

S'il est impossible de discuter les glissements de sens que Gadamer fait ici subir à ce que Husserl désigne par originaire, par fondement (*Fundierung*), il n'apparaît pas moins que ce commentaire témoigne plutôt d'un malentendu ou d'une incompréhension herméneutique, mais aisément explicable, dès lors que l'on ne prend pas tout à fait en compte la tâche de Husserl dans cet ouvrage, et les limites qu'il assigne explicitement à son analyse de l'expérience. Car si, dans *Expérience et Jugement*, le jugement est à prendre au sens le plus large, tel n'est pas le cas pour l'expérience. La considération de celle-ci dans la première Section de l'ouvrage est limitée, comme nous le soulignions ci-dessus, à l'expérience perceptive, dans ce qu'elle a de plus simple, de plus élémentaire et qui n'en est pas moins décisif, si l'on ne veut pas faire de la perception une trivialité. Husserl prend même la précaution d'ajouter qu'il ne considérera que la perception de l'objet en repos<sup>1</sup>. Ce n'est donc que dans les deuxième et troisième Sections qu'expérience signifiera aussi expérience de ce qui va au delà de la perception, comme saisie intuitive des généralités et des essences.

Or ce qui n'est pas vu par l'ontologie herméneutique de Heidegger, qui en fait régit la critique de Gadamer à Husserl, c'est bien la priorité logico-génétique de l'expérience sensible. Comme le souligne Husserl :

Pour que quelque chose puisse être donné comme utilisable, beau, effrayant, terrifiant, attirant, ou ayant quelque propriété que ce soit, il faut qu'il soit présent de quelque manière et saisissable par les sens, donné dans une expérience sensible immédiate, même si nous ne pénétrons pas plus avant dans sa perception, même si nous ne cherchons pas à l'expliciter, à le saisir dans une pure contemplation, à détailler ses caractéristiques sensibles et perceptibles (*nous avons là, du reste, une bonne description générale de ce que c'est la considération explicitante ou ex-plicative*), mais s'il éveille aussitôt, sur le fondement de cette présence sensible, notre intérêt pratique ou notre intérêt affectif, se donnant alors immédiatement à nous comme utile, attirant ou repoussant, – tout cela se fonde précisément en ceci qu'il est un substrat pourvu de propriétés simplement saisissables au plan du sensible, et toujours explicitables<sup>2</sup>.

Voilà la réponse husserlienne à l'analyse que propose *Être et Temps* de la *Zuhandenheit*, où pour soustraire l'outil à l'analyse perceptive et le faire saisir ontologiquement à partir de la préoccupation, Heidegger affirmait la nécessité de refouler les tendances explicitantes (*Auslegunstendenzen*)<sup>3</sup> qui

1. Cf. *EU*, p. 70 ; tr. p. 78.

2. *EU*, p. 53, 54 ; tr. p. 62.

3. Aux analyses husserliennes de l'expérience anté-prédicative, il serait intéressant de confronter celles portant sur la « mondanité du monde » (*die Weltlichkeit der Welt*) dans *Être et Temps*. On retiendra en particulier cette affirmation du § 15 qui témoigne bien du différend opposant HEIDEGGER à la phénoménologie husserlienne : « Die

accompagnent la préoccupation, mais ne cessent pas de la recouvrir, de l'occulter. Ce faisant, il se dispense de considérer plus avant ce « mode de vision » (*Sichtart*), que lui-même doit reconnaître comme propre à l'usage, au maniement des ustensiles, des outils, des choses (πράγματα), puisque, dit-il répondant par là à une possible objection, « l'usage (*Umgang*) n'est pas aveugle (*blind*)<sup>1</sup>.

La question serait ici précisément de savoir si, avec ce mode de voir propre à l'usage, on n'est pas en train de faire subrepticement appel à la perception. Car si l'ustensile peut devenir presqu'inaperçu dans la familiarité de son usage quotidien, cette « imperceptibilité » est très relative. Impossible de pas compter sur la perception (qu'elle soit visuelle, tactile, auditive ou olfactive) pour *distinguer* une chose d'une autre, d'autant plus que la chose dont on se sert n'est jamais seule mais appartient à un complexe d'ustensiles ou d'outils. En résumé : ce que la recherche ontologico-existentielle du sens de l'étant intra-mondain oublie est que tout étant apparaissant sur le sol du monde nous est d'abord donné par les sens, par l'expérience sensible, même s'il est d'emblée vu « comme servant à... ». Faisant l'impasse sur l'expérience sensible (aux apparences si modestes), l'analyse heideggérienne ne rencontre pas véritablement l'originaire phénoménologique, tout au plus rencontre-t-elle, au moins aux yeux de Husserl, un « originaire » anthropologique déjà constitué.

Fermons cette longue parenthèse pour revenir à la saisie explicitante. Nous avions déjà avancé que Husserl voit dans la synthèse explicitante l'origine des catégories de substrat et de détermination. Dans cette sorte de

---

Gewinnung des phänomenologischen Zugangs zu dem so begegnenden Seienden besteht vielmehr in der Abdrängung der sich andrängenden und mitlaufenden Auslegungstendenzen, die das Phänomen eines solchen "Besorgens" überhaupt verdecken und in eins damit erst recht das Seiende, wie es von ihm selbst her im Besorgen für es begegnet. » M'appuyant à la fois sur la traduction d'E. Martineau (Paris, Authentica, 1985) et sur celle, partielle, de R. Boehm – A. de Waelhens (Paris, Gallimard, 1964), je propose de traduire ainsi : « la conquête d'un accès phénoménologique à l'étant ainsi rencontré (dans la préoccupation) consiste plutôt dans le refoulement des tendances explicatives qui accompagnent la préoccupation et s'imposant à elle, ne cessent de recouvrir ce phénomène (de la préoccupation), et du même coup, l'étant tel que, de lui-même il est rencontré dans et en vue de la préoccupation ». Si la construction de la phrase est difficile, il est néanmoins tout à fait net que Heidegger s'oppose ici à la démarche husserlienne qui privilégie la perception, voire l'expérience sensible. Pour lui la saisie ontologique de l'étant qui sert de fil conducteur au dévoilement de la mondéité du monde a comme préalable le refoulement des tendances à la considération explicitante (*explizierenden Betrachtung*).

1. Nous faisons référence aux affirmations suivantes du § 15 : « Der nur "theoretisch" hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit. Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die dans Hantieren führt und ihm seine spezifische Dinghaftigkeit verleiht. »

bifurcation du regard, de dédoublement du rayon<sup>1</sup> de l'attention, qui appréhende à la fois un objet-substrat et les déterminations *a*, *b*, etc. comme étant ses déterminations, réside bien pour Husserl « l'origine des premières catégories dites « catégories logiques ». Et même s'il ajoute qu'

au sens propre, on ne peut assurément commencer à parler de catégories logiques que dans la sphère du jugement prédicatif comme d'éléments de détermination qui appartiennent nécessairement à la forme de jugements prédicatifs possibles,

c'est pour ensuite introduire la remarque :

Mais toutes les catégories et les formes catégoriales qui interviennent là s'édifient sur les synthèses anté-prédicatives et ont en elles leur origine<sup>2</sup>.

Par rapport à la *Critique de la Raison Pure* (cf. B 162), où la synthèse est toujours déjà soumise aux catégories, et partant au jugement, on constatera que l'effort de Husserl est de situer l'opération synthétique au niveau déjà de la saisie perceptive, pré-langagièrre.

Cette problématique des catégories – même si Husserl fait surtout allusion ici aux catégories logiques de sujet et prédicat – nous fait à nouveau penser à Aristote. Cela dit, quelle que soit la portée d'un rapprochement ou d'une confrontation avec le Stagirite, il y aurait à souligner qu'à la différence de ce dernier, où les catégories sont dégagées, compte tenu de l'usage des termes du langage, mais surtout du point de vue d'une ontologie que d'aucuns qualifient d'empirique, et que Husserl n'hésiterait pas à caractériser comme objectiviste, tout l'effort de Husserl consistera à tracer l'origine transcendante, donc dépendante de l'activité subjective de connaissance, des catégories logiques. Comment en serait-il autrement si, pour la phénoménologie, la donation même de l'objet, et par conséquent sa constitution comme tel ou tel, est fonction d'une activité du sujet, de son expérience, elle-même corrélatrice d'un certain mode de donation de l'objet ? C'est toujours le sujet, son regard, qui

est orienté sur des qualités particulièrement prégnantes, à travers lesquelles l'objet se distingue<sup>3</sup>.

C'est du reste à travers cette activité d'expérience que l'objet me devient familier, et qu'une typique se dégage, permettant de reconnaître des objets du même type<sup>4</sup>.

1. *EU*, § 24, en particulier p. 128 ; tr. p. 135.

2. *Ibid.*, p. 127 ; tr. p. 134.

3. *Ibid.*, p. 139 ; tr. p. 145.

4. Cf. là-dessus notre article "Réceptivité anté-prédicative et familiarité typique", in *Archives de Philosophie*, oct.-déc. 1995.

Par ailleurs, il est à noter que Husserl ne s'est aucunement soucié de dresser (fût-ce en corrigeant celle(s) d'Aristote) une table des catégories. Ce que lui importe de considérer est d'une part le double rayon, voire la *diérente* qui permet de distinguer, dans toute leur généralité, entre « substrat » et « détermination », et, d'autre part, les différentes légalités concernant les modes divers de détermination, c'est-à-dire de *synthèse* entre un substrat et une détermination. Et nous voyons s'opérer encore ici un autre clivage : celui relevant de la distinction clef entre horizon interne et horizon externe.

Jusqu'à présent tout ce que nous avions dit avait à faire à la saisie explicitante (ex-plicative), en tant que pénétration dans l'horizon interne de l'objet. Mais l'objet a nécessairement un horizon externe, qui est celui de son rapport à d'autres objets dans le champ d'expérience. C'est pourquoi Husserl parle ici d'une saisie des relations, ou, comme il le dit aussi d'une considération (*Betrachtung*) relationnelle<sup>1</sup>. L'accent est à présent mis sur cette saisie des relations. Ce qui amène aussi à voir que la relation réside moins dans l'étant que dans l'effectuation d'une saisie le concernant et concernant ce qui est co-donné avec lui dans un *champ d'expérience*.

En fait, la co-donation des objets demande à être comprise d'après deux axes. D'une part, nous avons le fait qu'un objet ne se donne jamais isolément. Il a une insertion locale. Il y a toujours d'autres objets co-présents avec lui dans champ perceptif (*Wahrnehmungsfeld*). Lorsqu'un objet capte l'intérêt du Je, il se détache d'un entourage, d'un alentour qui lui est co-présent. D'autre part, nous avons la co-donation relative au champ d'expérience du sujet entendu selon sa temporalité immanente. Ici nous devons tenir compte de ce que le sujet qui a l'expérience d'un objet l'a toujours à partir d'un enchaînement d'expériences, autrement dit à partir d'un horizon d'expérience, le sien propre, précédant la rencontre de l'objet en question, qu'il peut reconnaître alors selon les types d'objets qui lui sont déjà familiers. C'est à cette connaissance typique, constitutive de l'horizon de familiarité qu'est le monde, que renvoie, en un second « moment » (puisque elle presuppose la communication intersubjective), la nomination, la signification générale des noms, chaque objet individuel pouvant être vu comme le représentant ou l'intanciation d'une généralité typique<sup>2</sup>.

Mais, creusons davantage ce qu'il faut entendre par considération explicitante, afin de comprendre le sens de la différence entre les déterminations pouvant affecter un substrat. Nous avions laissé entendre qu'expliquer, c'est déployer les richesses d'un tout, en saisir les déterminations et par là-même le rendre plus distinct. Nous retrouvons ainsi renouvelée la problématique du tout et des parties qui avait déjà été celle de la III<sup>e</sup>

1. *EU*, p. 171 ; tr. p. 177.

2. Cf. La III<sup>e</sup> Section d'*EU*, § 80.

*Recherche logique*. Nous y renvoie explicitement une note au § 30, intitulé « Déterminations Indépendantes et Dépendantes ; Le concept de tout ». Comme c'était déjà le cas dans la III<sup>e</sup> *Recherche*, il convient de distinguer deux sortes de parties d'un tout, ou, comme le dit plus généralement Husserl dans *Expérience et Jugement*, deux sortes de déterminations : les déterminations indépendantes et les déterminations dépendantes.

Afin de rendre plus claire cette distinction, suivons l'exemple proposé par Husserl au § 31. Considérons donc ce tout qu'est une allée d'arbres<sup>1</sup>, l'allée que je perçois dans une saisie simple. Comme objet perçu, l'allée est donc le substrat, tandis qu'au cours d'une saisie explicitante les arbres se donnent comme ses parties, ses déterminations indépendantes. En d'autres termes : chaque arbre de l'allée, comme chaque fleur d'un parterre, peut être considéré comme une partie indépendante du substrat : respectivement allée et parterre. Ces exemples sont importants, car ils permettent de voir que le substrat d'une détermination ne doit pas nécessairement être identifié à l'objet individuel (à l'οὐσία πρώτη), même si Husserl d'abord laissait entendre que les substrats les plus simples et les plus originaires étaient les objets individuels, qui sont pour ainsi dire en un sens plus immédiat des substrats absolus.

Toutefois, cette dualité du substrat et de la détermination (S a) va aussi apparaître comme relative, car toute détermination peut être « substratifiée », et cela est vrai même d'une détermination dépendante comme l'est une qualité, telle que la couleur. Dépendante en ce sens qu'elle ne peut pas se donner immédiatement comme substrat, mais seulement comme la détermination d'un substrat. Cependant, dans une opération seconde, le rouge de la boule rouge, par exemple, où rouge était une détermination du substrat boule, peut devenir à son tour, substrat, si je le prends comme substrat d'une détermination telle que mat, foncé ou éclatant (*a se déterminant comme substrat de n*), etc. Ainsi, est substrat, au moins en puissance, tout ce qui est susceptible de recevoir des déterminations. Autrement dit, tout ce qui, au niveau de la prédication, pourra devenir sujet.

