*). Pourtant, la complexité de la terminologie choisie (*Verwindung-Überwindung*) montre bien que "perdre de vue la métaphysique" n'est pas une chose simple. De fait, tout se passe comme si cela n'était possible qu'à la faveur d'un autre regard, le regard inédit de l'*Ereignis* précisément. L'importance de ce nouveau changement de regard est attestée maintenant par un texte majeur, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il est appelé à jouer un rôle décisif dans l'interprétation future de la genèse de la pensée heideggérienne : il s'agit des *Beiträge zur Philosophie*, publiés dans le cadre de la Gesamtausgabe à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe.

La conclusion du texte "*Überwindung der Metaphysik*", manifestement inspiré par la même problématique de la *Verwindung* du regard antérieur de la pensée², formule le motif décisif de ce nouveau type de regard : ce qu'il s'agit de regarder en face, c'est l'*Ereignis* qui lui-même nous regarde³. Mais précisément parce que nous savons que le dernier Heidegger a tourné son regard dans une autre direction que celle de la métaphysique, il nous est plus nécessaire que jamais de savoir ce que regarder la métaphysique en face voulait dire pour lui à une époque déterminée de son itinéraire. Telle est en effet l'autre conviction qui anime les réflexions qui suivent : ce dont nous avons le plus besoin aujourd'hui, ce n'est pas tellement d'une réflexion sur la nature et les difficultés de la sortie heideggérienne de la métaphysique, mais plutôt d'une nouvelle réflexion sur les conditions de son entrée en métaphysique. Au lieu donc de réduire tout le problème aussitôt à la question : comment Heidegger a-t-il (ou n'a-t-il pas) réussi à sortir de la métaphysique ? (peu importe pour l'instant que cette sortie soit décrite en termes de *Überwindung* ou de *Verwindung*) il est plus urgent et peut-être plus fécond de commencer à se demander : comment, pour quelles raisons, Heidegger a-t-il (ou n'a-t-il pas) réussi à entrer en métaphysique ? Ou pour le dire de manière un peu plus dramatique : c'est

² "Es ist das Er-eignis in dem das Sein selbst verwunden wird" (*Vorträge und Aufsätze* I, p. 63).

³ "Wie aber naht ein Geleit, wenn nicht das Ereignis sich lichtet, das rufend, brauchend das Menschenwesen er-äugnet, d.h. es er-blickt und im Erblicken Sterbliche auf den Weg des denkenden, dichtenden Bauens bringt?" (*Vorträge und Aufsätze* I, p. 91)

par la porte de la vie plutôt que par la porte de la mort qu'il convient d'aborder la question : "Heidegger et la métaphysique"!

2. Des yeux de Husserl au regard de l'*Ereignis*

Formulée en ces termes, la question peut évidemment surprendre. N'est-il pas évident que dans la première période de sa pensée, Heidegger était un métaphysicien ? Là est précisément la question, pas seulement pour les interprètes de Heidegger, mais, à mon avis, d'abord pour Heidegger lui-même ! Au lieu de lui imputer aussitôt une métaphysique, il faut nous rendre à l'évidence qu'au début de son itinéraire philosophique rien n'était plus évident pour lui que de pouvoir s'installer dans la métaphysique ! Les motifs qui l'empêchaient de se déclarer métaphysicien sont sans doute assez complexes, comme nous le verrons plus loin. Un motif polémique, mais qui joue un rôle certain dans les *Vorlesungen* de la période préparatoire à *Sein und Zeit* est qu'à l'époque le terme "métaphysique" était un terme bien trop galvaudé pour ne pas inspirer quelque méfiance à un philosophe qui luttait pour une probité intellectuelle intransigeante. Que Heidegger ne partage nullement les analyses de Peter Wust proclamant bruyamment la "résurrection de la métaphysique" n'a alors rien de surprenant. Mais ces raisons polémiques ne peuvent pas être séparées d'un motif philosophique plus positif et pour cette même raison plus décisif. Puisque nous avons placé notre réflexion sous le signe de la métaphore du regard, nous ne pouvons pas passer ici sous silence l'extraordinaire confiance de Heidegger faite dans le cours *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* en 1923 : "Mon compagnon de route dans la recherche fut le jeune Luther et mon modèle Aristote, que le premier détestait. Kierkegaard me donnait des impulsions, et les yeux, c'est Husserl qui me les installés"⁴. Si c'est Husserl et lui seul qui a installé les yeux de Heidegger, c'est donc avec les yeux de celui-ci, autrement dit avec ceux de la phénoménologie, qu'il s'agissait de regarder la métaphysique en face. Or, pour quelqu'un qui, comme Heidegger, estime - sincèrement et pas hypocritiquement - que c'est la phénoménologie husserlienne et elle seule qui fournit les bases d'une reprise radicale de la question de l'être, définir une position métaphysique n'allait nullement de soi. En effet, pour une ontologie phénoménologique, la métaphysique a cessé d'exister en tant que discipline scolaire. Et il n'est nullement évident qu'elle puisse retrouver une existence en dehors de la tradition scolaire. Pour y arriver il était nécessaire en quelque sorte de réinventer la signification phénoménologique du terme "métaphysique". Par ce biais, nous découvrons une première raison essentielle qui impose la confrontation des positions de Heidegger et de Lévinas : l'un et l'autre, quoique sans doute pour des motifs dissemblables, affrontent la même tâche de donner une signification phénoménologique au terme "métaphysique".

⁴ Cf. Martin HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Gesamtausgabe tome 63, Frankfurt, Klostermann, 1988, p. 5.

Les questions qui viennent d'être esquissées impliquent évidemment une lecture déterminée de l'itinéraire de Heidegger. En schématisant peut-être excessivement, je suggérerai la périodisation suivante.

1. Dans une première période, correspondant à la phase d'élaboration de *Sein und Zeit*, la question de la métaphysique ne se pose pour Heidegger que de manière latérale, c'est-à-dire comme une question dont l'importance primordiale est pressentie, mais qui pour cette raison même doit être différée. Des tâches plus prioritaires retiennent alors son attention : celle d'élaborer une herméneutique de la facticité qui tiendrait toutes les promesses que les philosophies de la vie n'ont pas été capables de tenir ; celle d'une analytique existentielle permettant de constituer une ontologie fondamentale. On peut dire que cette première période s'achève en 1928 avec le grand cours *Grundprobleme der Phänomenologie*, décisif pour l'explication du programme ontologique esquissé dans *Sein und Zeit*, décisif en particulier pour l'interprétation de la problématique de la différence ontologique.

Rien n'indique mieux le statut problématique de la métaphysique que l'ambiguïté qui entoure la question du statut de l'analytique existentielle : doit-elle être considérée comme une "métaphysique du *Dasein*" ? C'est ce que suggèrent plusieurs formules de l'ouvrage *Kant et le problème de la métaphysique*. Ainsi par exemple est-il dit que "l'ontologie fondamentale n'est autre que la métaphysique du *Dasein* humain telle qu'elle est nécessaire pour rendre la métaphysique possible"⁵. La dette à l'égard de Kant est claire. Elle consiste dans la découverte capitale qu'avant d'être une discipline théorique, la métaphysique est une "disposition naturelle de l'homme", d'où la tâche de tirer au clair en quoi consiste exactement cette disposition naturelle. C'est la tâche spécifique de l'analytique existentielle. Celle-ci poursuit donc bien un but "métaphysique". Mais rien ne garantit qu'elle a déjà atteint ce but. Le titre problématique de "métaphysique du *Dasein*" est plus l'indication d'une tâche que la solution d'un problème. En effet, la perception de cette tâche est inséparable de l'aveu que "métaphysique reste le titre d'un embarras fondamental de la philosophie comme telle"⁶. Et, comme nous le verrons plus loin, cet embarras est lié au fait que derrière le titre "métaphysique" se cache un problème bien plus fondamental et plus décisif : celui du statut de la philosophie première.