Nous savons aussi que faisant intervenir la problématique du tout et des parties, Husserl fera apparaître le monde en tant qu'*Allheit*<sup>2</sup>, c'est-à-dire, en

1. Notons que cet exemple était déjà présent dans le ch. XI de la *Philosophie de l'Arithmétique*, mais il apparaissait alors en rapport avec les tentatives faites par Husserl pour expliquer l'appréhension d'une multiplicité. L'exemple de l'allée est repris au § 62 de *Chose et Espace*, où ce qui importe est la succession d'images dans le champ visuel en fonction de la situation kinesthésique. Constatons enfin l'intérêt qu'il y aurait à suivre le traitement varié d'un même stock d'exemples à travers les différents écrits de Husserl. Cela semble parfaitement illustrer ce qu'il dit lui-même des différences d'« intention » dans la saisie d'une même objectivité.

2. Cf. *EU*. Dans l'Introduction déjà, p. 35 ; tr. p. 44, le monde comme horizon, à l'intérieur duquel quelque chose se donne et peut être explicité, est considéré comme

dernière instance, comme le seul substrat absolu, dont tous les autres objets (et par conséquent aussi les substances premières, dont Aristote disaient qu'elles ne pouvaient être prédiquées) ne sont que des parties, voire des déterminations indépendantes. Ces parties, ces déterminations indépendantes, sont à l'origine des jugements en « a » (du verbe avoir) de la forme « S a p ».

Pour éclaircir ce qui est en jeu, prenons l'exemple, donné par Husserl, auquel j'ai déjà fait allusion, celui du parterre. Je perçois un parterre. Il est le substrat original, l'objet que j'ai saisi perceptivement. Je m'approche, mon intérêt est alors capté par une fleur du parterre, dont je commence à remarquer les propriétés. Soit que le parterre glisse en arrière-plan dans une sorte de passivité, soit qu'il reste maintenu-en-prise, pendant que je considère la fleur avec les caractéristiques qui lui sont propres, le fait est que la fleur m'apparaît comme une partie de ce tout qu'est le parterre, mais une partie indépendante.

Prenons à présent un autre exemple, celui d'un objet individuel : une coupe de cuivre rouge à pied et à anses. Je peux détacher par mon regard ce pied et ces anses comme des parties indépendantes de l'objet, comme ses fragments, dit aussi Husserl. Par rapport à chacun de ces fragments que j'isole, le reste de la coupe peut être tenu pour extérieur. Autre est, en revanche, le cas de la détermination dépendante, ici le rouge cuivré de la coupe. Ce moment dépendant ne peut se donner comme isolable, séparable du substrat. Cela ne veut pas dire qu'il ne puisse à lui tout seul capter mon intérêt, de telle sorte que, comme nous avons vu, je ne puisse maintenant le transformer lui-même en substrat – le rouge auquel j'ajoute la détermination brillant, etc. Quoi qu'il en soit, le moment rouge n'en demeure pas moins dépendant, car il ne peut être intuitionné sans ce dont il est la couleur. Ne pouvant pas se donner indépendamment d'une étendue, la couleur apparaît ainsi comme une détermination absolue.

Rappelons que des analyses semblables, portant sur un *a priori matériel*, s'étaient déjà présentées dans la III<sup>e</sup> *Recherche logique*. À la suite des travaux de Carl Stumpf, Husserl, pour faire comprendre un contenu dépendant, ou encore une partie dépendante d'un tout intuitif, écrivait ceci :

La coloration de ce papier est un moment dépendant de celui-ci ; elle n'est pas seulement partie en fait, mais par son essence, en vertu de son espèce pure, elle est prédestinée à être une partie ; car une coloration

---

totalité de l'étant (*Allheit des Seienden*). Au ch. II, p. 157 ; tr. p. 163, on lit : « Il est l'étant total (*das Allseiente*), non “en quelque chose” (*in etwas*), mais le quelque chose total (*All-etwas*) ». En ce sens « seul le monde est indépendant, seul il est substrat absolu au sens strict de l'indépendance absolue ». Il n'y a pas lieu ici de considérer ces déclarations, qui, en fait, pour être interprétées sans contresens, demandent à être replacées dans le contexte de la réduction transcendante.

prise en général et purement comme telle ne peut exister que comme moment dans une chose colorée<sup>1</sup>.

Plus loin, toujours dans la III<sup>e</sup> *Recherche*, il revient sur la question de la coloration pour affirmer son rapport de fondation réciproque avec l'étendue :

la couleur et l'étendue, écrit-il, se fondent réciproquement, étant donné qu'aucune couleur n'est concevable sans une certaine étendue, ni aucune étendue sans une certaine couleur<sup>2</sup>.

De même dans *Ideen II*, il faisait remarquer :

Färbung ohne Ausdehnung und Ausdehnung ohne Färbung undenkbar ist<sup>3</sup>.

Autrement dit, telle ou telle nuance de couleur peut bien être contingente par rapport à tel ou tel objet susceptible d'être perçu, mais rien de perceptible en tant qu'étendu ne peut être dépourvu de coloration, de couleur pour se donner comme *perçu*. Voilà, me semble-t-il, la réponse phénoménologique à la distinction de Locke entre qualités primaires (comme qualités physiques) et qualités secondes (comme qualités subjectives), laquelle ignorait la fondation intuitive réciproque de l'étendue et de la couleur.

Pour Husserl, le mérite de la reconnaissance de cette réciprocité revient en fait à Berkeley, au sujet de qui, dans le premier volume de *Philosophie Première*, on lit :

Il [Berkeley] a irréfutablement mis au jour une partie de l'absurdité de cette doctrine [celle de Locke], à savoir lorsqu'il signale ce qu'a d'inconcevable une étendue sans quelque qualification sensible spécifique, donc l'impossibilité de concevoir de façon générale des qualités primaires sans qualités secondaires. Mais, poursuit Husserl, lui aussi, en bon disciple du naturalisme immanent de Locke, fut incapable d'apporter une clarification ultime<sup>4</sup>.

Cette clarification, on le sait, consisterait à établir le statut intentionnel de l'expérience en partant de ce que Berkeley, contre Locke, avait déjà compris, à savoir que

1. Cf. *Logischen Untersuchungen*, II/1, Tübingen, Niemeyer, 1968, p. 241; *Recherches Logiques*, T. II/2, tr. H. Élie, avec la coll. de L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1962, p. 23.

2. *Ibid.*, p. 265; tr. p. 49.

3. Cf. *Ideen II*, hrsg. von Marly Biemel, La Haye, Nijhoff, 1952, *Hua IV*, p. 131; *Idées II*, tr. É. Escoubas, PUF, 1982, p. 189.

4. *Philosophie Première I*, p. 113; tr. p. 161.

prise de façon purement immanente, comme vécu de l'ego, l'expérience externe se donne comme expérience du monde extérieur lui-même<sup>1</sup>.

Mais aussi à ne pas confondre, comme le fait Berkeley et de façon rédhibitoire,

la chose perçue considérée dans son évidence d'être perçu avec le complexe correspondant des données sensorielles ... sans se rendre compte que la chose identique donnée avec évidence dans la continuité du percevoir ne peut justement pas être et en aucun cas, en tant qu'elle est évidemment identique, la variation constante des données sensibles<sup>2</sup>.

En d'autres termes : à travers les variations sensibles et l'hétérogénéité<sup>3</sup> des champs sensoriels, ce que je sais est la chose elle-même, comme pôle identique de la conscience intentionnelle, de la conscience de ... À la phénoménologie transcendantale, il revenait ainsi de restaurer l'unité et l'identité de l'objet<sup>4</sup> que l'empirisme d'un Berkeley avait laissé se dissoudre en une multiplicité de variations sensibles non susceptibles d'un recouvrement identifiant. De là, Hume qui, à cet égard, avait pu se réclamer de Berkeley, sera conduit à dissoudre l'identité du *self* lui-même, d'après la problématique post-cartésienne instaurée par Locke, dans le sens d'un naturalisme empiriste. S'inaugurait ainsi avec le scepticisme de Hume et la « fictionnalisation » du Je, le soupçon exercé à l'encontre de l'identité personnelle. Hume étant bien l'ancêtre reconnu de Nietzsche et de son « homme multiple »<sup>5</sup>, lequel témoignerait surtout de « la mort du Je ».

Par rapport à l'expérience de l'objet, quelle est donc la portée du refus de diviser les déterminations du monde sensible en qualités primaires et qualités secondes, outre celle de refuser la subjectivation psychologiste des qualités secondes ? Ou encore, quelle est la portée de la reconnaissance de la fondation réciproque de l'étendue et de la coloration, étant donné

1. *Ibid.*, p. 150; tr. p. 216.

2. *Ibid.*

3. Encore une fois c'est à Berkeley que, au § 16 intitulé “Le champ de pré-donation passive et sa structure associative”, HUSSERL reprend les notions d' « homogénéité » et d' « hétérogénéité » pour désigner soit des données appartenant à un même champ soit à des champs sensoriels différents. Cf., pour BERKELEY, *An Essay towards a New Theory of Vision*, Section 137.

4. Sans cette constitution de l'identité de l'objet, c'est la connaissance vraie et partant l'activité logique elle-même qui sont rendues impossibles. Par là se réitère déjà chez Husserl un certain « platonisme », ici opposé au scepticisme de Hume.

5. Cf., pour ce qui est de « l'homme multiple » chez NIETZSCHE, les *Fragments Posthumes* (automne 1887-mars 1888) in *Œuvres Philosophiques Complètes*, vol. XIII. Sur cette problématique, on se rapportera aussi à l'Introduction que fait Paul Ricœur à son ouvrage *Soi-même comme un autre*. Quant à Husserl il a été tout à fait conscient du risque que faisait peser sur l'unité du Je, la dissolution de l'unité de l'objet. Nous reprendrons cette question dans une autre étude.

l'impossibilité pour l'étendue de se donner dans l'intuition sensible (visuelle) sans coloration et de l'impossibilité pour la couleur de se donner sans étendue ? (Il va de soi que, grâce à une opération d'idéalisat ion, il est tout à fait possible de penser l'étendue indépendamment de toute coloration, alors que la coloration est impensable autrement que comme moment dépendant de l'étendue. Ce qui néanmoins est en jeu ici c'est uniquement la couche sensible de l'expérience visuelle). Ne serait-ce pas d'établir pour la connaissance outre des légalités formelles, une sphère de légalités matérielles, au sens des ontologies matérielles régionales, tout en nous introduisant en même temps à une phénoménologie du visible ? Ne voyons-nous pas que forme (ou figure) et couleur – comme moments dépendants du substrat perçu – sont l'épiphanie du monde visible ?

Si j'ose employer ici le mot d'épiphanie, si peu husserlien, c'est en me rappelant que surface *Oberfläche* (que, dans le § 32, Husserl prend comme exemple d'un moment dépendant autre que la qualité) se dit en grec ἐπιφάνεια, et qu'Aristote à la fin de *Méta physique H* – livre où il est question des êtres sensibles (οὐσίαι αἰσθηταί) – avance l'exemple de l'êtant blanc (τὸ λευκόν) comme d'une composition (σύνθεσις) de surface (ἐπιφάνειας) et de blancheur (λευκότητος)<sup>1</sup>. Sans doute, Aristote tenait-il compte ici de la phénoménalité, même si son analyse demeure celle d'une ontologie substantialiste. Cependant il ne pouvait pas se soucier des degrés de la constitution comme le fait Husserl. Dans la perspective d'une genèse constitutive, on doit tenir « blancheur » pour une substratification de blanc, en tant que moment dépendant de la chose blanche, de la chose ainsi perçue. Ainsi, tout en se donnant pour tâche une généalogie de la logique soucieuse des moments constitutifs de l'objectivation, Husserl nous donne en même temps une phénoménologie de l'expérience sensible, de l'expérience anté-prédicative.

Si l'on admet la pertinence d'une phénoménologie transcendante *constitutive*, c'est sur ce terrain que les analyses d'*Expérience et Jugement* peuvent être interrogées, voire critiquées ou poussées plus loin, fût-ce avec des infléchissements.

Mais venons-en aux exemples. À ce même § 30, auquel nous avions déjà fait allusion, Husserl, après avoir déclaré que

par tout, on entend tout objet un qui admet des saisies partielles, c'est-à-dire une considération qui pénètre en lui et ex-plique ; et par partie tout ex-plicat qui en résulte,

ajoute la remarque suivante :

1. ARISTOTE, *Mét. H*, 1045 b

le rapport du papier et de la couleur blanche du papier peut également être considéré comme un rapport de tout à partie<sup>1</sup>.

Jusqu'ici on a pour ainsi dire une élucidation définitionnelle. Mais voilà qu'aussitôt après Husserl ajoute une description de l'expérience, en écrivant :

si je passe du blanc, immédiatement frappant dont je fais d'abord mon objet, au papier, celui-ci est bien un "tout" relativement au blanc.

Arrêtons-nous sur ce qui est dit dans cette description. Du point de vue de l'expérience sensible, ce qui a été ici premier, ce fut le moment dépendant, le blanc, (l'ex-plicat), et non le substrat, la feuille de papier. Ce qui m'a d'abord frappé, affecté, fut le blanc. C'est donc la couleur (cela aurait pu aussi bien être la forme) qui attire à soi l'attention du je. C'est elle qui est l'objet, le pôle vers lequel s'est orienté son *intérêt*<sup>2</sup>. Cette analyse n'est pas nouvelle. Husserl y reprend celle proposée dans la III<sup>e</sup> *Recherche*, où nous lisons :

Parfois une couleur ou une forme "frappante" (*auffallende*) paraît, il est vrai, s'imposer seule ; pourtant quand on se rend présent à l'esprit ce qui se passe, il apparaît clairement qu'ici également, c'est l'objet tout entier qui se détache en tant que phénomène (*dass es auch hier das ganze Objekt ist, das zu phänomenaler Abhebung kommt*), mais précisément en vertu de cette particularité qui nous frappe et qui seule est objective au sens propre de ce mot (*die allein im eigentlichen Sinne gegenständlich ist*).

Notons ici l'emploi général du mot « objectif » (*gegenständlich*). Il est dit de la couleur et de la forme comme pôle de ma conscience de ...

Certes, dans ces deux passages, celui d'*Expérience et Jugement* étant en quelque sorte la reprise de celui de la III<sup>e</sup> *Recherche logique*, Husserl cherche à souligner la dépendance de la partie (de la détermination dépendante) au tout, c'est-à-dire, d'après la terminologie d'*Expérience et Jugement*, de l'ex-plicat au substrat.

Sur la base de l'objectif qui domine ici la réflexion de Husserl, je m'étais permis il y a de nombreuses années de mettre en doute la pertinence de l'analyse husserlienne de l'expérience sensible pour notre

1. EU, p. 162 ; tr. p. 167.

2. Cf., en particulier, le § 19, intitulé : "Die erfahrende Ich-tendenz als « Interesse » am Erfahrenen und ihre Auswirkung im « Tun » des Ichs" ("La tendance du Je dans l'expérience comme « intérêt pris » à l'objet d'expérience, et son actualisation dans le « faire » du Je").

compréhension de l'art<sup>1</sup>. Aujourd'hui une lecture plus attentive me fait réviser la position alors adoptée. Car si dans les analyses que nous venons d'évoquer la préoccupation de Husserl était d'établir l'expérience anté-prédicative comme présupposée par l'activité prédicative, d'où la qualification de l'expérience sensible comme précisément *anté-prédicative*, le fait est qu'attentif et fidèle à l'expérience il a su remarquer que ce sont parfois les déterminations dépendantes qui les premières affectent, frappent le regard, (la même chose peut se dire aussi de l'écoute). Elles deviennent ainsi pour le *je* le pôle de son intérêt, avant de renvoyer aux substrats dont elles sont les déterminations. Aussi peut-il dire que la couleur « s'annexe aussitôt l'intérêt thématique principal »<sup>2</sup>.

Il s'avère, cependant, que cet ordre de l'expérience contrarie, en fait, l'ordre canonique du jugement : *S est p.*, ordre fondé du reste sur la structure de nos langues. Et cela nous met sur la voie d'une possible compréhension de l'expérience esthétique. Ou mieux, cela amène à comprendre comment l'expérience sensible peut naturellement devenir une expérience esthétique, dans la mesure où le *je*, persistant dans son intérêt pour les déterminations du substrat, faisant d'elles son objet thématique prioritaire, leur subordonne, en quelque sorte, le substrat dont elles sont les déterminations. Ce sont elles qui le manifestent. Et n'a-t-on pas là une expérience qui permet de comprendre comment le trajet qui, de la détermination « frappante » conduit à la perception « naturaliste », peut être « suspendu » de telle sorte que l'intérêt du *je*, son regard demeure auprès de la détermination, la prend en garde, et seulement à travers elle « voit » la chose. Le dire des peintres, voire leur expérience, le confirme.

Évoquons ici, en guise d'exemple, l'anecdote concernant Courbet, telle que Cézanne, enthousiaste et méditatif à la fois, se plaisait à la raconter :

Rappelez-vous Courbet et son histoire de fagots. Il posait son ton sans savoir que c'étaient des fagots. Il demanda ce qu'il représentait, là. On alla voir. Et c'était des fagots. Ainsi du monde, du vaste monde. Il faut, pour le peindre dans son essence, avoir des yeux de peintre qui, dans la seule couleur, voient l'objet, s'en emparent, le lient en soi aux autres objets<sup>3</sup>.

Une telle évocation du faire artistique n'en amène pas moins à questionner ce que dit Husserl du juger prédicatif comme seul susceptible de sauvegarder l'intuition sensible de son inéluctable disparition. L'activité

1. Cf. "Does the Husserlian analysis of the pre-predicative experience shed light on the emergence of nature on the work of art?", in *Analecta Husserliana*, vol. XII, A.-T. Tymieniecka éd., Dordrecht, Reidel, 1982, p. 301-311.

2. *EU*, p. 155 ; tr. p. 160.

3. Cf. Joachim GASQUET, *Cézanne*, (1926). Paris, Cynara, 1988, p. 146. Ce passage est souvent évoqué dans l'œuvre de Henri Maldiney, qui m'en a révélé l'existence.

artistique n'est-elle pas aussi une autre manière de « conserver » en la métamorphosant l'intuition sensible comme une « possession durable », pour employer les termes dont se sert Husserl pour caractériser la prédication, ou mieux le caractère réitérable des propositions, sauf qu'à la place de l'activité propositionnelle on a ici un processus de mise en œuvre ?

Par delà ces questions, la convergence entre la description phénoménologique et le dire des peintres n'est pas rien, car, avec elle, s'ouvre à nouveau la possibilité d'une unification (comme ce fut déjà le cas, d'une manière non-phénoménologique, chez Kant) des deux volets d'une Esthétique transcendantale, l'un renvoyant à l'expérience sensible en général, l'autre à l'expérience esthétique.

L'expérience esthétique se donnerait ainsi en creux, ou encore, aurait sa possibilité dans certaines modalités de l'expérience sensible allant au delà de la connaissance « usuelle » de ce qui se donne sur le sol du monde. C'est justement cette unification kantienne du domaine de l'*esthétique* (comprenant l'expérience sensible et l'expérience esthétique) qui sera mise en cause par Hegel, du même mouvement de pensée qui le conduisait à exclure le beau naturel du domaine de l'Esthétique philosophique, l'amenant ainsi à une disjonction entre expérience esthétique et expérience sensible. Serait-ce pour avoir pensé trop pauvrement l'être de cette dernière, sans sa doublure d'invisible ? Quoi qu'il en fût, chez Hegel l'expérience esthétique ne pouvait être considérée que comme supprimant l'expérience sensible, certes au sens de l'*Aufhebung*, c'est-à-dire du supprimer/ assumer, mais tout de même par l'introduction entre l'expérience sensible et l'expérience esthétique d'une sorte de négation « logique », dialectique. N'avons-nous pas là le sens de la problématique du *Schein*, qui, comme l'a fait ressortir Denise Souche-Dagues, est centrale à l'Esthétique hégélienne ?

Bien entendu, de telles questions n'ont été aucunement thématiquées par Husserl, de même qu'il n'a pas remarqué les virtualités de sa description du blanc de la feuille de papier pour une considération de l'expérience picturale. Il n'empêche. Ses analyses peuvent donner lieu à des prolongements de cette sorte, ou, du moins, en inscrivent-elles la possibilité.

Et pourtant tout prolongement dans le sens ici esquissé exigerait que l'on ne se tienne pas à la compréhension des déterminations dépendantes, des *qualia*, en fonction seulement d'objets individuels ou même collectifs. Il convient aussi de les penser à même le champ d'expérience compris comme un tout, c'est-à-dire comme la présence *hic et nunc* du monde lui-même. Car c'est bien d'une détermination globale du champ dont nous faisons expérience, quand nous l'éprouvons selon telle ou telle coloration, telle ou telle tonalité : le gris, le bleu, le clair, le « jaune » (songeons à la « haute note jaune » de Van Gogh en Provence, ou au « bleu » d'Yves

Klein). Par là on rejoindrait la question de la *Stimmung*, mise en relief par Heidegger dans *Être et Temps* au sein de la problématique de la *Befindlichkeit*, comme situation affective globale du *Dasein* au sein de l'étant. C'est le champ d'expérience saisi en fonction de sa *Stimmung* (de la « couleur » que prend le monde) qui donne lieu à des expressions prédictives du genre : « Il fait sombre », « il fait beau ». Autrement dit, ce n'est pas seulement l'étendue à même l'objet qui a une coloration, c'est aussi l'atmosphère, c'est aussi le visage du monde à même le champ d'expérience. En rapport avec ces questions, comment ne pas signaler l'absence dans l'analyse de l'expérience, que propose *Expérience et Jugement*, de toute référence à l'éclairage, à la lumière ?

Cependant, ce n'est pas seulement de *Stimmung* qu'il doit s'agir dans une considération de l'expérience sensible envisagée sous le biais de sa dimension affective et surtout esthétique. Tout aussi bien s'imposerait une description des associations, j'ai envie de dire des inductions anté-catégoriales, qui, dans un champ d'expérience, ont lieu inévitablement entre couleurs identiques ou très semblables, ou au contraire, entre couleurs complémentaires. Le même pouvant être dit à propos des formes et de leurs tensions réciproques. Mais reconnaître la nécessité d'envisager la couleur comme *quale* à même le champ, c'est-à-dire au delà de la détermination de l'horizon interne de l'objet, revient à la penser non seulement comme moment dépendant d'une étendue qu'elle fait apparaître dans sa délimitation, mais aussi *topologiquement*, en tenant compte de ses rapports avec d'autres surfaces colorées appartenant au même champ, comme l'a bien reconnu Merleau-Ponty. En témoigne cette remarque du *Visible et l'Invisible* :

La couleur est d'ailleurs variante dans une autre dimension de variation, celle de ses rapports avec l'entourage : ce rouge n'est ce qu'il est qu'en se reliant de sa place à d'autres rouges autour de lui, avec lequel il fait constellation, ou à d'autres couleurs qu'il domine ou qui le dominent, qu'il attire ou qui l'attirent, qu'il repousse, ou qui le repoussent<sup>1</sup>.

Enfin, puisque le champ d'expérience (*Erfahrungsfeld*), tel que l'entend Husserl, n'est pas uniquement le champ perceptif (*Wahrnehmungsfeld*) présent *hic et nunc*, mais recouvre le champ entier de l'expérience spatio-temporelle du Je, il importera non moins de comprendre que faire expérience de quelque chose sur fond de monde, c'est la « replonger » dans un « espace » riche d'expériences passées, ou, pour le dire avec Rilke, un « espace intérieur », où elle peut acquérir comme

1. M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 174.

un surcroît d'existence pour le *Je*, et auprès de laquelle il peut ÊTRE (*inter-esse*). Dans un de ses poèmes tardifs R.M. Rilke écrit :

L'espace gagne à partir de nous et transpose les choses :  
pour que tu réussisses à faire exister un arbre,  
jette de l'espace intérieur autour de lui, de cet espace  
qui réside en toi : Encercle-le de réserve<sup>1</sup>.

On sait comment Cézanne a fait exister l'olivier ou son pin, *le Pin*<sup>2</sup>. Mais le sait-on vraiment ? Le poète lui-même est le premier à dire que l'espace gagne à partir de nous, si on le transpose en nous. N'acquiesce-t-il pas ainsi inchoativement à la priorité « généalogique » de la donation sensible des choses (ici l'arbre) et de leur espace, « avant » même leur immersion dans cet espace intérieur personnel d'où elles sortent douées d'une vie nouvelle ? Qu'est-ce à dire sinon que l'espace « intérieur » au lieu d'être l'antithèse de l'espace « extérieur » n'est que le retentissement plus ou moins profond de l'expérience que nous faisons du monde, de la qualité de réceptivité avec laquelle nous accueillons ce qui se donne à nous dans l'expérienncce sensible (*sinnliche Erfahrung*) ? C'est sans doute jusques là, c'est-à-dire jusqu'à cette compréhension du sentir dans ses dimensions esthétiko-pathiques, qu'il faudra aller si nous ne voulons pas nous arrêter à mi-chemin dans la pensée de l'expérience sensible, qui « fonde » (au sens de *fundiert*, de la *Fundierung*) aussi bien l'activité prédicative que l'activité artistique, lesquelles sont toutes deux, quoique différemment, des activités de connaissance.

Maria VILLELA-PETIT  
CNRS / Archives Husserl de Paris

1. RILKE, in *Poèmes Inédits*, tr. Marc Petit. Celui-ci est daté du 16 juin 1924.

2. Étant donné la proximité de Rilke à l'œuvre de Cézanne, peut-être songeait-il ici au pin ou à l'olivier autour desquels Cézanne avait tant jeté « d'espace intérieur ». À propos de l'olivier, cf. GASQUET, *op. cit.*, p. 122.

## ENTRE LOGIQUE ET SÉMANTIQUE

### **HEIDEGGER LECTEUR DE DUNS SCOT**

Quarante ans après sa thèse d'habilitation sur Duns Scot, intitulée *La doctrine des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Heidegger a donné deux interprétations de ce travail, de son objectif et de son impact sur sa propre pensée.

1) L'entretien intitulé « Entretien de la parole » (dans *Acheminement vers la parole*, 1953) donne le ton. Le point de départ est une allusion au séminaire avec le comte Kuki (1921) sur « expression et phénomène ».

— Le Japonais : vos questions tournaient autour du problème de la parole et de l'être.

— Heidegger : déjà dans le titre de mon travail d'habilitation, en 1915, le *Traité des catégories et de la signification selon Duns Scot*, les deux perspectives ressortaient en évidence. — *Doctrine des catégories*, tel est le nom traditionnel pour l'examen de l'être de l'étant. — *Doctrine de la signification*, cela signifie la *grammatica speculativa*, c'est-à-dire la méditation de la métaphysique sur la parole, dans sa relation avec l'être.

Il y avait donc là deux problèmes clairement articulés, et, du moins selon Heidegger, deux germes de la réflexion à venir.