Nous sommes alors obligés de nous poser au moins la question suivante: l'analytique existentielle épuise-t-elle la totalité de la métaphysique ou ne représente-t-elle qu'un aspect partiel, les prolégomènes, d'une tâche plus vaste ? Mais on peut aussi se demander si la nature même de l'analytique existentielle n'interdit pas de la confondre avec la métaphysique proprement dite. Ce point de vue plus réservé domine l'auto-interprétation de

⁵ *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 1, trad.-fr.-se, éd. TEL p. 57.

⁶ Ibid. p. 7. La traduction française de ce passage: "le nom de "métaphysique" manifeste donc une difficulté fondamentale de la philosophie" (Op. cit. p. 68) est évidemment trop lénifiante. Ce n'est pas de "difficulté", c'est d'embarras, autrement dit d'aporie qu'il s'agit!

Sein und Zeit que Heidegger propose en 1928 dans le grand cours *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Le thème dominant des 12 thèses directrices dont se compose cette auto-interprétation, est la neutralité qui caractérise l'analytique existentielle et l'ontologie fondamentale qui en est solidaire. Or Heidegger rappelle ici qu'à titre de simple analytique celle-ci comporte nécessairement une "neutralité métaphysique"⁷ puisque dans celle-ci, "la métaphysique du Dasein n'est pas encore au centre". Autrement dit ; ne cherchons pas dans *Sein und Zeit* une position métaphysique quelle qu'elle soit, puisqu'il ne s'agit encore que d'une simple analytique, neutre par rapport à tout engagement métaphysique. On pourrait d'ailleurs montrer (ce qui n'est certainement pas indifférent à la confrontation dont je voudrais préparer le terrain ici) que dans la même auto-interprétation, neutralité métaphysique et neutralité éthique (qu'il importe de ne pas confondre avec une indifférence) ont partie liée⁸.

On pourrait évidemment chercher une explication génétique à cette alternance des deux points de vue : la description de l'analytique fondamentale en termes de "métaphysique du Dasein" et l'interdiction, dans des textes presque contemporains, d'identifier celle-ci avec une métaphysique. Il nous semble que cela est peine perdue. L'ambivalence du langage heideggérien doit être prise pour ce qu'elle est : l'expression d'un embarras qui atteste le statut problématique de la métaphysique et la difficulté de la "regarder en face".

2. S'ouvre alors à la fin des années vingt et au début des années trente une seconde période, qu'il n'est pas excessif de caractériser comme une tentative de regarder vraiment la métaphysique en face. Regarder la métaphysique en face, cela veut dire alors tout d'abord engager un énorme travail de réappropriation des textes fondateurs de la tradition métaphysique occidentale : Aristote, Kant, Leibniz, Hegel et Schelling. Un passage des *Beiträge* semble indiquer que ce travail de réappropriation ne s'effectuait pas au hasard, mais était dominé par une intention systématique.

"Rendre visible la pluriformité insondable du point de départ du questionnement de Leibniz et malgré cela penser le Da-sein au lieu de la monas.

Répéter les principaux pas de Kant et malgré cela dépasser l'approche transcendantale" par le Da-sein;

Retraverser le questionnement de la question de la liberté par Schelling et malgré cela conduire la question des "modalités" à un autre fondement;

Placer la systématique de Hegel sous le regard qui la domine et malgré cela penser de manière totalement opposée;

⁷ *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA Bd 26, p. 171

⁸ Pour cette analyse je renvoie à mon étude : "Éthique, Métontologie, philosophie première. Quelques considérations hyocritiques".

Risquer l'Auseinandersetzung avec Nietzsche comme avec celui qui est le plus proche et malgré cela reconnaître qu'il est le plus éloigné de la question de l'être"⁹.

Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche: il est facile de vérifier que cette série correspond en effet aux grands cours de cette seconde période. En 1936, au moment où s'annonçait un nouveau changement de regard, le plus décisif de tous, Heidegger estimait sans doute nécessaire de réaffirmer une dernière fois la visée systématique qui animait le travail effectué jusqu'alors. "Regarder la métaphysique en face", tout au long de cette période, cela voulait dire principalement s'interroger sur la possibilité d'une métaphysique. Cela voulait dire remettre en scène, dans toute son étrangeté et hors des limites rassurantes d'une discipline scolaire, ce qu'on peut peut-être appeler la fonction "meta". Un symptôme externe, mais malgré tout révélateur, manifeste le changement de climat survenu depuis la première phase : au cours de cette seconde période le terme "phénoménologie" disparaît comme titre des cours (ce qui ne veut pas encore dire que la cause de la phénoménologie soit abandonnée) et tout se passe comme s'il était remplacé par le terme métaphysique. Après les *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger s'intéresse d'abord à la logique de Leibniz, mais qu'il choisit de lire comme la proposition d'une métaphysique comme le montre le titre de ce cours : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Ensuite nous avons le grand cours déjà mentionné : *Die Grundbegriffe der Metaphysik* du semestre d'hiver 1929/30 qui nous a fourni notre formule de base. Tous ces changements de titre cachent des changements plus profonds dans la manière d'aborder les problèmes, suffisamment importants pour être énoncés dans le langage du virage, de la *Kehre*, un terme qui fait maintenant son apparition dans le lexique heideggérien Il importe de ne pas le confondre avec le fameux virage dans la *Seinsfrage* évoqué par la Lettre sur l'humanisme, et dont les notes marginales précisent qu'il se situe aux alentours de 1936.

3. L'interprète qui fait confiance à la validité de cette auto-interprétation heideggérienne, aura alors à confronter deux virages : le virage "métaphysique" de 1928-30 et un virage ultérieur qui coïncide avec la découverte de l'*Ereignis* et la sortie de la métaphysique. Ce virage est aussi bien une conversion de regard. Point n'est besoin de rappeler les passages bien connus de *Identität und Differenz* qui montrent (pas seulement pour des motifs d'ordre étymologique) que l'*Ereignis* est affaire de regard¹⁰, parce que depuis toujours c'est lui qui nous regarde¹¹. Sans doute peut-on estimer que ces notes sont trop allusives pour pouvoir être exploitées. Mais, une lecture attentive des *Beiträge zur Philosophie* qui sont maintenant le document princeps de ce nouveau tournant, montre à quel point, à travers la problématique de l'*Ereignis*, c'est de l'invention d'un "autre regard" qu'il s'agit.

⁹ Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis), Gesamtausgabe tome 65, p. 176.

¹⁰ Cf. en particulier *Identität und Differenz* p. 24-25

¹¹ Cf. également la formule déjà citée du texte "*Überwindung der Metaphysik*".

Apprendre ce regard inédit, telle est la tâche qui domine dorénavant de manière de plus en plus exclusive la pensée ultérieure de Heidegger jusqu'à sa fin. Faute d'une analyse détaillée de cette métamorphose du regard, je me contenterai de quelques notations sommaires, importantes pour mon propos. Je retiendrai d'abord une déclaration négative qui concerne directement le sujet : "Heidegger et la métaphysique". "Dans le domaine de l'autre commencement il n'y a ni "ontologie" ni "métaphysique"¹². Ces titres célèbres, dont chacun résume à sa manière le destin de la pensée occidentale, ne sont plus que des "noms transitoires". D'autre part, il convient de se rappeler que l'ontologie en particulier avait toujours partie liée avec la logique. C'est pourquoi l'autre commencement de la pensée signifie la rupture de cette alliance presque aussi ancienne que la pensée elle-même. Mais par quoi remplacer la logique, en particulier la logique la plus achevée produite par l'histoire de la métaphysique, à savoir la *Science de la Logique* de Hegel ? A cette question Heidegger apporte une réponse curieuse pour ne pas dire paradoxale : l'essence de la logique consiste dans une sigétique¹³. Sous forme de thèse : la "logique" de l'*Ereignis* est une sigétique. C'était de cette logique paradoxale que j'avais essayé de définir les contours dans mon ouvrage *La Parole Heureuse*. Mon hypothèse directrice dans cette analyse était que la "philosophie du langage" du dernier Heidegger devait en réalité être comprise comme une tentative de définir la "logique" de l'autre commencement de la pensée. Ce qui ne fut alors qu'une simple hypothèse de travail trouve dans les *Beiträge* une confirmation explicite dans les déclarations de Heidegger. En effet, au § 89 des *Beiträge*, intitulé : "La transition vers l'autre commencement" on lit ceci : "La "logique" comme doctrine de la pensée correcte se transforme en réflexion sur l'essence du langage en tant que nomination instauratrice de la vérité de l'être"¹⁴. De nombreuses déclarations du même ouvrage confirment, si cela est encore nécessaire, que la figure-clef de cette transformation est Hölderlin et que ce poète occupe une place unique dans l'histoire de l'être comprise à la lumière de l'*Ereignis*, de sorte que la détermination historique de la philosophie culmine dans la découverte de la nécessité de permettre que soit entendue la parole de Hölderlin¹⁵.