2) Dans l'hommage à Hermann Niemeyer, « Mon chemin de pensée vers la phénoménologie », publié dans *Questions IV*, Heidegger ne mentionne pas la dissertation sur Scot. Il mentionne le choc des *Ideen I*, en 1913, puis l'étude de la VI<sup>e</sup> *Recherche logique* en 1919 : « la différence dégagée [...] entre intuition sensible et intuition catégoriale révéla à mes yeux toute sa portée pour la détermination de la signification multiple de l'étant », le problème qui l'occupait depuis la lecture de Brentano, découvert en 1907 : « Si l'étant est dit dans une signification multiple, quelle est alors la signification directrice et fondamentale ? Que veut dire être ? » (p. 162). Cette fois-ci, Heidegger va ou trop loin en avant, ou trop loin en

arrière, pour donner la moindre portée à son étude de Duns Scot. Celle-ci ne semble revêtir aucune originalité propre, qu'elle soit prise comme le déploiement de la question suscitée depuis longtemps par Brentano, ou comme l'élan donné par la lecture des *Ideen I*.

Ces deux reconstitutions du parcours de Heidegger semblent fragiles, voire douteuses. La première semble surdéterminée, exagérée : y a-t-il déjà une anticipation de la question de l'être dans la dissertation sur Scot ? Elle semble de surcroît contredite par la seconde, qui voit surgir la question du sens de l'être au fil de la VI<sup>e</sup> *Recherche logique*, c'est-à-dire quatre ans plus tard. N'y a-t-il pas un télescopage de concepts dans cette identification rapide : la doctrine des catégories étudiée en 1915 est-elle précisément la question de l'accès à l'être de l'étant ? celle de la « grammaire spéculative » est-elle bien une exploration de la langue ou de la parole (*Sprache*) ?

Et si tel n'est pas le cas, en quoi l'habilitation de 1915 est-elle originale ? Quelle étape nouvelle marque-t-elle sur le parcours heideggérien ? Enfin, en quoi cet objet neuf a-t-il permis la découverte d'une réflexion nouvelle ? Le texte étudié a-t-il enrichi celui qui l'a étudié ? Y a-t-il quelque originalité féconde dans les textes de Scot qui aurait déterminé une nouvelle orientation chez Heidegger, ou au moins permis une inflexion de son parcours ?

### *I. Logique et ontologie*

Il importe d'abord de rappeler la situation historique de ce texte. Heidegger venait de soutenir sa dissertation doctorale en 1913, sur *La doctrine du jugement dans le psychologisme*. À la suite des *Recherches logiques* de Husserl, découvertes dès 1909, mais aussi, et peut-être surtout, dans l'optique du néo-kantisme de Rickert, il s'agissait de réfuter le psychologisme, qui ramène la validité des jugements à des associations d'idées subjectives. *La doctrine des catégories et de la signification chez Duns Scot* est donc une thèse d'habilitation, rédigée en 1915, qui entend fonder la doctrine des catégories, tâche primordiale de la philosophie de l'époque<sup>1</sup>.

Heidegger entend réaliser ce projet systématique par le biais d'une enquête historique, et interpréter l'ouvrage attribué à Duns Scot, *Tractatus de modis significandi, sive grammatica speculativa*. Dans l'édition Vivès, que cite Heidegger, c'est le premier ouvrage qui ouvre la série des *Œuvres complètes* de Scot. Il est suivi par les Commentaires de l'*Organon* d'Aristote, du *De Anima*, de la *Métaphysique*, et par toutes les œuvres

1. Il en existe une traduction française par F. Gaboriau, sous ce titre, Paris, Gallimard, 1970. Elle est à peine utilisable.

théologiques. Il se présente donc comme un prologue à la pensée, comme la clé des vingt-six volumes de l'œuvre de Scot. Ainsi, après une confrontation avec le néo-kantisme, Heidegger se tourne vers un autre objet, la pensée médiévale dans sa forme scotiste. Il se confronte donc au néo-thomisme, en arrachant la philosophie médiévale aux ornières de la « *philosophia perennis* » et de la *Weltanschauung* chrétienne, soumettant le type de la pensée scolastique à l'interprétation phénoménologique<sup>1</sup>. Pour cela, il s'attaque en premier lieu à la logique, fondement de la pensée scotiste, à l'œuvre dans tous ses ouvrages.

Le choix de Scot contre Thomas n'est pas innocent, et il est consciemment assumé, fût-ce derrière le paravent d'une citation de H. Siebeck : « Ce n'est pas saint Thomas d'Aquin qui dans la philosophie médiévale fait véritablement époque, mais Duns Scot ». Scot est le principe d'un véritable renouveau, l'inspirateur d'une véritable critique métaphysique. Et Heidegger ajoute : « C'est lui qui a redécouvert le premier, pour en faire l'objet d'une étude autonome, le monde psychique de l'expérience intérieure »<sup>2</sup>. Il ne faut pas se tromper : « L'intuition claire qu'il a eue du monde de la validité logique permet d'augurer qu'il maintenait expressément séparés les chantiers de la *logique* et de la *psychologie* »<sup>3</sup>. De prime abord, l'intérêt de Scot vient du fait qu'il permet une confirmation historique de la distinction nécessaire des domaines, à établir contre le psychologisme. Ce Scot entrevu coïncide exactement avec la découverte de Husserl et Rickert, telle que l'avait déjà confirmé déjà la première dissertation de Heidegger.

Cette redécouverte de la pensée médiévale était sans doute dans l'air du temps : la thèse de Gilson sur les origines du cartésianisme date de 1913, et en Allemagne, Heidegger était en contact avec Clemens Baeumker et Josef Geyser<sup>4</sup>. Mais l'optique du jeune Heidegger est tout autre : il ne s'agit pas d'une étude historique, mais d'une interprétation spéculative.

Le programme esquissé au début de l'habilitation concrétise un projet annoncé dès 1913, dans les dernières phrases de la dissertation sur *La doctrine du jugement* :

C'est seulement quand la logique pure sera construite sur de tels fondements qu'on pourra pénétrer avec une plus grande certitude dans les

1. Il existe pour cela un motif extérieur : Heidegger voulait se porter candidat à la chaire concordataire de philosophie (chrétienne) à l'université de Fribourg (H. OTT, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seine Biographie*, Francfort-New York, 2<sup>e</sup> éd. 1988 p. 81-82, 92-111 ; tr. *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie* Paris, 1990, p. 85-86, 98-118).

2. *Ga 1, Frühe Schriften*, Francfort, 1978, p. 284, qui correspond à l'édition du volume séparé *Frühe Schriften*, Francfort, 1972, p. 225. Cité désormais p. 284 (225).

3. P. 284 (225)

4. H. OTT, *op. cit.*, p. 72, 76, tr. p. 76, 81.

problèmes de la théorie de la connaissance, et que l'on pourra articuler le domaine total de l'être (*den Gesamtbereich des Seins gliedern*) selon ses différents modes de réalité, mettre en évidence avec acuité leurs caractères propres, et déterminer la manière de les connaître, ainsi que leur portée. [...] Un tel travail veut être philosophique, car il a été entrepris au service de la totalité ultime<sup>1</sup>.

C'est donc seulement après la fondation d'une logique pure que l'on pourra étudier « le domaine total de l'être », selon un projet de style très husserlien. L'étude de Scot permet de refonder l'ontologie. Il s'agit, à partir d'une doctrine de la logique, d'interpréter le sens de la métaphysique chez celui qui l'a refondée comme science, Jean Duns Scot. La démarche exige la radicalité d'une *philosophie première*. Il faudra passer d'une logique de la validité du jugement à une « pré-ontologie », non encore élaborée. Celle-ci s'articule alors en une pluralité par la doctrine des catégories, qu'il faudra explorer l'une après l'autre. La logique pure sera le fondement général d'un ensemble de disciplines dont l'ontologie ne sera qu'une partie. Ainsi, c'est la fondation logique qui tient lieu de philosophie première, l'ontologie étant seconde.

La méthode mise en œuvre consiste à analyser la « nouveauté du passé ». Heidegger met en exergue une phrase de Hegel : « en regard de l'essence intime de la philosophie, il n'y a ni prédecesseurs, ni successeurs ». Scot n'est pas un auteur du passé, mais un penseur dont la vérité peut encore être réactualisée par une interprétation rigoureuse. Le texte étudié, la *Grammatica speculativa* attribuée à Duns Scot, devra donc être expliqué à partir du sens total de sa pensée, à l'aide de tous les passages de son œuvre qui pourraient l'éclairer. Ceux-ci, à leur tour, sont éclairés par la problématique contemporaine des fondements de la logique. Les auteurs contemporains les plus souvent cités sont, dans l'ordre : Husserl (neuf références, aux *Ideen I* et aux *Recherches logiques*), Rickert (huit références), Lotze (cinq), Heidegger lui-même (quatre références<sup>2</sup>) ! Contrairement à ce qu'on pourrait croire, Brentano n'est pas une seule fois mentionné. La question des catégories chez Duns Scot n'est pas immédiatement ni

---

1. Pp. 175-176 (127-128).

2. Il s'agit de sa dissertation doctorale, de son article sur « Le concept de temps dans les sciences de la nature » (1916), d'une discussion du néo-thomiste Geyser (1912), et d'un compte-rendu de C. Sentroul, *Kant et Aristote* (1914). Sont cités aussi E. Lask (trois fois), et Bergson, Bolzano, Dilthey, Natorp, Simmel, Windelband, une fois chacun... La note sur Geyser, qui clôt l'ouvrage, est à la fois un hommage et une récupération de la notion (centrale pour lui) de *philosophia perennis* afin de la soumettre à une refondation logique. Elle a peut-être une fin tactique : Geyser fut son concurrent (plus heureux) à la chaire de Fribourg, en vue de laquelle HEIDEGGER avait rédigé son habilitation.

explicitement reconduite à la problématique de Brentano ... ce qui donne quelque crédit aux affirmations de Heidegger selon lesquelles l'unité de ces deux problématiques n'est apparue que plus tard, en 1919, à la lumière de la VI<sup>e</sup> *Recherche logique*.

Cette méthode nous oblige à soulever un problème historique. En 1922, M. Grabmann a démontré que l'auteur de la *Grammaire spéculative* n'est pas Scot, comme le croyait Heidegger, mais Thomas d'Erfurt, qui vécut environ soixante-dix ans après Duns Scot<sup>1</sup>. Or cette différence recouvre non seulement une distinction d'époques, mais une opposition d'écoles. Thomas appartient à l'école modiste, pour laquelle « tout ce qui est signifié est signifié selon notre mode de concevoir » (*Quidquid significatur significatur ad modum concipiendi*). Par conséquent, on ne peut pas signifier quelque chose plus distinctement qu'on ne peut le concevoir : la signification peut toujours être motivée. Le signifié premier est donc le concept, tandis que la chose est signifiée indirectement<sup>2</sup>. Scot, lui, appartient à une autre école (autour de Roger Bacon et de ses disciples) : « le signe signifie selon son imposition originelle ». L'accent est mis sur l'opacité de l'ordre des signes, l'autonomie de l'institution, l'arbitraire de la signification. Ainsi, je peux signifier plus distinctement que je ne conçois. La sémiotique, et a fortiori la sémantique, est autonome, et ne se ramène pas au concept et à la logique. Ce qui importe, davantage que le concept, c'est le face-à-face direct du signifiant et du signifié<sup>3</sup>. Le projet de Heidegger, dans la ligne d'une logique transcendante, est de revitaliser la conception modiste de la *Grammaire spéculative*. Mais en recourant à la totalité de l'œuvre de Scot, il est obligé de faire le grand écart, puisque celle-ci ne s'y pliait pas facilement. C'est pourquoi, malgré son extrême intérêt spéculatif, le livre de Heidegger ne peut plus être utilisé pour une histoire rigoureuse de la pensée scotiste<sup>4</sup>. Il faudra donc distinguer entre les deux parties de

1. *Archivum franciscanum historicum* 15 (1922) 273-277. Thomas d'Erfurt est mort en 1379, Duns Scot en 1308.

2. Cf. I. ROSIER, *La grammaire spéculative des modistes*, Lille, 1983.

3. Cf. I. ROSIER, *La parole comme acte*, Paris, 1994; O. BOULNOIS, « Représentation et noms divins selon Duns Scot », à paraître dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*.

4. Les seules études, à ma connaissance, de la pertinence de l'habilitation de Heidegger d'un point de vue « scotiste », sont celles de J. UCATESCU, « Ecos de Duns Escoto en Heidegger y en el pensamiento contemporaneo », *Studia scholastico-scotistica* T.VIII, *Homo et mundus, Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae 21-27 septembris 1981*, Rome, Éd. C. Bérubé, 1984, p. 543-549, et de L. HONNEFELDER, « Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jahrhundert. », *Theologische Realenzyklopädie*, T. 9, pp. 232-240, art. « Duns Scotus ». Pour une étude de la première période de Heidegger, cf. Karl LEHMANN, « Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916) », *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 71 (1963-64) 331-357.

l'habilitation : la première sur la question des catégories (qui s'appuie sur l'œuvre du vrai Scot) et la seconde sur celle de la signification et des modes (qui commente le pseudo-Scot). Toutes deux sont doublement intéressantes (pour le moyen-âge et pour Heidegger), mais leur unité est vraiment problématique !

## II. *Histoire et phénoménologie*

Heidegger fait précéder son travail d'une introduction, dans laquelle il justifie le recours à l'*histoire de la philosophie* pour résoudre un problème spéculatif. Dans un style très hégelien, il rappelle que « l'histoire de la philosophie a un rapport essentiel à la philosophie », si elle n'est pas utilisée comme « science du fait », mais « dans l'approfondissement et dans la nouvelle amorce des problématiques ». Le tâtonnement et la répétition ne sont pas les indices de l'erreur, mais de « la constance de la nature humaine », de « l'instinct qui philosophie ». D'où un caractère répétitif doté d'une valeur positive : « effort toujours prêt à recommencer autour d'un groupe de problèmes plus ou moins identiques »<sup>1</sup>.

La pensée médiévale est caractérisée par rapport à la question critique. D'une manière qui semble proche de Hegel, là encore, Heidegger note que la pensée médiévale n'a pas la conscience des méthodes propre à la philosophie moderne, pas davantage que celle de son auto-déploiement<sup>2</sup>. Enfouie dans l'universel, elle « n'a pas atteint la libération du sujet »<sup>3</sup>. Heidegger va-t-il tomber dans tous les clichés ? En réalité, il préparait un renversement de perspective : on peut se demander « si le défaut (*Fehlen*) d'une conscience critique dûment formée doit réellement être un manque (*Mangel*) »<sup>4</sup>. Ainsi, le moyen âge permet de revenir au fondement, par delà Hegel et Kant. Il permet de faire l'économie du criticisme, et donc du problème de l'idéalisme et du réalisme. Cette position met entre parenthèses le néo-kantisme : il est inutile d'avoir une théorie de la connaissance, c'est le problème lui-même qui est mal posé. Il est vain de rechercher des principes de la connaissance hors de leur rapport à « ce dont ils sont les principes ». Heidegger cite la *Métaphysique* de Lotze : « Toujours aiguiser des couteaux, c'est ennuyeux lorsqu'on n'a rien à couper ». « La méthode est la forme d'unité du contenu de la sphère de la connaissance »<sup>5</sup>.

1. P. 196 (137-138) ; tr. p. 27-28.

2. P. 198 (140) ; tr. p. 29.

3. P. 199 (141).

4. P. 200 (142) ; tr. p. 31, incompréhensible.

5. P. 201 (143).

Il faut revenir au véritable concept de méthode, celui d'Aristote, pour qui la méthode est la science des principes, c'est-à-dire la métaphysique. Mais au seuil de la recherche, la prudence s'impose : seul cet essai lui-même permettra de décider s'il faut infléchir la démarche vers le criticisme ou la métaphysique, vers Kant ou vers la néoscolastique. Il faut donc reprendre l'entreprise métaphysique et le réalisme aristotélicien dans une « investigation moderne » (consciente de soi)<sup>1</sup>. La reprise de la pensée médiévale fait penser aux travaux contemporains de néoscolastiques comme Maréchal. Mais comme les néoscolastiques butent sur le faux problème critique, nous avons ici, affirme Heidegger en toute modestie : « la première tentative d'une élaboration de la scolastique médiévale qui soit neuve dans son principe »<sup>2</sup>. Il faudra trier. Il y a dans la scolastique des « inclusions métaphysiques » qui « rendent impossibles la réduction phénoménologique »<sup>3</sup>, mais aussi « des moments cachés de considération phénoménologique »<sup>4</sup>. La tâche de l'interprète sera donc de redécouvrir ce qui est caché : au moins, ce qui est positif, c'est que la pensée médiévale ne part en aucun cas « d'explications empirico-génétiques »<sup>5</sup>. Elle cherche « à saisir le contenu de signification objectif et n'écarte pas ce qu'elle trouve dans l'intention (*Meinen*) »<sup>6</sup>. La pensée médiévale, si l'on sait la dégager de ses « inclusions métaphysiques », est phénoménologique : une pensée non-empirique (à la différence du psychologisme), de l'objet (contre le néokantisme), et de l'intentionnalité (au sens de Husserl).

Pourquoi se concentrer sur la question des catégories ? Tout simplement parce que c'est la question centrale de la logique moderne. Comme l'a dit Windelband, Kant s'y est cassé les dents, et depuis, la philosophie moderne essaie de la résoudre. Or cette question a déjà été posée par la logique scolastique. Elle a déjà « produit systématiquement l'ensemble des concepts fondamentaux qui structurent et qui forment l'expérimentable et le pensable »<sup>7</sup>. Les catégories sont envisagées comme des structures logiques, celles qui fondent l'expérience aussi bien que la pensée. En raison même du discrédit jeté sur le psychologisme, Heidegger distingue radicalement ce problème de celui du langage.

Pourquoi avoir choisi le traité modiste du pseudo-Scot ? Parce que « Scot » articule cette doctrine des catégories à une « doctrine des formes de signification » (expression husserlienne)<sup>8</sup>. Autrement dit, parce que la

1. P. 202 (144).

2. P. 204 (146).

3. P. 201-202 (143-144).

4. P. 202 (144).

5. P. 201 (143).

6. P. 201 (143).

7. P. 202 (144).

8. P. 203 (145).

Grammaire spéculative fonde toute étude de la logique du sens et de la valeur. Cette possibilité est ouverte par la psychologie radicalement non-empiriste de Duns Scot : « elle demeure initiée aux problèmes de façon objectivo-noématique »<sup>1</sup>. Heidegger fait allusion à la théorie de l'*intentio prima* chez Duns Scot : la représentation de la chose dans mon esprit a pour nature de représenter directement l'objet : la pensée vise la chose même, et ne se réduit pas à des phénomènes subjectifs et arbitraires. L'intention première dans l'intellect est l'intention de la chose même, sa nature propre. « Cette situation favorise profondément l'orientation du regard sur les phénomènes de l'intentionnalité »<sup>2</sup>.

### III. La doctrine des catégories

Qu'est-ce qu'une doctrine des catégories ?

Pour Heidegger, la doctrine des catégories est « la délimitation des différents domaines de l'objectif comme tel »<sup>3</sup>. Il faut d'emblée aller au delà de la tradition des catégories aristotéliciennes, et se donner pour tâche « une caractéristique catégoriale des domaines de réalité », et même, avant cela, « un premier démêlage (*Auseinanderhaltung*) de ces domaines »<sup>4</sup>. Dès lors, « les catégories aristotéliciennes n'apparaissent que comme une classe déterminée d'un domaine particulier, et non comme les catégories pures et simples ». Les catégories de l'être ne sont qu'un cas particulier d'une théorie générale des catégories. Il ne s'agit pas de combler les lacunes dans l'énumération des catégories, ni de descendre dans leurs ramifications pour les réordonner, mais de remonter au principe pour effectuer une triple tâche : 1) Démêler les domaines de réalité, et les disciplines ou sciences primordiales correspondantes, ce qui implique une classification des sciences : logique, mathématique, physique, psychique et métaphysique<sup>5</sup>. 2) Donner la caractéristique catégoriale de chacun de ces domaines (car plusieurs classes les divisent). 3) Analyser un cas particulier, celui des catégories d'Aristote.

Il faudra donc, dans un premier temps, dégager la couche du catégorial en tant que tel, c'est-à-dire « esquisser la totalité du pensable », et délimiter ses secteurs. On fera ainsi apparaître le lieu *logique* de tous les phénomènes. La réélaboration de la logique est préalable à tout le reste. C'est seulement alors que l'on pourra assigner une place à un secteur particulier,

1. P. 205 (147).

2. P. 205 (147) ; tr. p. 35.

3. P. 416 (354).

4. P. 211 (153) ; tr. incompréhensible.

5. P. 416 (354)

celui des *significations*. C'est ainsi que se justifie le plan suivi par Heidegger : avant l'étude du traité *De modis significandi*, la première partie, ajoutée comme un préambule, traitera des catégories fondamentales. La méthode pour les faire apparaître sera de part en part phénoménologique : il s'agira de la monstration de l'évidence au seul regard.

Les catégories les plus générales portent un nom dans la pensée médiévale, celui de transcendantaux. Le chapitre 1 traitera de l'*Unum*, le chapitre 2 du *Verum*<sup>1</sup>, le chapitre 3 du domaine de la signification.

### 1. Mathématique, physique et métaphysique

Le chapitre 1 s'intitule « L'*unum*, la réalité mathématique, physique et métaphysique ». C'est une exploration des principales sciences, telles qu'elles s'articulent depuis qu'Aristote les a distinguées (si l'on nomme métaphysique ce qu'il appelait science théologique). Dans cette démarche, les différences peuvent seulement être tirées de la chose même, et non déduites *a priori*.

Heidegger part d'une thèse radicalement scotiste, la priorité de l'*ens*. « Le premier objet de l'intellect est l'«étant» en général, dans son unité pré-catégoriale, sans que nous sachions si c'est une substance ou un accident, et donc avant toute détermination catégoriale ultérieure. Cette position est ce qui fonde la théorie scotiste de l'univocité de l'«étant»<sup>2</sup>. Or Heidegger y insiste : c'est une thèse *moderne*<sup>3</sup>. L'«étant», l'*ens*, est « la catégorie des catégories »<sup>4</sup>, « la protocatégorie (*Urkategorie*) de l'*objectif* comme tel »<sup>5</sup>. C'est ce que Scot appelle un *transcendantal*<sup>6</sup>, et un *transcendantal* plus originaire que les autres transcendantaux (l'un, le vrai, le bon), qui sont postérieurs mais logiquement convertibles avec lui<sup>7</sup>. Comme l'a bien vu Heidegger, la particularité de la théorie scotiste est précisément qu'il y a univocité parce que c'est le même concept qui se dit de l'*aliquid*,

1. Une parenthèse dans la n. 1, p. 265 (207), signale que le *bonum* demeure dans cet essai-ci, hors de considération, puisqu'il s'agira uniquement de l'objectivité théorétique.

2. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam* IV, q.1, Paris, Vivès, 1891-1895, p. 148 a ; cf. VI, q.3 p. 336 a, citée par HEIDEGGER, p. 214 et 215, n. 1 : « Primum objectum est ens ut commune omnibus ». Sur cette doctrine, cf. O. BOULNOIS, *Introduction à Jean Duns Scot, Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'«étant»*, Paris, PUF, 1988, p. 45-53.

3. P. 214 (156).

4. P. 215 (157).

5. P. 219 (161).

6. *Ordinatio* I, d.8, §§ 113-115 (tr. *Sur la connaissance de Dieu*..., p. 241-243).

7. *Questions sur la métaphysique* VI, q.3 (p. 336 a) ; *Ordinatio* I, d.3, § 151 (tr. *Sur la connaissance de Dieu*..., p. 146-147).

c'est-à-dire de la *res*, de tout ce qui est *non-nihil*. C'est une catégorie *reale*, au sens que prendra ce terme chez Suarez, mais tel qu'il se détermine pour la première fois dans l'interprétation scotiste de l'être<sup>1</sup>. Le précatégorial par excellence est plus vaste que l'*ens*, il inclut à la fois le réel, l'étant (*ens reale*) et le simple pensable, la pure représentation (l'*ens rationis*)<sup>2</sup>. Il correspond à ce que la scolastique tardive appellera un surtranscendantal<sup>3</sup>.

Il est identifié par Heidegger avec l'objet transcendantal, l'*etwas überhaupt* de Kant<sup>4</sup>. Ainsi, Heidegger boucle la boucle de la métaphysique moderne. Il raboue directement son point de départ avec son aboutissement : la protocatégorie est celle de l'objectivité pure, Duns Scot communique directement avec Kant. La *res* est l'objet quelconque d'une simple représentation. Mais en même temps, Heidegger soustrait cette considération à la métaphysique, en évitant de la nommer comme discipline qui a pour objet l'étant, alors qu'il n'hésite pas à employer le terme de métaphysique pour désigner le rapport entre Dieu et le monde (métaphysique est alors clairement un synonyme de « théologie naturelle »). Il entend bien la rendre à la phénoménologie.

Comment passer de l'étant aux autres transcendantaux ? de la protocatégorie aux autres catégories ? Heidegger refuse de penser la catégorisation comme une « subsumption », à la manière de Hegel, ce qui est le « malheur » de la pensée. Il faut penser la catégorie en se maintenant dans la sphère raréfiée du transcendantal : le catégorial n'est pas une chute dans la particularité. Heidegger reprend une suggestion d'Avicenne et de Scot : c'est par un mouvement circulaire de la pensée que l'on peut interpréter les transcendantaux les uns par rapport aux autres. Au niveau le plus fondamental, une herméneutique en cercle n'est pas forcément vicieuse. On passera aux autres transcendantaux par l'étude de la relation transcendantale de l'étant à lui-même.

L'un et le multiple, d'une manière très platonicienne, sont, dans leur implication réciproque, convertibles avec l'étant. L'étant se scinde et se dédouble : « Tout ce qui est, en tant qu'il est, est un »<sup>5</sup>. L'un est donc une condition de l'objet, « un moment qui conditionne l'objectivité en général ». Citant Rickert, Heidegger rappelle l'universalité de

1. Cf. J.-F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p. 376-379.

2. P. 220 (162); cf. Duns Scot, *Quodlibet III*, commenté par L. Honnefelder, *Scientia transcendentis*, Hambourg, 1990, p. 6-8.

3. J.-F. COURTINE, *Suarez ...*, p. 537, n. 22 ; T. KOBUSCH, « Das Seiende als transzentaler oder supertranszentaler Begriff. Deutungen der Univozität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten », à paraître in *John Duns Scotus, Metaphysics and Ethics* (L. Honnefelder et R. Wood éds.).

4. P. 217 (159).

5. *Opus Oxoniense II*, d.3, q. 4 (cité par Heidegger).

l' ἔτεροθέτις, qui pose à la fois le même et l'autre comme critères ultimes de l'appropriation de l'objet<sup>1</sup>. Il paraphrase un passage attribué à Scot : l'unité n'ajoute pas une chose absolue à l'étant, mais une autre notion, une détermination supplémentaire, une manière de le signifier : il est la négation de la négation, la première détermination, et ici Heidegger suit une tradition allant de Scot et Eckhart à Hegel.

Mais l'un et le multiple peuvent aussi n'être pas considérés comme du transcendantal, et ils sont alors le principe du *nombre*. On peut ainsi déduire la catégorie de la quantité, qui constitue l'objet des mathématiques, délimite leur domaine et fonde leur intelligibilité. Le nombre pur n'est pas une figure réale<sup>2</sup>, celle des objets dénombrés, mais, comme l'a bien vu Scot, une forme non-sensible. C'est en cela que la pensée médiévale ouvre à la phénoménologie husserlienne : l'idéalité mathématique ne dépend pas de la physique ou de la psychologie empirique.