3. Au-delà de l'alternative science/vision du monde

Après ce cadrage sommaire de l'hypothèse génétique qui sous-tend les réflexions qui suivent, je voudrais tenter maintenant une espèce de lecture à rebours, consistant à définir de manière plus précise l'état du problème dans la période intermédiaire qui, pour des raisons qui vont apparaître progressivement, me semble être la plus féconde pour la confrontation à

¹² *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis), Gesamtausgabe tome 65, p. 59

¹³ Ibid. p. 79

¹⁴ Ibid. p. 177.

¹⁵ Ibid. p. 422

laquelle il s'agit de préparer le terrain. Pour cela je repartirai d'abord du texte de départ dans lequel figure la formule "regarder la métaphysique en face". La formule apparaît dans la longue considération préliminaire qui inaugure le cours du semestre d'hiver 1929/30 intitulé : *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Le 1^e chapitre de la considération préliminaire est intitulé : "Les détours en direction de la détermination de l'essence de la philosophie (métaphysique) et la nécessité incontournable de regarder la métaphysique en face"¹⁶. Parler d'un détour n'a de sens qu'à condition d'admettre que la métaphysique n'est plus ce qu'elle est pour toute une vénérable tradition au moins depuis Suarez et jusqu'à Wolff : une discipline fermement établie de la philosophie, dont on peut sans doute contester l'une ou l'autre affirmation, mais dont l'existence et le statut ne posent pas question. Or, le tout premier préjugé fondamental auquel Heidegger s'attaque dès l'ouverture de son cours, c'est précisément cette conviction que la métaphysique serait une discipline établie de la philosophie¹⁷. Contrairement aux apparences, la métaphysique n'existe pas, il faut l'inventer ! C'est cette formule, sans doute un peu cavalière, qui résumerait la conviction que Heidegger cherche à communiquer à ses auditeurs dans l'introduction de ce cours. D'où la nécessité d'examiner de près les différents "détours" qui sembleraient s'offrir à celui qui cherche à déterminer l'essence du penser métaphysique, ce qui est tout autre chose que de définir le profil épistémologique d'une discipline déjà existante. Ces détours présentent des visages multiples et d'inégale valeur ; mais à chaque fois, on procède par voie comparative, c'est-à-dire qu'on tente de comprendre ce qu'est la métaphysique en la comparant à ce qu'elle n'est pas. Une première décision fondamentale consiste ici dans le refus de se laisser enfermer dans l'alternative : ou bien la métaphysique est une science ou bien elle n'est qu'une "vision du monde" (*Weltanschauung*). La métaphysique comme *epistēmè zētoumenē* que Heidegger cherche à fonder, ne doit être ni une science, ni une vision du monde. Contre les tenants du savoir absolu et contre les néokantiens, il faut clairement affirmer que la philosophie (la métaphysique) ne doit rien à la science et qu'elle lui est incomparable. Mais il faut dire tout aussi nettement que ce refus ne la condamne pas à n'être que l'expression ou l'élaboration d'une vision du monde.

Ce n'est pas la première fois que cette alternative : science ou vision du monde ? se présente à l'esprit de Heidegger : Au contraire, le problème du rapport philosophie/*Weltanschauung* est déjà abordé dans le cours de 1919 correspondant au *Kriegsnotsemester für Kriegsteilnehmer* qui compose la première partie du volume 56/57 de la Gesamtausgabe qui porte le titre lui aussi significatif : *Zur Bestimmung der Philosophie*¹⁸. Était-ce parce que Heidegger avait conscience de s'adresser à un auditoire traumatisé par

¹⁶ *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Gesamtausgabe tome 29/30, p. 1-15.

¹⁷ GA 29/30, p. 2.

¹⁸ *Zur Bestimmung der Philosophie*. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie, Gesamtausgabe, tome 56/57, Frankfurt, Klostermann, 1987

l'épreuve de la guerre ou parce qu'il s'agissait pour lui d'affronter un problème qui de toutes façons était à l'ordre du jour à partir de Dilthey, toujours est-il que ce premier cours, le plus ancien de ceux qui nous soient encore conservés, débute avec le problème de la *Weltanschauung*. Pour un disciple de Dilthey, ce terme n'était pas encore synonyme d'idéologie, même s'il recoupe certaines de ses fonctions. Ce même problème occupe une place considérable dans la plupart des introductions des cours ultérieurs jusqu'au cours *Grundbegriffe der Metaphysik*, où il est directement lié avec la question de la possibilité ou de l'impossibilité de trouver une définition de la philosophie. En 1919, il paraît être lié plutôt au problème "philosophico-politique" de la réforme de l'université. D'entrée de jeu, Heidegger prend position par rapport à ce débat en déclarant que "la réforme de l'université qui fait l'objet de tant de discussions est totalement mal conduite et est une méconnaissance complète de tout authentique "révolutionnement" (*Revolutionierung*) de l'esprit, si elle se répand maintenant en manifestes, manifestations, programmes, ordres et corporations : autant de moyens contraires à l'esprit et au service de fins éphémères. Pour d'authentiques réformes dans le domaine de l'esprit nous ne sommes pas encore mûrs aujourd'hui. Et cette maturation est l'affaire de toute une génération. Le renouvellement de l'université signifie la renaissance de l'authentique conscience et connexion de vie scientifique"¹⁹. Contre la phraséologie d'une philosophie dégradée en "idéologie", il importe avant tout de retrouver l'idée originaire de la science. Or, le refus de se laisser atteler à la cause d'une réforme universitaire mal conduite trouve sa motivation dans l'idée que Heidegger se fait de la philosophie proprement dite, dont la vocation essentielle et première est de se réaliser comme *Urwissenschaft*, comme proto-science. A ses yeux, la science comprise en ce sens originaire est inséparable d'une certaine forme de vie. L'*Urwissenschaft* prend racine dans ce qu'il désigne comme une forme de vie archontique.

Heidegger a conscience que ce difficile pari l'oblige à se mesurer à un préjugé universellement répandu qui voudrait que "toute grande philosophie s'achève dans l'élaboration d'une vision du monde"²⁰, proposant des orientations à la vie. Quelle est la valeur philosophique de ce besoin universel de vision de monde, qui existe aussi bien chez le paysan de Forêt noire que chez le croyant religieux ou l'ouvrier d'usine, le militant politique et même l'homme de science qui se fait l'avocat d'une "vision du monde scientifique" ? Le philosophe peut-il ou doit-il se reconnaître dans ce type de besoin ? Deux positions philosophiques semblent être ici en présence. D'une part, la position largement répandue qui ratifie intégralement l'équation : philosophie = vision du monde. D'autre part la position plus nuancée des néo-kantiens que leur obsession par le problème épistémologique empêche de faire de la vision du monde la véritable tâche immanente de la philosophie, et qui voient dans ce concept plutôt une limite extérieure de la philosophie. Mais pour Heidegger, l'une et l'autre position sont

¹⁹ Ibid. p. 4.

²⁰ Ibid. p. 8

insuffisamment radicales. A l'encontre de toute la philosophie antérieure, il prétend soutenir une thèse personnelle encore plus radicale : la vision du monde est un phénomène étranger à la philosophie, autrement dit : la philosophie (bien comprise) n'a strictement rien à voir avec une "vision du monde" (bien comprise)!

D'où l'importance de la tâche consistant à développer une idée de la philosophie "bien comprise". Comme nous venons de le voir, celle-ci se noue autour d'un titre : *Urwissenschaft*, "proto-science". Ce titre semble renfermer une revendication paradoxale, impliquant un cercle vicieux : comment fonder une telle "science des principes ultimes qui se laissent comprendre seulement en et à partir d'eux-mêmes"²¹ ? Pour commencer, il faut prendre conscience que ce cercle est incontournable et que les différentes tentatives de le contourner aboutissent à autant d'impasses. Et en effet, les tentatives de trouver sur un autre terrain ce fondement de la science des fondements ne manquent pas. La tentative la plus facile recourt à la voie génétique de l'histoire de la philosophie. Même si celle-ci a le mérite de rappeler que depuis toujours, la philosophie a entretenu un certain rapport avec l'idée de la science²² et qu'elle s'est donnée comme tâche de se mesurer à la connaissance scientifique, la méthode historique à elle seule ne résout pas le problème spécifique de compréhension qui décide de l'accès à l'idée de la philosophie comme d'une proto-science. D'où une première constatation négative, mais qui contient un problème dont on trouvera l'élaboration dans d'autres cours : "il n'existe pas d'authentique histoire de la philosophie, si ce n'est pour une conscience historique qui vit elle-même dans de l'authentique philosophie. Toute histoire et toute histoire de la philosophie prise en un sens spécifique se constitue dans la vie en et pour soi qui est elle-même historique - en un sens absolu"²³.

L'approche comparative qui élabore une typologie des attitudes (ce que fait peu ou prou Karl Jaspers) est encore plus impraticable, étant donné qu'elle ramène en droite ligne au problème de la *Weltanschauung*, comme le montre cette déclaration de Simmel : "l'art est une image du monde vue à travers un tempérament ; la philosophie, c'est un tempérament vu à travers une vision du monde"²⁴. Si donc la philosophie ne doit consister en rien d'autre qu'en l'invention d'une image du monde, l'idée même d'une proto-science est perdue de vue. A ce début de sa carrière Heidegger refuse également la voie de la "métaphysique inductive" (Külpe, Messer, Driesch), qui voudrait prendre appui sur les sciences empiriques particulières afin de dégager une idée philosophique de la science en tant que telle. Il semblerait alors que les seuls interlocuteurs valables pour le philosophe soient les théoriciens de la méthode téléologique-critique, inventée par les représentants majeurs du néokantisme que sont Rickert, Windelband et Lotze. C'était en effet à ceux-ci, dont certains furent d'ailleurs ses maîtres,

²¹ Ibid. p. 16.

²² Ibid. p. 18.

²³ Ibid. p. 21.

²⁴ Ibid. p. 22.

que Heidegger dut d'abord se mesurer, comme les cours du début des années 20 le montrent maintenant.

Or dès le début, Heidegger découvre qu'il ne suffit pas d'homologuer l'opposition établie par Rickert entre la "loi de la nature" comme principe d'explication et la norme comme principe de jugement qui était au coeur de la méthode dite téléologique-critique. Même si cette méthode représente un avantage considérable par rapport à une méthode purement génétique, à elle seule elle se montre incapable de fournir un critère suffisant pour fonder philosophiquement une axiomatique²⁵. Les grands maîtres du néo-kantisme ne réussissaient pas vraiment à enjamber le vilain gouffre entre l'empirie des faits et l'universalité de la validité. Ou plutôt, ils n'y parviennent que dans une formulation très particulière de la méthode, à savoir la *Wissenschaftslehre* de Fichte pour laquelle "le devoir-être est le fondement de l'être" (*Das Sollen ist der Grund des Seins*)²⁶. Mais comme le montre le précédent historique de la *Wissenschaftslehre* de Fichte lui-même, le prix à payer était lourd : il fallait faire basculer la méthode téléologique dans une dialectique constructive. C'est justement parce qu'ils ne pouvaient plus ratifier ce choix et qu'ils avaient découvert "l'impossibilité interne d'une déduction dialectique-téléologique du système des opérations et des formes nécessaires de la raison"²⁷, autrement dit parce que la stérilité et l'improductivité de la dialectique leur était apparue, que les théoriciens néo-kantiens de la méthode téléologique-critique se voyaient obligés de se rabattre sur les sciences empiriques, psychologie ou histoire, afin d'y trouver de nouveaux "soubassements"²⁸. Cela au moins est une dette qui relie Heidegger aux grands néokantiens : ils lui ont barré pour toujours la route de la dialectique.

La question décisive pour Heidegger devenait alors celle de la valeur de ce type de soubassement ou encore : l'empirisme transcendantal parvient-il vraiment à fonder l'axiomatique ou présuppose-t-il déjà secrètement ce qu'il prétend seulement fonder ?²⁹ D'où tient-il son équation de base : *Sollensgegebenheit = Urgegenständlichkeit* ? Le phénomène décisif, la nature des vécus qui permettent d'appréhender un "devoir" (*Sollen*) n'est pas élucidé. Or, "tant que sans s'inquiéter le moins du monde, parce qu'on est absolument aveugle pour l'univers de problèmes contenus dans le phénomène du devoir, tant que le devoir est utilisé comme concept philosophique, on se livre à un bavardage non scientifique qui n'est pas rendu plus noble du fait de faire de ce devoir la pierre angulaire de tout un système"³⁰. C'est d'abord Rickert qui est visé par cette mise en cause très polémique et c'est à lui que sont destinées les questions critiques de Heidegger, visant à expliciter le jeu de présupposition dont la notion apparemment si évidente de *Sollenserlebnis* est grevée : qu'en est-il du

²⁵ Ibid. p. 36.

²⁶ Ibid. p. 37.

²⁷ Ibid. p. 40.

²⁸ Ibid. p. 41.

²⁹ Ibid. p. 44.

³⁰ Ibid. p. 45.

rapport entre la notion de devoir-être et de valeur ? Sont-elles synonymes ou l'une fonde-t-elle l'autre ? Pourquoi écarter la possibilité que l'être puisse être à l'origine d'un devoir-être (*auch ein Sein kann ein Sollen fundieren!*³¹) ? Enfin: quel rapport avec le phénomène de la "réalisation d'une signification" (*Bedeutungsrealisierung*³²) ?

Toutes ces questions critiques ne remettent pas fondamentalement en cause la légitimité de la description de la connaissance en termes de devoir-être. En un sens Heidegger lui-même ratifie l'opposition entre *Für-Wert-Erklären* et *Wertnehmen*. Mais à ses yeux, la question décisive devient alors celle de savoir en quel sens la vérité elle-même est assimilable à un processus de "valorisation". D'autre part, l'équation validité = valeur, dont Rickert voulait faire le point de départ de toute philosophie, justifiant ainsi le primat de la raison pratique sur la raison théorique, est elle aussi très problématique. Faire de la philosophie première une philosophie des valeurs est une décision prématurée. Le problème n'est pas celui de placer la raison pratique au-dessus de la raison théorique, c'est plutôt celui de savoir en quel sens la proto-science cherchée (ce qui est peut-être le nom d'une "métaphysique" à venir) elle-même a besoin de recourir à une sphère pré-théorique. Contrairement à ce que pense Rickert, ce n'est pas au nom du primat de la raison pratique qu'il faut briser la prédominance du théorique, mais parce que "le théorique lui-même en tant que tel renvoie à du préthéorique"³³. Dans un raccourci assez saisissant, Heidegger rattache cette décision à une autre question fondamentale : qu'est-ce que le psychique en tant que tel ? Cette question transcende évidemment toute interrogation portant sur le statut épistémologique de la psychologie empirique pour devenir celle de savoir s'il n'y a pas une manière de considérer le psychique lui-même qui en ferait la sphère originaire dans laquelle la proto-science cherchée pourra s'établir³⁴. Mais d'où aussi la nécessité de procéder à la description de cette sphère, afin de voir comment s'y constituent les significations des choses et selon quel mode de donation.