Comment démêler le domaine de la nature, objet de la physique ? Ce qui est déterminé par le nombre, ce sont « les objets réaux (*realen*) de la réalité naturelle (*Naturwirklichkeit*) »<sup>3</sup>. Ils se définissent comme des êtres « extra animam », qu'il faut traduire, en bonne phénoménologie, par « hors de la conscience »<sup>4</sup>. Heidegger rappelle alors l'importance de la théorie scotiste de l'individuation : le réel dans la nature constitue un ultime irréductible, un donné immédiat, ici et maintenant, un continu divers et hétérogène, une multiplicité incalculable (Rickert)<sup>5</sup>.

C'est dans cette perspective que Heidegger reprend le problème de l'analogie et de l'univocité de l'être. Comme l'a dit Scot, le monde des *res* est régi par une analogie, tandis que le monde des signes et des concepts n'accepte que l'unité ou la pluralité des sens (l'univocité ou l'équivocité). Ainsi, l'*ens* est univoque dans son concept, et analogue dans les choses. C'est une toute autre problématique que celle de Saint Thomas, puisqu'elle ajoute à l'analogie réelle (connue de celui-ci) une strate d'univocité logique (propre à Scot)<sup>6</sup>. Comme le signale Heidegger, il y a pour la pensée un principe d'ordre, l'unité du point de vue, qu'on peut appeler

1. P. 218 (160), 230-231 (172-173).

2. P. 247 (189).

3. P. 251 (193). Heidegger avait d'abord souhaité faire son habilitation sur la question du nombre (O. PÖGGELE, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1983, p. 411, n. 2; confirmé par H. Ott)

4. P. 252 (194).

5. P. 253 (195). Voir dans l'idée que l'*ens commune* est différencié en chaque cas (*je*) par la nature des domaines qui le divisent une anticipation de la *Jemeinigkeit* (comme le fait T. KISIEL, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/Londres, Univ. of California Press, 1993, p. 27), est un anachronisme, une illusion rétrospective.

6. Cf. O. BOULNOIS, « La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique », in *Sur la connaissance de Dieu....*, p. 74-81.

«l'homogène», mais du côté des choses, il y a une multiplicité «irréductible». Il faut alors distinguer deux types d'unité : l'unité subsistante, qui est l'unité de Dieu, simple et sans altérité, et l'unité participée, qui est celle de l'objet de la métaphysique. Les degrés d'être sont déterminés par la place des étants dans ce rapport général d'analogie. L'analogie désigne ainsi l'interface complexe entre l'homogénéité de la pensée et l'hétérogénéité du réel. La relation au réel est atteinte par le principe de la détermination matérielle de la forme, tandis que l'indication formelle surgit là où Heidegger discute de l'un transcendental, là où la catégorie est reliée à la doctrine de l'homogène. Ainsi, il y a pour la pensée une *mesure* de la perfection : la mathématique, comme théorie de la mesure, est primordiale. Mais comme l'a vu Scot lui-même, les catégories d'Aristote ne valent que pour le domaine limité du monde sensible ; elles ne valent ni pour les mathématiques, ni pour la métaphysique en général.

Ainsi sont délimités d'avance les trois domaines, des mathématiques, théorie de l'unité mesurante ; de la physique, théorie du divers hétérogène, mesuré par l'unité ; et de la métaphysique, théorie de l'un pur, qui n'est ni mesure, ni mesuré.

## 2. *Le vrai et la logique*

Comment penser le *verum* et la vérité logique ?

Le second chapitre de la première partie reprend la dissertation de 1913, où l'on ne retenait qu'un sens de l'être, l'être comme être-vrai, c'est-à-dire comme validité du jugement, le *das gilt* et non le *das ist*<sup>1</sup>. Le monde du sens exclut le monde physique. Mais ici, la problématique est renversée : le *verum* est fondé sur l'*ens*. Il doit l'être de manière transcendante, sur l'*ens* comme condition de l'objectivité, et non sur l'*ens* empirique. «Comme l'*unum* est une forme originelle de l'objet, le *verum* doit être saisi comme un rapport de forme»<sup>2</sup>. La vérité n'est pas une condition subjective de la connaissance, mais une condition transcendante du rapport sujet/objet.

Heidegger suit ici Duns Scot<sup>3</sup>. L'objet en général se situe devant la connaissance comme un pur déterminable. Chaque objet donné est connu en propre dans une *simplex apprehensio*, une détermination formelle pré-judicative, qui a pour contraire l'ignorance, et non la fausseté. C'est une simple représentation, ou plutôt une apprésentation (un *Vor-stellen*),

1. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, *Ga I*, p. 170 (111).

2. P. 265 (207).

3. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam VI*, q.3 (337 a sv.), cité p. 266 (208) n. 2.

qui est *toujours vraie*<sup>1</sup>. Ensuite, « la connaissance dont la vérité a pour contraire l'erreur est le jugement », qui détermine un *esse verum* ayant une validité (*es gilt*)<sup>2</sup>. Par conséquent, la copule ne signifie ni l'existence réelle objective, ni la simple intention subjective. Heidegger loue Scot d'avoir donné à la copule le sens le plus large possible : l'*esse* signifie le *vrai*, la relation entre les extrêmes qui fonde le *es gilt*, ou la validité du jugement<sup>3</sup>. La proposition a une validité distincte de l'être de la chose et d'un fondement psychologique.

En passant, Heidegger a mentionné la découverte d'une couche anté-prédicative antérieure au jugement, mais cela reste très fugitif. Il se consacre alors à la fondation ontologique de la *représentation*. Le jugement n'est pas une adéquation au sens du reflet, de la copie (*Abbildung*) ou d'une reproduction (*Wiederholung*) de ce qu'il y a dans les choses, qui se heurterait fatalement à l'argument du troisième homme<sup>4</sup>. Bien au contraire, c'est le contenu de signification de l'objet qui reçoit par le jugement une force et qui devient vrai. « C'est dans la connaissance que se constitue le vrai »<sup>5</sup>. Heidegger analyse alors la sémiotique de Duns Scot : le rapport judicatoire est contenu virtuellement dans l'objet, mais il n'est pas semblable à l'objet<sup>6</sup>. C'est en ce sens qu'il le représente : il en tient lieu, mais il est équivoque, comme le rapport du signe au signifié (selon un exemple médiéval classique, le cercle à la porte de l'auberge représente l'arrivée de vin nouveau : il lui est associé, mais il ne lui ressemble pas). Scot permet de rejeter dos à dos le réalisme empirique (le naturalisme), et l'idéalisme subjectif (un « fantôme »), de préférer une théorie de l'objectivité, qui fonde l'absolue valeur de vérité de la proposition. « Le sens du jugement [...] est la forme de réalité et la forme structurelle des implications que présente la teneur de la chose »<sup>7</sup>.

Il faut alors reprendre le problème du rapport entre la *logique* et la *psychologie*. « L'*ens rationis* [logique] est [...] un *ens in anima* »<sup>8</sup> ; mais « la

1. P. 268 (210).

2. P. 268 (210).

3. P. 269 (211).

4. Pp. 270-272 (212-214).

5. P. 271 (213) et n. 9, avec référence à Scot : « res non est praecisa causa veritatis in intellectu sed intellectus componens praedicatum cum subiecto » (*In Metaphysicam VI*, q.3, p. 344 a sv.).

6. P. 271, n. 9. À l'époque, la seule autre étude importante de la sémiotique de Scot est l'œuvre (inédite alors) de C.S. PEIRCE, *Collected papers* (Vols. I-VI, C. Hartshorne and P. Weiss éds., Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, 1931-1935 ; vols. VII-VIII, A. W. Burks éd., Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, 1958). Heidegger se garde bien de mentionner qu'être contenu virtuellement, c'est pour Scot être causé par l'objet, car ce serait donner des gages au naturalisme en logique.

7. P. 273 (215).

8. P. 275 (217).

réalité logique n'est pas une partie, un extrait de la réalité psychique »<sup>1</sup>. L'*ens rationis* ne se réduit pas à la psychologie ; l'objet de la logique est pour Scot un para-étant, un étant en réduction (*ens diminutum*) : il n'a pas d'être réel, il n'est cause de rien, et ne peut donc appartenir au monde de la nature (définie par les relations de cause à effet). La réalité psychique, en revanche, a bien une réalité substantielle : elle est un accident de l'âme. Ainsi, Heidegger reprend la théorie scotiste de l'*être objectif*. Le thème de la pensée, c'est l'être objectif représenté, et non la chose réelle représentante, douée d'une réalité formelle dans l'intellect (*subjective in intellectu*). Il y a là une anticipation de l'intentionnalité husserlienne : l'être objectif, c'est le « sens noématique », « l'intentionnalité du corrélat de conscience ». Être « dans » l'âme, selon Scot, c'est être l'*irréel* de Rickert, ou l'intentionnel de Husserl. L'*ens rationis* est la visée, le sens des actes psychiques. Il n'est pas une chose dans l'âme.

Le logique pur, c'est ce que Bolzano appelle la vérité en soi, ce qu'il nomme également le λόγος ἀποφαντικός<sup>2</sup>. La différence la plus cardinale du réel passe entre conscience et réalité, âme et être représenté. Mais, comme toute conscience d'objet (l'*intentio prima*) peut être à son tour l'objet d'une réflexion de la conscience sur ses propres actes (l'*intentio secunda*), tout objet peut devenir objet de la logique. Heidegger cite Scot : le secteur réel est analogue, mais il peut être saisi au second degré par la logique, et alors il est univoque. Cela correspond à ce qu'affirmait Husserl dans les *Ideen I* : alors que les objets se répartissent en diverses significations objectives, tous les noèmes relèvent d'un genre suprême unique. Il y a donc par essence une univocité de la logique.

Mais l'homogénéité est aussi, nous l'avons vu, une caractéristique des mathématiques. Faut-il donc identifier logique et mathématique ? Il semble que non : l'homogénéité des mathématiques repose sur la quantité, tandis que celle de la logique repose sur l'intentionnalité des termes simples, et sur la validité des propositions. Les dix catégories d'Aristote n'ont de valeur que pour la réalité concrète<sup>3</sup>. La logique porte sur les *intentions*. Or le *non-ens* (l'*irréel*, la fiction, l'*imaginaire*) est aussi un objet de connaissance, il est pensé, il entre dans les jugements, il est intégré aux significations. Il y a, nous apprend Scot, un concept très général du *non-ens*, une catégorie qui échappe aux dix catégories du réel (entendons par là le « réel », le chosique). La logique englobe à la fois les dix catégories du réel, et la surcatégorie du non-réel. Elle est donc plus générale que l'ontologie.

1. P. 276 (218).

2. P. 278 (220).

3. Heidegger ne donne pas de nom à la discipline correspondante : s'agit-il de la physique (mesure appliquée aux êtres naturels) ou de l'ontologie ?

### 3. Logique et grammaire

La logique est-elle émancipée de la grammaire ? La dissertation de 1913 créditait Lask d'être parvenu à cette libération<sup>1</sup>. Dans l'habilitation de 1915, il y a lieu de reprendre la question : quel est le rapport entre ces deux dimensions ?

Heidegger a bien vu l'un des points essentiels de la sémantique scotiste : « la séparation radicale de la structure linguistique et de la teneur logique »<sup>2</sup>. Le signe linguistique est séparé du concept. Il renvoie à la chose même et non au concept<sup>3</sup>. Et réciproquement, l'identité du domaine logique, assurée par la signification noématique, demeure, malgré les structures linguistiques des différentes langues (ou paroles qui l'expriment : *Sprachen*)<sup>4</sup>.

Heidegger reprend toute la théorie scotiste du signe. Le signe est quelque chose de relatif, ayant un caractère d'indice. Il entre dans toute une classification : naturel ou conventionnel, impliquant la présence de son signifié ou ne l'impliquant pas, signe du présent, du passé et du futur. Le langage est un cas particulier du signe sensible : « le son vocal est un signe, et le signe se présente au sens, en imprimant autre chose dans l'esprit »<sup>5</sup>. Il y faut donc « l'acte qui confère signification » (Husserl). Ces actes sont des *intentions* suscitées par l'âme (Scot). Ils sont dans l'âme comme dans un sujet<sup>6</sup>. Ce sont des visées noématiques, valables même si l'objet n'est plus présent, qui représentent *ce qu'est* l'objet (*vorstellt*) mais non qu'il *existe*<sup>7</sup>. Duns Scot libère la signification de l'existence et de la nature réelle. L'objet et la signification n'appartiennent pas au même domaine de réalité. La sémantique a le même type de priorité transcendante que la logique, mais elle en est distincte. Elle a acquis une place autonome, mais qui reste flottante : elle ne peut être antérieure à la logique, ce qui retomberait dans le psychologisme, mais elle ne s'en laisse pas non plus déduire.

1. P. 178 (119), n. 10.

2. P. 291 (233).

3. Ce que n'admet pas THOMAS D'ERFURT, auteur de la *Grammaire spéculative*. D'où une contradiction entre le vrai Scot et le pseudo-Scot.

4. P. 293 (235).

5. DUNS SCOT, *Super Analytica Posteriora I*, q.1 (p. 201 a) : « Vox enim est signum, et signum se offert sensui, aliud derelinquens intellectui ».

6. P. 300 (242), n. 13. « rationes significandi non inducuntur per motum, sed sunt intentiones inducute per animam [...] potest dici quod [...] sunt in signo ut in termino et in anima ut in subiecto » (*Quaestiones super Elenchorum* q.15, § [20]).

7. P. 301 (243).

#### IV. *La doctrine de la signification*

Dans la deuxième partie, consacrée à la doctrine de la signification, Heidegger examine deux problèmes : 1) Y a-t-il un concept autonome de la théorie de la signification ? Comment s'articule-t-elle à la logique ? Dans quelle mesure la philosophie doit-elle s'occuper de la langue (ou parole : *Sprache*)<sup>1</sup> ? (Chapitre 1). 2) Comment produire une théorie des formes de la signification, suivant les *modi significandi* du pseudo-Scot (Thomas d'Erfurt) ? (Chapitre 2).