Compte-tenu de l'importance que le motif du *es gibt* jouera dans la pensée ultérieure de Heidegger, il me paraît tout à fait remarquable que dès le début de son enseignement la question du mode de donation des phénomènes est déjà formulée en termes de *es gibt*. « Y a-t-il seulement une seule chose, s'il n'y a que des choses ? Dans ce cas, il n'y a pas de choses du tout ; il n'y a même pas rien, parce que dans l'hypothèse d'une dominance universelle de la sphère des choses il n'y a pas non plus de "il y a". Y-a-t-il l'"il y a" ? »³⁵. Cette question, qui à première vue a l'air d'un mauvais jeu de mot professoral, définit en réalité le seuil qui fait accéder à l'identification de la phénoménologie comme la "proto-science pré-théorique". Et c'est bien à cette première décision philosophique majeure que nous reconduit

³¹ Ibid. p. 46.

³² Ibid. p. 47.

³³ Ibid. p. 59.

³⁴ Ibid. p. 60.

³⁵ Ibid. p. 62.

l'alternative: science ou vision du monde. La phénoménologie et elle seule permet de transcender cette opposition. Mais aux yeux de Heidegger cela représente une décision qui a l'allure d'une véritable conversion philosophique, rendue encore plus solennelle par la déclaration emphatique: "nous nous trouvons au carrefour méthodique qui décide de la vie ou de la mort de la philosophie en tant que telle, devant un abîme : ou bien il conduit au néant, c'est-à-dire au règne absolu des faits, ou bien on parvient à sauter dans un autre monde, ou plus exactement : dans le monde comme tel"³⁶. *Hic Rhodos, hic salta*, donc : tout auditeur de Heidegger est censé comprendre que le premier choix décisif est celui pour la phénoménologie comme proto-science contre la philosophie néo-kantienne de la culture ou des valeurs.

4. Jalons pour une définition "tautégorique" de la métaphysique : métaphysique et philosophie première

En 1929, c'est-à-dire dans l'introduction du cours *Grundbegriffe der Metaphysik*, ce choix est depuis longtemps devenu une réalité, de sorte que peut se poser maintenant la question où ce choix permet d'aller. Il est d'autant plus remarquable que Heidegger éprouve encore le besoin de présenter encore une fois cette alternative à ses auditeurs. Mais maintenant le refus de se laisser enfermer dans l'alternative : ou bien science / ou bien vision du monde a une autre signification ; il est directement lié à la question de la possibilité de la métaphysique. Heidegger se met ici en route vers ce qu'on pourrait appeler une détermination "tautégorique" de la métaphysique. Détermination "tautégorique" : cette formule, d'inspiration schellingienne dont je me sers ici pour caractériser la problématique heideggérienne, veut dire que la tâche est maintenant de comprendre "sans détour" ce qui rend la métaphysique incomparable.

Cela est-il possible ? On peut en douter. Il est en tout cas significatif qu'après avoir écarté la double impasse de la science et de la *Weltanschauung*, Heidegger envisage encore un autre détour : la comparaison avec la religion et l'art. On se souviendra que cette comparaison jouait un grand rôle chez certains néo-kantiens, en particulier chez Rickert. Or chez Heidegger, même s'il s'agit encore d'un détour, celui-ci a un statut qualitativement différent : alors que le premier trahit nécessairement l'essence de la métaphysique, parce qu'il est une "dévaluation illégitime de son essence" le second représente "une égalisation légitime et nécessaire de son essence"³⁷. On pourrait dire que le premier détour (le passage par la science ou la *Weltanschauung*) est dans tous les cas un chemin qui ne mène nulle part, alors que le second (la comparaison avec l'art et la religion), lui aussi barré, semble malgré tout promettre une rencontre fructueuse. Doit être écarté également le détour par l'histoire du mot ("une

³⁶ Ibid. p. 63.

³⁷ GA 29/30, p. 4.

histoire étrange d'un mot étrange"³⁸) et de la discipline correspondante qui ne nous garantissent nullement l'accès à la chose même pour des raisons qui apparaîtront plus loin.

De façon assez surprenante, tout se passe alors comme s'il appartenait à la parole poétique de fournir le mot de passe d'une interprétation tautégorique de la métaphysique et partant, la possibilité de regarder la métaphysique en face pour ne plus la perdre de vue"³⁹! C'est en effet un fragment de Novalis qui affirme que "Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein" qui permet à Heidegger de caractériser l'affect fondamental de la métaphysique. La philosophie veut être partout chez soi. Cela implique qu'elle n'a pas d'autre chez soi que ce "partout", autrement dit que son "élément" c'est bien cette inquiétante étrangeté évoquée en lien avec l'analyse de l'angoisse dans *Sein und Zeit*. D'autre part, quelque chose la pousse et la tient en haleine. Le *Getriebensein*, et non quelque limitation de son pouvoir de connaître, est la véritable trace de la finitude. Enfin, l'énoncé de Novalis n'a de valeur qu'à condition d'être assumé à la première personne ; les aventures qu'il inaugure sont des aventures toujours singulières. En surgissent les trois questions les plus fondamentales : qu'est-ce que le monde ? qu'est-ce que la finitude ? qu'est-ce que la singularisation, c'est-à-dire la solitude du Dasein ? Prises ensemble ces trois questions définissent l'espace du pensable métaphysique.

Notons enfin que cette voie d'accès poétique donne une nouvelle fois lieu à une comparaison entre la science et la philosophie désobligeante pour la première. Heidegger dit en effet que la poésie est la "soeur" de la philosophie, alors que la science peut tout au plus en être sa servante. Même si l'on fait abstraction de la part d'exagération pédagogique dans l'introduction d'un cours, cette distribution des rôles respectifs soulève une énigme : pourquoi, sur la base de quels critères, la parole poétique n'est-elle pas elle aussi un simple détour - dans le meilleur des cas une "illustration" - vers la métaphysique ? Qu'est-ce qui fait que c'est elle qui y livre accès ? On pourrait même formuler une question encore plus sournoise : quels sont les critères qui permettent de dire que c'est un poète qui parle dans l'énoncé cité plus haut et non pas un "philosophe du dimanche" ?

Quoiqu'il en soit, une fois introduite la *Grundstimmung* du *Heimweh*, tous les éléments semblent être en place pour caractériser non seulement les thèmes majeurs du penser métaphysique, mais son style ou son économie. Ce style, Heidegger le caractérise doublement - pour ainsi dire par une double variation sur la sémantique du terme allemand *Begreifen*. D'une part, les concepts métaphysiques, la conceptualité métaphysique, présupposent qu'on soit déjà saisi soi-même par une *Stimmung* fondamentale. (*Ergriffenheit*). D'autre part le penser métaphysique doit être compris comme *inbegriffliches Denken*, c'est-à-dire comme "un penser qui vise le tout et qui pénètre toute l'existence"⁴⁰. D'un double point de vue, le penser

³⁸ GA 29/30, p. 5.

³⁹ GA 29/30, p. 5.

⁴⁰ GA 29/30, p. 10.

métaphysique échappe ainsi à une logique de la représentation conceptuelle. Il plonge dans une *Ergriffenheit* dont la représentation n'est pas capable et, contrairement à l'idée habituelle d'une conceptualité réduite à une généralité abstraite, il comprend tout en lui, y compris d'abord l'existence de celui qui se livre à cette activité. Autant dire qu'il s'agit d'une activité à "haut risque" qui comporte nécessairement une part d'ambiguïté inévitable. Activité à haut risque : Heidegger se livre ici à une troisième variation sur la sémantique du terme allemand *Begriff* et *Begreifen* : de l'*Ergriffenheit* et de l'*inbegriffliches Denken* on passe à l'*Angriff*, l'attaque : "dans le philosopher le Dasein en l'homme dirige son attaque contre l'homme"⁴¹. Cela veut dire au moins que les qualifications religieuses de l'*Ergriffenheit* doivent être laissées de côté. Quoi qu'il en soit de la métaphysique, elle ne sera jamais une "vision béatifique", mais "le combat avec l'ambiguïté insurmontable de tout questionner et de tout être"⁴², ce qui ne veut évidemment pas dire qu'il s'agisse d'une activité désespérée, tout au contraire!

Une entrée en matière aussi étrange fait surgir une nouvelle difficulté qui occupe tout le reste de l'introduction de ce cours : pourquoi faut-il recourir à l'histoire du terme "métaphysique" pour caractériser le fonctionnement de la pensée évoqué à l'instant ? Ou encore : pourquoi ne pas abandonner le terme "métaphysique" à lui-même ? La question est d'autant plus légitime que l'histoire du mot "métaphysique" nous apprend qu'il ne s'agit justement pas d'un *Urwort*, d'une parole d'origine, autrement dit d'une parole qui traduirait directement une "expérience humaine essentielle et originaire"⁴³. Cela est le cas entre autres des termes : *physis*, *logos* et *aletheia*. Rien de tel pour le terme "métaphysique", dont Heidegger s'attache à retracer la genèse complexe et mouvementée.

Au terme de la reconstruction de cette histoire, Heidegger se trouve placé devant le choix suivant : une fois qu'on a récusé la métaphysique comme discipline philosophique, pourquoi conserver encore ce qu'il y a de plus accidentel, on serait presque tenté de dire : ce qu'il y a de plus nominal, à savoir le terme : "métaphysique" ? Et sa réponse est elle aussi assez déroutante : quoi qu'il en soit de l'histoire de ce mot, il conserve malgré tout un lien avec ce qui doit intéresser véritablement le penseur, à savoir le projet aristotélien d'une philosophie première, ce qui est, pour lui, non pas une désignation aristotélienne d'une discipline philosophique parmi d'autres, mais la caractérisation de la philosophie proprement dite. Nous pourrions dire que métaphysique, c'est un nom, sans doute trompeur, mais malgré tout inévitable pour signaler le fait que la philosophie première, c'est en réalité la philosophie fondamentale (ou plutôt : le philosophe fondamental) qu'il s'agit de déterminer. Telle est la véritable tâche que Heidegger s'assigne en cette matière : "au lieu de se laisser guider par la signification traditionnelle du titre, procurer d'abord sa signification au titre déjà existant à partir d'une compréhension originaire de la *prôtê philosophia*. Bref : nous ne devons pas

⁴¹ GA 29/30, p. 31.

⁴² GA 29/30, p. 31.

⁴³ GA 29/30, p. 37.

interpréter la *prôtê philosophia* à partir de la métaphysique, mais nous devons à l'inverse justifier l'expression "métaphysique" par une interprétation originaire de ce qui se passe dans la *prôtê philosophia* d'Aristote⁴⁴. En ce sens, l'expression "métaphysique n'est que le titre d'un problème"⁴⁵ et rien d'autre. Et la seule question qu'on puisse adresser à la tradition historique de la métaphysique, c'est la question des raisons qui font que ce problème n'a jamais été perçu en tant que problème, et qu'on se soit contenté d'un traitement purement extériorisant, consistant à faire du supra-sensible une *Vorhandenheit* d'ordre supérieur, d'embrouiller continuellement l'étant supra-sensible et les caractères d'être non-sensibles de l'étant, s'installant enfin dans l'insouciance complète des problèmes⁴⁶.

5. Le chiasme du regard

Si donc à travers la notion de métaphysique, c'est en réalité du statut de la philosophie première qu'il s'agit, nous découvrons la véritable raison qui rend la confrontation entre Lévinas et Heidegger absolument incontournable. En effet, la fameuse question de Lévinas : "l'ontologie est-elle fondamentale ?"⁴⁷, n'a de sens qu'à condition d'être entendue comme une tentative de promouvoir l'éthique au rang d'une philosophie première et par le fait même de placer la métaphysique au-dessus de l'ontologie. Implicitement présente dès les premières pages de *Totalité et Infini*, la thèse de la primauté de l'éthique sur l'ontologie est formellement énoncée dans une version qui met directement en cause la conception heideggérienne de la différence ontologique : "Au dévoilement de l'être en général comme base de la connaissance en général et comme sens de l'être, préexiste la relation avec l'étant qui s'exprime ; au plan de l'ontologie, le plan éthique"⁴⁸. Mon hypothèse de travail par rapport au différend capital qui oppose les deux penseurs est alors la suivante : ce débat, cette *Auseinandersetzung* entre les positions de Lévinas et de Heidegger, est aussi nécessaire et inévitable au niveau d'une philosophie post-husserlienne qu'était nécessaire et inévitable à l'aube de la métaphysique, le différend entre Platon et Aristote.

Essayons de préciser encore le sens de cette confrontation et son enjeu. Comme le montre la citation de Heidegger mentionnée plus haut, c'est le choc de l'*einai pollachôs legetai* aristotélicien, découvert à travers l'ouvrage de Franz Brentano, grâce à la complicité amicale et paternelle de Conrad Gröber, qui a décidé en un sens de son itinéraire philosophique. Dans l'auto-interprétation de Heidegger, le renvoi à ce motif central de

⁴⁴ GA 29/30, p. 61-62.

⁴⁵ GA 29/30 p. 85.

⁴⁶ GA 29/30 p. 62.

⁴⁷ Cf. Emmanuel L, "L'ontologie est-elle fondamentale" in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1951, pp. 88-98.

⁴⁸ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini* p. 175

l'ontologie aristotélicienne joue un rôle capital, comme l'atteste l'*Entretien avec un Japonais*, le *Séminaire du Thor* et le passage suivant des *Zollikoner Seminare* : "L'impulsion de ma pensée toute entière remonte à une déclaration d'Aristote qui dit que l'étant est énoncé de multiples manières. Cette déclaration fut à vrai dire l'éclair qui déclenchait la question : quelle est alors l'unité de ces multiples significations de l'être, que veut dire "être" comme tel ?"⁴⁹

A première vue, rien de comparable dans la pensée lévinasienne. Pourtant, il y a un autre texte de la tradition métaphysique classique qui occupe une place assez comparable dans sa pensée, la place d'un exergue et d'un leitmotif qui décide d'un itinéraire. C'est le fameux motif platonicien de l'*epekeina tês ousias* du livre VI de la République. Très tôt déjà, comme le montre en particulier la première préface de *De l'existence à l'existant*, Lévinas se réclame de ce motif platonicien pour postuler la nécessité d'une "sortie de l'être et des catégories qui le décrivent". A ses yeux, cette formule signifie "que le mouvement qui conduit un existant vers le Bien n'est pas une transcendance par laquelle l'existant s'élève à une existence supérieure, mais une sortie de l'être et des catégories qui le décrivent - une ex-cendance. Mais l'ex-cendance et le Bonheur ont nécessairement pied dans l'être et c'est pourquoi être vaut mieux que ne pas être"⁵⁰. Référé ainsi à l'histoire de la métaphysique le différend entre Heidegger et Lévinas devient une question fondamentale portant sur le statut même de la philosophie première : la métaphysique est-elle d'abord une "agathologie" qui place le bien au-dessus de l'être ou bien est-elle d'abord une tentative d'élucider les multiples modes d'emploi du mot "être" ? Ces deux approches sont-elles nécessairement antagonistes et pour quelles raisons le sont-elles ? Plus précisément : que devient chez Heidegger le motif platonicien de l'*epekeina tês ousias* ? Inversement, comment Lévinas interprète-il de son côté le motif aristotélicien de l'*einai pollachôs legetai* ?