En commençant son travail, Heidegger s'était donné pour tâche de relier la logique aux formes sémantiques. Il lui faut donc établir les principes d'une théorie de la signification. Selon Bergson, le mot enferme l'intuition du singulier dans un cadre abstrait<sup>2</sup>. Mais précisément, cette proposition montre le contraire de ce que voulait dire son auteur : elle prouve justement que les significations comportent une teneur formelle synthétique, à laquelle l'objet ne se réduit pas, qu'elles lui donnent une dignité logique. Il faut interpréter les *significations* (ou *références* : *Bedeutungen*) en vue de la vérité, c'est-à-dire de la validité du jugement, en posant donc la question du *sens* (*Sinn*)<sup>3</sup>. C'est la compréhension, et non la référence, qui est décisive.

Il cite Scot. L'intellect confère au mot une double raison : – la *signification*, noyau essentiel qui en fait un signe : on la considère formellement comme une *dictio* (un élément sémantique), ce qui correspond à ce que Lotze appelait l'expression (*Ausdruck*) ; – les *modes de signifier*, qui font du mot une partie du discours, en l'articulant aux autres dans la séquence des propositions, ce qui correspond à ce que Lotze appelle la langue (ou parole *Sprache*). Les parties du discours s'organisent selon des formes grammaticales étudiées par le pseudo-Scot (substantif, adjetif, etc.)

On peut ainsi explorer un parallélisme onto-logico-grammatical. L'articulation grammaticale des parties du discours correspond à des modes de signification (les *modi significandi*), mais ceux-ci correspondent à leur tour à un fondement dans la chose, des modes d'être (les *modi essendi*). C'est l'intellect, connaissant la chose, qui confère telle ou telle qualité concrète au langage par ses concepts, qui sont des modes de penser (les *modi intelligendi*)<sup>4</sup>. Les trois modes (être, connaissance, signification) convergent noématiquement en étant uns par leur matière, mais différents dans leur forme, dans l'angle sous lequel cette matière est prise. Les *modi essendi*, *intelligendi passivi* et *significandi passivi* sont une seule et même chose, le

1. P. 303 (245).

2. P. 306 (140).

3. P. 307 (249).

4. P. 317 (259).

même noyau noématique, la même matière. Il y a donc une compréhension rudimentaire de l'être, une coïncidence entre la donation (*Gegebenheit*) du vécu (*Erlebbare*), son intelligence et sa signification, en même temps qu'il y a une différence entre leurs modes : l'être-donné, la connaissance et la signification. Mais la signification active ne fait que reprendre ce qui a donné lieu à une intellection passive. Actif et passif s'entrecroisent dans une coïncidence intentionnelle, qui est atteinte dans l'expression objective de ces différents modes, dans un pôle d'identité qui est l'être objectif, la forme ou la *ratio* visée par la connaissance et la signification. L'être n'est pas un choc sensoriel brut, mais un nœud intentionnel : il a une « déterminité formelle »<sup>1</sup>. « La donation (*Gegebenheit*) établit déjà une détermination catégoriale »<sup>2</sup> Ainsi, chez le pseudo-Scot, c'est la logique qui est la clé de voûte du savoir : elle garantit, par le biais des modes de penser, l'adéquation entre les modes d'être et les modes de signifier. La sémantique n'a plus une place flottante, comme dans l'exégèse de Scot (au chapitre précédent) mais elle est clairement subordonnée à la logique. Nous avons quitté Scot, pour qui les signes renvoient directement aux choses mêmes, et nous sommes du côté des modistes : « La correspondance ainsi postulée définit une *grammaire spéculative a priori*, à laquelle devront se plier nécessairement toutes les grammaires existantes »<sup>3</sup>. Heidegger doit donc décider entre deux positions : celle de Scot, qui accorde une autonomie à la sémantique, et celle du pseudo-Scot, pour qui il y a une dépendance essentielle de la grammaire envers la logique (le *modus concipiendi*). Il tranche du côté du pseudo-Scot, et de la domination de la logique : « la théorie de la signification n'est rien d'autre qu'une partie de la logique »<sup>4</sup>.

La logique est la théorie de la théorie, la doctrine du sens théorétique (*Sinn*). Elle inclut : – la doctrine des éléments de signification : *dictio* ou *Ausdruck* (théorie de la signification : *Bedeutungslehre*) ; – la doctrine de l'articulation du sens : *modi significandi* ou *Sprache* (théorie du jugement, *Urteilslehre*) ; – la doctrine de la différenciation des structures et de leurs formes systématiques (théorie de la science : *Wissenschaftslehre*). Mais cela ne signifie pas que la grammaire doive être déduite de la logique, ce qui serait une tâche impossible. Cela veut simplement dire que la philosophie procède par réduction devant les significations pour aller jusqu'aux « éléments (*Momente*) catégoriaux ». L'esprit de la langue a précisément

1. Pp. 318-319 (260-261).

2. P. 138 (260). T. KISIEL, *op. cit.*, p. 32, en conclut : « It is what Husserl calls a categorial intuition ». Interprétation légitime, mais encore anachronique.

3. J. GREISCH, *Ontologie et temporalité* Paris, PUF, 1994, p. 12. HEIDEGGER cite Husserl, disant dans les *Recherches logiques* que l'idée de *grammaire a priori* ressuscite la vieille grammaire générale.

4. P. 337 (279).

pour *esprit* une structure *logique*<sup>1</sup>. Les conditions logiques de la langue se dessinent dans une *doctrine des catégories*. Le pseudo-Scot ne veut donc pas fusionner logique et grammaire sur la base d'une réduction au psychique, et la tâche que s'assigne Heidegger est seulement de comprendre la structure logique des significations, leur « couche expressive »<sup>2</sup>. C'est la seule manière d'éviter que la « philosophie du langage » (*Sprache*) ne sombre dans l'empirique. En la matière, il n'y a jamais de déduction, mais simplement une interprétation *a posteriori*.

Le commentaire proprement dit de la *Grammatica speculativa* occupe une place assez mince (le chapitre 2 de la deuxième partie). Il s'agit d'une paraphrase philosophique de la déduction des catégories grammaticales, telle qu'elle est effectuée par le pseudo-Scot. Cette « doctrine des formes de la signification » est assez pauvre, et suit le plan des sept parties du discours : nom, pronom, participe, adverbe, conjonction, préposition, interjection.

## V. La fondation de la métaphysique

Par méthode, l'exposé excluait délibérément les problèmes métaphysiques. Il s'agissait d'une réduction à la sphère catégoriale. Mais pour toute doctrine des catégories, certains problèmes métaphysiques sont décisifs, comme celui de l'accès à la subjectivité. Paradoxalement, c'est la théorie de la signification qui pourra fournir en retour une théorie adéquate du sujet. Un autre ouvrage est donc promis par Heidegger : « c'est seulement à partir de là, en lien avec la métaphysique du problème de la vérité, que la mystique d'Eckhart est susceptible d'une explication philosophique »<sup>3</sup>. L'étude de Scot aura pour pendant celle d'Eckhart. Car les acquis de Husserl sur la « conscience pure »<sup>4</sup> ne signifient pas le vide de la conscience, mais une plénitude métaphysique. Le retour au sujet est une composante fondamentale du projet phénoménologique.

Heidegger promet donc une analytique du sujet, à la lumière de Maître Eckhart. La logique s'insère dans un contexte « translogique ». La philosophie a pour tâche une « interprétation métaphysico-téléologique de la conscience » comme lieu du sens<sup>5</sup>. L'attitude théorétique n'est qu'une des

1. P. 339 (281).

2. P. 340 (282).

3. P. 402 (344), n. 2. Selon D. THOMÄ, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Textkritik Martin Heideggers 1910-1976*, Francfort, Suhrkamp, 1990, p. 60, le chapitre final a été rajouté pour la publication, donc presque un an après. Cela explique en partie son caractère bouillonnant et programmatique, exaltant à la fois la « force » et le « but ».

4. P. 405 (347), n. 4.

5. P. 406 (348).

attitudes de l'esprit vivant. L'erreur de la philosophie comme vision du monde (« *Weltanschauung* ») c'est de ne pas percer au delà des visions du monde pour saisir la « vraie réalité ». Il faut faire « du sens logique à son tour un problème au regard de sa signification ontique »<sup>1</sup>. C'est le sens irréel, transcendant, qui garantit la vraie réalité. La théorie du sens permet une conception ontico-transcendantale du concept d'objet, et celui-ci reposera à son tour sur le concept d'esprit vivant. Car l'esprit est plus qu'un sujet noétique : un esprit historique. « L'histoire doit devenir un élément déterminant de signification pour le problème des catégories »<sup>2</sup> Il faut passer d'un domaine de validité idéal et théorique au domaine des significations préthéoriques provenant de la vie elle-même, mais sans sortir d'une considération transcendante. L'histoire n'est pas un chaos d'événements dépourvus de signification, mais une réalité concrète, structurée intentionnellement. Et à son tour, la transcendance n'est pas une aliénation ou un éloignement du sujet<sup>3</sup>. Il faut donc réunifier la scolastique et la mystique : « la philosophie comme produit rationaliste et coupé de la vie est *sans force*, la mystique comme vécu irrationnel est *sans but* »<sup>4</sup>. La première esquisse d'une analytique du *Dasein* se veut une exégèse d'Eckhart !

On sait que la réflexion de Heidegger a effectivement accompli ce programme d'une « philosophie de la mystique » : Heidegger a lu soigneusement saint Bernard, et notamment pris des notes (en les traduisant dans sa propre conceptualité) sur les concepts de *conscientia* et d'*experientia* dans le *Sermon III* sur le *Cantique des Cantiques*<sup>5</sup>. Il a aussi étudié de près Maître Eckhart, pour un séminaire d'hiver intitulé « Les fondements philosophiques de la mystique médiévale »<sup>6</sup>. Il a également écrit le 5 janvier 1917 au grand médiéviste Grabmann (et précisément découvreur de l'authenticité de la *Grammatica speculativa*) pour lui proposer une sorte de collaboration intellectuelle, dans le champ de la scolastique médiévale et de la mystique, afin de parvenir à une confrontation critique, venue de l'intérieur, de la « philosophie de la valeur » et de la « phénoménologie »<sup>7</sup>. Le tournant suivant semble constitué par le cours sur Augustin, où se

1. P. 406 (348).

2. P. 408 (350).

3. P. 409 (351).

4. P. 410 (352).

5. Texte cité dans H. OTT, « Martin Heidegger's catholic origins », *American catholic philosophical quarterly* 69/2 (1995) p. 150.

6. Semestre d'hiver 1919/20, mentionné par O. Pöggeler, p. 411. Cf. O. PÖGGELE, « Sein und Nichts, Mystische Elemente bei Heidegger und Celan », *Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart zu Paul Celan*, W. Böhme éd., Francfort, 1987, p. 270 sv.

7. Texte édité par H. Köstler, « Heidegger schreibt an Grabmann » *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980) 96-105.

dessinent déjà une herméneutique du souci et de la vérité, et dont on attend avec impatience la prochaine publication.

## VI. *Un bilan*

Heidegger, malgré un flottement interprétatif dû à la confusion de Scot et de Thomas d'Erfurt, propose une remarquable interprétation de Duns Scot. Il s'est livré à une lecture approfondie de passages dispersés, souvent difficiles à repérer. Sur les objets mathématiques, son analyse est restée sans rivale. Et il a fallu attendre près de cinquante ans pour que d'autres historiens s'attaquent à la question de la sémantique scotiste. Le choix de Duns Scot est pertinent pour le projet phénoménologique et historique qu'il revendiquait, en raison de sa théorie de l'objet pur, transcendental ou surtranscendental. Certes, Scot est husserlianisé. Mais il s'y prête évidemment mieux que Thomas d'Aquin (qui n'a pas d'ontologie neutre) ou Eckhart.

Le projet philosophique annoncé en 1913 est accompli. Cette étude a articulé le domaine total de l'être selon ses différents modes de réalité. Heidegger a produit une logique pure, articulée en pluralité par la doctrine des catégories, et antérieure à l'ontologie. Il a fait passer le sens de la vérité du jugement à la simple appréhension, non comme une perception empirique, mais comme une donation catégoriale. Il se dirige vers une conscience intentionnelle non théorique, mais élaborée à partir de l'existence vivante et historique.

Si l'on se reporte aux auto-interprétations fournies a posteriori par Heidegger, il est exact qu'il a articulé des catégories de l'expérience et de la pensée aux formes de la signification, qu'il a relié la *logique* et l'*ontologie*. Ces deux domaines sont pensés dans une subordination (même si la coordination a été un instant envisagée) : le *catégorial* est le lieu logique de tout phénomène (être et non-être) ; la *signification* de l'être est un cas particulier soumis au cas général. Heidegger endosse donc la thématique (classique de Scot à Kant) du concept de l'*aliquid logique englobant l'ens reale*. Il revient ainsi au fondement de la métaphysique moderne. Par rapport à la dissertation de 1913, il a réalisé le premier moment, l'articulation de la logique et de la signification.

En revanche, on ne peut pas dire qu'il se soit beaucoup préoccupé de la question de l'être en elle-même, ou de l'être de l'étant. Il a entrevu, avec sa théorie de la donation catégoriale, qu'il y a une compréhension pré-ontologique de l'être. Il a certes mentionné le problème de l'unité des sens de l'être à propos de l'univocité scotiste, mais ceci a plutôt inhibé la question du sens directeur et fondamental de l'être, qui reviendra au jour

par le rapprochement de la VI<sup>e</sup> *Recherche logique* avec Brentano en 1919, – ce qui valide là encore l’auto-interprétation postérieure de Heidegger. Ce travail laisse pourtant deviner en négatif ce qu’il lui restait à découvrir pour refonder la logique et la sémantique. Comme le disait Heidegger lui-même dans son « Avant-propos » à l’édition des *Frühe Schriften* « l’interdépendance (*Zusammengehörigkeit*) des deux questions restait dans l’ombre »<sup>1</sup>. Il lui restait à affranchir la parole de la logique, la langue du concept, la doctrine de la signification de celle des catégories. Et pour cela, il lui fallait encore penser le néant, non dans un concept, mais dans une expérience non-conceptuelle, par la description de l’angoisse.