Ce sont là assurément de très vastes questions. Mais le jeu croisé des deux références historiques à la tradition métaphysique qui chez l'un et l'autre penseur sont placées en exergue jette un éclairage à mes yeux décisif sur le sens de l'alternative : la philosophie première est-elle une "ontologie" plutôt qu'une "métaphysique" ou l'inverse ? Elles se compliquent encore du fait que, de part et d'autre, la réponse est soumise à l'exigence de l'*Ausweisung* phénoménologique. Il ne saurait évidemment être question dans le présent contexte de trancher l'alternative. Avant qu'il puisse être question de la trancher dans un sens ou dans un autre, il faut la méditer comme telle. Me plaçant sur le versant heideggérien, je voudrais au moins indiquer pour conclure quelques éléments de réponse qui ne sont que des jalons tout à fait provisoires en vue d'une réflexion plus approfondie.

Si vraiment c'est la philosophie première qui a charge du "vocabulaire problématique" (*Problemwort*) "être", le penseur est obligé de thématiser l'horizon d'où surgit la question de l'être. Il n'est dès lors pas surprenant que

⁴⁹ Martin HEIDEGGER, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt, Klostermann, 1987, p. 155.

⁵⁰ Emmanuel LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin 21981, p. 1.

dans *Kant et le problème de la métaphysique*, on rencontre une suite d'interrogations qui elles aussi font appel à la métaphorique du regard : "Comment la question de l'être pourra-t-elle trouver une réponse, s'il demeure obscur en quelle direction nous pouvons nous attendre à lui trouver une réponse ? Ne faut-il pas demander auparavant dans quelle direction il convient de porter le regard, afin que, sous cette perspective, nous puissions déterminer l'être comme tel et former un concept de l'être à partir duquel la possibilité et la nécessité de son articulation essentielle deviendront compréhensibles ?" Ainsi la question de la philosophie première : qu'est-ce que l'étant comme tel ?, après s'être transformée en cette autre : qu'est-ce que l'être comme tel ? doit-elle être reconduite à la question encore plus originaire : à partir de quoi pourra-t-on comprendre une notion comme celle de l'être, selon toutes ses richesses et avec l'ensemble des articulations qu'elle comporte ?"⁵¹.

Ce qui est remarquable dans cette cascade d'interrogations, c'est sa radicalisation progressive commandée par la question : "dans quelle direction faut-il tourner le regard ?" Une fois articulée, la question semblerait irrésistiblement entraîner le penseur vers quelque "au-delà de l'être". C'est sur un tel chemin que la rencontre avec *l'epekeina tês ousias* platonicien devient inévitable. Et ce n'est pas une rencontre de circonstance comme le montrent les longs passages que Heidegger consacre à ce motif aussi bien dans le cours *Grundprobleme der Phänomenologie* qu'aussitôt après dans le cours : *Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*.

Rien que la récurrence du motif est intéressante à noter. Ce n'est d'ailleurs pas dans un contexte fortuit que ce motif fait son apparition. Il est directement lié au concept-clé de l'ontologie heideggérienne, à savoir le concept de compréhension. Faire de l'ontologie le discours dans lequel se déploie la compréhension de l'être implique en effet la tâche "de trouver un concept suffisamment originaire du comprendre"⁵². C'est un concept qui comporte le mouvement projectif du "se projeter en visant une possibilité"⁵³. Or ce qui vaut pour la compréhension existentielle doit valoir a fortiori pour la compréhension ontologique elle-même ! "Nous ne comprenons l'étant que dans la mesure où nous le projetons en direction de l'être ; l'être lui-même doit donc être compris d'une certaine façon, c'est-à-dire qu'il doit à son tour être ouvert-en-projet en direction de quelque chose"⁵⁴. La compréhension en question est d'ailleurs inséparable d'une *Stimmung* fondamentale qui en atteste la présence au titre d'une précompréhension qu'une "ontologie scientifique" a pour tâche d'explicitier. C'est grâce à cette objectivation ou cette thématization que "s'accomplit l'acte fondamental grâce auquel l'ontologie se constitue comme science"⁵⁵. Mais cette constitution de l'ontologie comme science (encore une fois : le terme "science" suppose

⁵¹ *Kant und das Problem der Metaphysik*, Op. cit. p. 218; trad. fr-se p. 280-281.

⁵² *Grundprobleme der Phänomenologie* GA 26, p. 390; trad. fr-se 331

⁵³ GA 26, p. 392; 333.

⁵⁴ GA 26, p. 396; 337.

⁵⁵ GA 26, p. 398; 338.

surmontée l'alternative : sciences naturelles/*Weltanschauung*), autrement dit la question des conditions de possibilité ultimes de la compréhension ontologique, nous oblige à "questionner, au-delà de l'être, en direction de ce vers quoi l'être lui-même, en tant que tel, est ouvert-en-projet"⁵⁶. C'est au cours de cette tentative "d'aller au-delà de l'être jusqu'à la lumière à partir de laquelle et en direction de laquelle l'être lui-même accède à la clarté du comprendre"⁵⁷ que Heidegger rencontre sur sa route un problème "platonicien fondamental", à savoir le problème qu'annonce la formule platonicienne qui fait du Bien un *epekeina tês ousias*, selon la fameuse formule de *République* 509b. "La compréhension de l'être a pour fondement le projet d'un *epekeina tês ousias*"⁵⁸, est-il dit explicitement. Et bien loin de penser qu'il s'agit de l'invocation d'un motif isolé, Heidegger précise aussitôt que cela engage toute une relecture de l'allégorie de la caverne : "Avec la question apparemment tout à fait abstraite des conditions de possibilité de la compréhension de l'être, nous ne cherchons nous aussi qu'à sortir de la caverne et à accéder à la lumière, avec toute la sobriété et le désenchantement propres à un questionnement uniquement tourné vers les choses"⁵⁹.

Il est dès lors vital de tirer au clair l'énigme que contient la formule platonicienne. "Ce que nous cherchons, c'est l'epekeina tês ousias" répète encore Heidegger dans le même contexte. Mais quelle est la signification de cette recherche ? Instruit par l'invocation lévinasienne du même motif citée plus haut, le lecteur contemporain de Heidegger ne peut que s'étonner devant le fait que, dans toutes ces réflexions, le fait que la lumière de la compréhension vienne en définitive de l'idée du Bien n'est pour ainsi dire pas discutée. La question n'est qu'effleurée à la fin de l'analyse, pour être aussitôt congédiée pour une raison bien précise : l'idée platonicienne du Bien est elle-même tributaire d'une ontologie de la production (*Herstellung*) qui fait du Bien le démiurge par excellence⁶⁰. Or d'une ontologie démiurgique, Heidegger ne veut rien savoir ! C'est pourquoi sa propre interprétation (c'est-à-dire sa tentative de trouver une signification phénoménologique à l'*epekeina tês ousias*) tourne rapidement le dos à l'idée du Bien pour introduire un autre motif, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il fait violence au texte platonicien : c'est la temporalité originaire qui devient pour lui le véritable nom de l'*epekeina tês ousias*. Ce virage n'est évidemment pas fortuit, si l'on se souvient que la compréhension comme telle est structurée temporellement, et que "le coup d'oeil de l'instant", l'*Augenblick* y joue un rôle insigne⁶¹.

Dans le cours sur Leibniz, le même mouvement se répète, même si cette fois-ci le problème directeur est celui de l'essence de la transcendance. Le *Dasein* lui-même est la transgression (*Das Dasein selbst ist der*

⁵⁶ GA 26, p. 399; 339.

⁵⁷ GA 26, 400; 340.

⁵⁸ GA 26, p. 402; 341.

⁵⁹ GA 26, p. 404; 343.

⁶⁰ GA 26, p. 404; 343.

⁶¹ GA 26, p. 407; 345.

Überschritt)⁶². Transgresser, l'acte constitutif du *Dasein*, n'est donc pas l'abolition d'une limite (ce qu'il serait pour Hegel : la transgression de la différence fini/infini) mais la transgression de l'étant lui-même⁶³. Autrement dit, la transgression n'est rien d'autre que la mise en oeuvre de la différence ontologique elle-même. Mais de nouveau ce concept originaire de la transcendance que Heidegger oppose aux concepts déficients, épistémologiques et théologiques de la transcendance⁶⁴, ne peut pas ne pas affronter le motif platonicien de *epekeina tês ousias*. La critique adressée à Platon emprunte cette fois-ci un chemin différent ; la formulation platonicienne des idées a tort de faire de l'intuition, c'est-à-dire du *theorein*, l'acte par excellence dans lequel se réalise la transcendance. Or, sous la pression des phénomènes eux-mêmes (!) Platon a été obligé de reconnaître que la transcendance véritable excède la corrélation idée/intuition⁶⁵. Une transcendance plus originaire s'annonce dans *epekeina tês ousias*. Mais de nouveau Heidegger recule devant l'idée que cette transcendance plus originaire puisse s'annoncer à travers l'idée du Bien. Cette fois-ci, la raison qui le fait reculer devant cette idée est plus clairement indiquée : c'est la crainte de retomber dans les ornières de la philosophie des valeurs. Ce dont la pensée a besoin ici pour avancer, c'est de la longue patience phénoménologique qui s'intéresse au mode de donation des phénomènes. D'idée, le Bien doit redevenir phénomène. Il peut alors manifester sa structure véritable, l'*Umwillen*. C'est à ce prix que Heidegger réalise le coup de force qui consiste à réenchaîner la transcendance excessive qui se manifeste à travers l'idée du Bien au concept du monde⁶⁶. L'idée du Bien ne fait alors que confirmer le fait fondamental que le *Dasein* n'est rien d'autre que la liberté de projeter un monde. De nouveau est alors libre le chemin qui conduit à la temporalité originaire comme réponse ultime à l'énigme de la transcendance. Ce n'est pas l'idée du Bien qui permet au *Dasein* de se comprendre ; au contraire : "le *Dasein* en tant que temporalité se pose à lui-même la tâche de se comprendre dans sa temporalisation"⁶⁷. Et c'est pour cette raison seule qu'on peut dire - ce que Kant avait déjà voulu montrer - que la métaphysique fait partie de la nature humaine comme telle. Dans un étrange coup de force interprétatif, Heidegger peut alors unir le motif aristotélicien du ou *eneka* (*Umwillen*), le motif platonicien de *epekeina tês ousias* et le *potius quam* du principe de raison leibnizien pour faire de l'imagination transcendantale productrice (qui est l'autre nom de la temporalité originaire) "l'instant premier où la métaphysique tente de se libérer de l'emprise de la logique"⁶⁸ et, pouvons-nous ajouter, en empruntant

⁶² Gesamtausgabe tome 28,p. 211

⁶³ Ibid. p. 212.

⁶⁴ Ibid. p. 207-208

⁶⁵ Ibid. p. 237.

⁶⁶ " Das Ganze der im Umwillen liegenden Bindung ist die Welt" (ibid. p. 247).

⁶⁷ Ibid. p. 274.

⁶⁸ Ibid. p. 272.

la terminologie d'un cours ultérieur de la période métaphysique, l'instant où l'ontologie est obligée de se convertir en ontochronie⁶⁹.

Mais cette invocation de la temporalité originaire, dans laquelle l'idée du Bien s'éclipse au profit de celle-ci, est-elle le dernier mot sur l'énigme de la transcendance ? Ou pour formuler la même question de manière plus phénoménologique : est-ce tout ce qu'on peut dire sur la structure du *Umwillen* ? N'y a-t-il pas un *Umwillen* qui ne se réduit pas à la projection d'une liberté mais qui consiste précisément à s'exposer à autrui ? C'est en acceptant de nous poser ce genre de question que nous retrouvons l'écart qui se creuse entre l'interprétation heideggérienne et l'interprétation lévinasienne du motif platonicien. S'agissant de déterminer les rapports entre métaphysique et transcendance⁷⁰, Lévinas se laisse guider lui aussi par la parole d'un poète, en l'occurrence la voix de Arthur Rimbaud, déclarant que "la vraie vie est absente"⁷¹. Cette parole poétique nous place aux antipodes de la déclaration de Novalis citée plus haut, dans la mesure où elle implique une détermination fondamentalement différente du désir métaphysique : "Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point"⁷². C'est parce que le désir métaphysique est tourné vers l'absolument autre qu'est autrui qu'il devient nécessaire de dire que "la métaphysique précède l'ontologie"⁷³ et que l'ontologie - y compris l'ontologie heideggérienne comme philosophie première - est soupçonnée d'être une philosophie de la puissance et de l'injustice⁷⁴.

Le mérite de Platon est d'avoir entrevu le "caractère non-nostalgique du Désir et de la philosophie"⁷⁵, nonobstant l'inadéquation de l'*eros* à en manifester l'essence véritable. En introduisant l'idée du Bien séparée de la totalité de l'essence, Platon oblige la pensée d'articuler le rapport de la séparation et de l'absolu. C'est en ce sens que le motif platonicien de l'*epekeina tês ousias* nous confronte à une question tout à fait centrale pour n'importe quelle philosophie première digne de ce nom : celle de l'articulation de la transcendance et de l'intelligibilité. La transcendance que dévoile l'idée du bien reçoit chez lui une toute autre signification. C'est une transcendance qui signifie une séparation et une rupture avec toute forme de participation à une totalité, de sorte qu'il faut revenir du néoplatonisme à Platon lui-même : "Platon ne déduit en aucune façon l'être du Bien : il pose la transcendance comme dépassant la totalité. C'est Platon qui, à côté des besoins dont la satisfaction revient à combler un vide, entrevoit aussi des aspirations qui ne sont pas précédées de souffrance et de manque et où nous reconnaissons le dessin du Désir, besoin de celui qui ne manque de rien, aspiration de celui qui ne possède pas entièrement son être, qui va au-delà de sa plénitude, qui a l'idée de l'infini. La place du Bien au-dessus de toute

⁶⁹ Cf. GA 32, La "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel, p. 144; 160

⁷⁰ *Totalité et Infini*, Op. cit. p. 3-23.

⁷¹ Ibid. p. 3.

⁷² Ibid. p. 3.

⁷³ Ibid. p. 13.

⁷⁴ Ibid. p. 16-17.

⁷⁵ Ibid. p. 34.

essence, est l'enseignement le plus profond, l'enseignement définitif - non pas de la théologie, mais de la philosophie"⁷⁶. La tâche du phénoménologue, telle que la conçoit Lévinas et telle qu'il cherche à la mettre en oeuvre dans la suite de son livre, est de montrer en quel sens "la démesure mesurée par le Désir est visage"⁷⁷.

"Des regards qui se rencontrent font naître d'étranges rapports", dit Paul Valéry dans *Tel quel*. Rien ne nous autorise à supposer qu'en consignait cette formule, Valéry ait eu présent à l'esprit ce que Lévinas appelle : "les étrangetés éthiques"⁷⁸. Mais quand, un peu plus loin, à propos de "l'échange" des regards il note que lors de cette rencontre se produit "une transposition, une méthathèse, un chiasma de deux "destinées" nous pouvons nous demander si ce chiasma vaut seulement pour le regard que nous portons sur autrui, ou si nous ne sommes pas en droit de transférer la même remarque sur le regard que la pensée porte sur sa propre histoire pour y lire - peut-être - un destin. La confrontation entre Lévinas et Heidegger me semble en ce sens non seulement être le chiasma de deux "destinées", mais également celui de deux destins possibles de la pensée.

Jean Greisch

⁷⁶ Ibid. p. 76.

⁷⁷ Ibid. p. 33.

⁷⁸ "Mais à vrai dire l'apparition, dans l'être, de ces "étrangetés éthiques" - humanité de l'homme" est une rupture de l'être. Elle est signifiante, même si l'être se renoue et se reprend" (Emmanuel LEVINAS, *Ethique et Infini* p. 91-92).