Olivier BOULNOIS  
*Maître de Conférences,*  
*École Pratique des Hautes Études*



**LA DOCTRINE DU JUGEMENT,  
LA MÉTAPHYSIQUE DU PRINCIPE DE RAISON  
ET L'IDÉE DE LA LOGIQUE**

**L**a question de la logique, ou plus exactement du logique, *des Logischen*, selon l'expression de Husserl, est inséparable chez Heidegger de celle de l'être, plus précisément du *sens* de l'être, problème dont, comme il le rappelle dans *Mein Weg in die Phänomenologie*, il cherchait la solution dans les *Recherches logiques* de Husserl<sup>1</sup>. On connaît certes l'importance que Heidegger accordait à la VI<sup>e</sup> *Recherche*, que Husserl d'ailleurs accepta de rééditer à sa demande expresse en 1920, et à la première recherche, dont on a longtemps cru qu'elle formait le thème du cours du semestre d'été 1920<sup>2</sup>, mais il faudrait peut-être rappeler que c'est la IV<sup>e</sup> *Recherche* qui a d'abord attiré l'attention du jeune Heidegger qui soulignait dans sa thèse d'habilitation de 1916 que

c'est Husserl qui a remis en honneur l'idée d'une grammaire pure et montré qu'il y a des lois a priori de la signification qui font encore abstraction de la validité objective des significations<sup>3</sup>.

C'est parce que le jeune Heidegger s'occupe des problèmes de la logique contemporaine, comme l'atteste sa dissertation de 1914 traitant de *La doctrine du jugement dans le psychologisme*, travail directement inspiré des *Prolégomènes à la logique pure* de Husserl, qu'il est amené à s'intéresser la logique scolaire, dans laquelle il découvre des éléments phéno-

---

1. Cf. *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 162.

2. Cf. *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 91. Ce cours aujourd'hui publié (*Ga 59*, paru en 1993) sous le titre de *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression* est fort décevant à cet égard.

3. *Traité des catégories et de la signification chez D. Scot*, Paris, Gallimard, p. 157 (tr. modifiée).

ménologiques, car loin d'être simplement une reprise de la syllogistique aristotélicienne, elle constitue, en particulier chez Duns Scot, ce que Husserl nommera plus tard une apophantique formelle, c'est-à-dire une logique du sens qui n'a pas affaire à la validité objective, mais seulement aux lois a priori qui établissent les conditions de l'unité du sens. L'objet privilégié d'une telle logique est donc l'assertion en elle-même, la proposition en tant que simple signification, ou comme le dira Husserl dans *Logique formelle et logique transcendante*, la morphologie pure du jugement<sup>1</sup>. C'est d'une telle « logique du sens », dont Heidegger découvre la matrice dans la « sémiotique » de Duns Scot, qu'il attend alors une clarification essentielle du problème de la signification directrice de l'être dont il souligne dans son autointerprétation qu'il constitue « la question qui (le) mit en chemin » dès sa première lecture philosophique, celle de la dissertation de Brentano en 1907<sup>2</sup>.

C'est en fait le même projet, celui du développement d'une logique du sens orientée vers le jugement, qui se distingue de la logique au sens fort du terme, celle de la validité, orientée vers l'objet, qui guide encore Heidegger dans son entreprise de *Destruktion* ou plutôt de *kritischer Abbau der überlieferten Logik*, de « déconstruction critique de la logique traditionnelle », expression qu'il emploie, entre autres, dans le cours du semestre d'été 1928 consacré aux *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, aux « Premiers principes métaphysiques de la logique à partir de Leibniz ». Ce que Heidegger cherche à faire apparaître dans ce cours, c'est justement le statut métaphysique des principes métaphysiques initiaux de la logique, c'est-à-dire le caractère proprement philosophique de celle-ci qui, une fois accomplie la *Destruktion* de la théorie leibnizienne du jugement<sup>3</sup>, c'est-à-dire la reconduction de celle-ci à ses fondements métaphysiques, peut être définie comme une « métaphysique de la vérité »<sup>4</sup>. Car il s'agit essentiellement encore, pendant toute la période de Marbourg, de « rendre plus originairement concevable » ce que nous nommons logique et de faire apparaître « l'idée d'une logique philosophique »<sup>5</sup>. Or celle-ci ne peut pas être fondée par une mise en rapport

1. Le changement du vocabulaire husserlien de 1900 à 1929 s'explique par le fait que la perspective, qui était d'abord plus large et concernait le rapport de la logique pure au langage, est devenue plus strictement logique, le jugement étant le corrélat logique de la notion d'objet alors que la signification est celui de l'expression, comme l'indique bien le titre de la première *Recherche logique*.

2. *Questions IV*, *op. cit.*, p. 162.

3. Titre de la première partie principale du cours.

4. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *Ga 26*, Francfort, Klostermann, 1978, pp. 126 et 132 (noté par la suite *Ga 26*).

5. *Ibid.*, p. 7.

extérieure de la logique et de la philosophie, mais par une appropriation plus originale de la logique traditionnelle, à travers la tentative de la

rendre plus lâche, afin qu'apparaissent en elle des problèmes centraux, et de nous laisser reconduire par la teneur de ces problèmes eux-mêmes aux présupposés de celle-ci<sup>1</sup>.

On voit bien ici que la tâche de la *Destruktion* qui est déterminée comme un *Auflockern*, comme le fait de desserrer, défaire, relâcher, rendre meuble, ce qui est trop noué, trop entrelacé, trop compact, consiste bien à *de-STRUERE*, à démonter un assemblage, à dégager les diverses couches d'une construction, à faire apparaître l'ordre d'une disposition, plutôt qu'à renverser ou à détruire. C'est donc seulement par une telle dé-construction que l'on peut véritablement fonder une logique philosophique. C'est ce que Heidegger dit explicitement dans ce même cours :

Nous ne possédons pas une métaphysique toute faite dans laquelle nous pourrions loger la logique, mais la *Destruktion* de la logique est elle-même une partie de la fondation en raison (*Begründung*) de la métaphysique<sup>2</sup>.

Comme Heidegger le souligne à plusieurs reprises dans ce cours et comme il le rappellera en 1929 dans l'introduction de *Kant et le problème de la métaphysique*<sup>3</sup> : fonder la métaphysique ne consiste pas à remplacer un fondement déjà établi par un autre, comme si la métaphysique était déjà un édifice achevé et une discipline toute faite, mais la fondation (*Grundlegung*) est au contraire la projection d'un nouveau plan architectural en même temps que la détermination concrète de la métaphysique<sup>4</sup>.

Heidegger a consacré à ce travail de déconstruction et de fondation d'une logique philosophique une grande partie de ses cours de la période de Marburg et du commencement de la seconde période de Freiburg, à peu près donc du semestre d'hiver 1925-26, période du premier cours intitulé *Logique*, dont le sous-titre est : *La question de la vérité*, jusqu'au fameux cours du semestre d'été 1934, *Über Logik als Frage nach der Sprache*, « Sur la logique en tant que question du langage », qui devrait constituer le tome 38 de la *Gesamtausgabe*<sup>5</sup>, cours dont Heidegger lui-même mentionne à deux reprises qu'il constitue un moment décisif, celui de la trans-

1. *Ibid.*, p. 7.

2. *Ibid.*, p. 70.

3. *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 37-38.

4. *Ga* 26, p. 132.

5. Sa publication, sous le n° 38 dans la *Gesamtausgabe*, n'est pas encore annoncée et le texte fort incomplet publié par Farias en 1991 sur la base du cahier de cours d'Helene Weiss ne représente qu'une soixantaine de pages (*Logica, Lecciones de M. Heidegger*, Barcelone, Anthropos, 1991, Éd. Bilingue).

formation de la logique en la question du *Wesen der Sprache*, du déploiement de l'être de la parole<sup>1</sup>. Cette précision permet de comprendre que la *Destruktion* de la logique est une tâche qui reste essentiellement axée sur une certaine conception du discours et de la parole, celle-là même que l'on trouve dans *Sein und Zeit*, à savoir une conception qui voit dans la *Sprache*, la parole, une *Wortganzheit*, un ensemble de mots et l'*Hinausgesprochenheit der Rede*, l'extériorisation orale du discours<sup>2</sup>. À partir du moment où le langage n'est plus identifié à l'ensemble des mots et des sons, mais compris à partir de son *Wesen*, c'est-à-dire non pas à partir de son *essentia*, mais au sens verbal du vieux mot *wesan*, qui, signifiant «déployer son être», ne s'oppose nullement à l'*existential*, il ne peut plus être question de ramener le logique à l'*existential*, c'est-à-dire de suivre le programme tracé par Heidegger dans le § 33 de *Sein und Zeit*, paragraphe consacré à l'énoncé (*Aussage*) comme mode dérivé de l'explicitation :

Il ne s'agissait provisoirement, en montrant le caractère dérivé de l'énoncé par rapport à l'explicitation et au comprendre, que de faire clairement voir que la “logique” du λόγος est enracinée dans l'analytique existential de *Dasein*<sup>3</sup>.

Il s'agira en effet non plus d'une déconstruction de la logique comprise comme retour à ses fondements initiaux, afin de faire apparaître le fondement herméneutique-existential du λόγος ἀποφαντικός et l'origine métaphysique de la logique, mais bien de ne plus voir en elle que le résultat de l'interprétation technique de la pensée qui signe le déclin de celle-ci, désormais réduite à n'avoir plus qu'une valeur instrumentale, ce qui se voit en quelque sorte confirmé par les définitions traditionnelles de la logique comme organon ou canon<sup>4</sup>. On peut cependant considérer que la *Destruktion* de la logique à laquelle Heidegger procède entre 1925 et 1934

1. Cf. *Qu'appelle-t-on penser?* Paris, PUF, 1954, p. 157 et *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, p. 93.

2. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963, p. 161. (Noté par la suite *SuZ*). Les traductions françaises récentes ne permettent plus de comprendre la distinction entre *Rede* (que Martineau traduit par « parler » et Vezin par « parole ») et *Sprache* (traduit par parole chez Martineau et par langue chez Vezin). HEIDEGGER indique pourtant lui-même que *logos* est traduit par *Rede* et distingue clairement celle-ci de l'ébruitement sonore du parler. Mais il est encore ici conduit par la distinction d'origine husserlienne entre signification et expression, comme l'atteste l'apostille de la p. 87 qui s'oppose par ces mots à la phrase dans laquelle se voit affirmé le caractère « fondé » du mot et de la parole (*Wort und Sprache*) par rapport aux significations : « Faux. La *Sprache* ne constitue pas un étage supérieur, mais elle est le *Wesen* originaire de la vérité en tant que là ». C'est dans la *Lettre sur l'humanisme* (1946) que Heidegger déclare que « La *Sprache* est la venue éclaircissante et céléante de l'être » (*op. cit.*, p. 65).

3. *SuZ*, p. 161.

4. *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 31 sv.

est une tâche qui prépare le « tournant » du milieu des années trente, puisqu'elle met clairement en lumière, à l'égard de la vérité, de l'être et du langage, le caractère dérivé de leur détermination traditionnelle. On pourrait en effet montrer que la domination de la logique sur la pensée occidentale et le primat qui lui est reconnu traditionnellement en tant qu'organon sur la philosophie elle-même reposent sur trois thèses fondamentales auxquelles la déconstruction critique heideggérienne s'attaque systématiquement dans les cours de Marburg et Freiburg : une thèse qui concerne la vérité : le lieu de la vérité est le jugement ; une thèse qui concerne l'être : l'être n'a pas d'autre sens que la copule ; une thèse qui concerne le statut du langage : l'énoncé propositionnel prédictif constitue l'essence du langage. De ces trois thèses, c'est la première qui est évidemment la plus importante et c'est à sa critique que Heidegger s'emploie le plus longuement, en particulier dans le cours de 1925-26 et dans celui de 1928. Je me propose de revenir brièvement sur le premier de ces cours, avant de me consacrer, après cette longue introduction, à l'analyse et à la lecture du cours de 1928.

En 1925-26, période où Heidegger achève la rédaction de *Sein und Zeit*, la critique de la thèse traditionnelle de la vérité se déploie sous la forme d'une discussion critique de la théorie husserlienne de la vérité à laquelle est consacrée toute la longue « Considération préliminaire » (près de cent pages) du cours intitulé *Logik*. Heidegger voit en Husserl, déjà à cette époque, celui dont il dira dans son dernier séminaire en 1973 que, « avec ses analyses de l'intuition catégoriale, (il) a libéré l'être de sa fixation dans le jugement »<sup>1</sup>. Car déjà, dans le cours du semestre d'été 1925, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, dont une énorme « partie préparatoire » de 170 pages est consacrée au « Sens et (à la) tâche de la recherche phénoménologique », Heidegger déclarait que la phénoménologie rompt avec la limitation du concept de vérité aux actes de mise en relation, aux jugements » et qu'

elle revient, sans qu'elle en ait une conscience expresse, à l'ampleur du concept de vérité qui permettait aux Grecs, à Aristote, de nommer vrais aussi la perception en tant que telle et le simple fait de percevoir quelque chose<sup>2</sup>.

1. *Questions IV*, *op. cit.*, p. 315.

2. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *Ga* 20, 1979, p. 73. Comme HEIDEGGER le soulignait déjà dans sa thèse d'habilitation, Duns Scot reconnaît lui aussi à la *simplex apprehensio* une vérité qui s'oppose non à la fausseté mais à la non-connaissance. Bien que le jugement soit déterminé comme ce qui est proprement vrai ou faux, est cependant reconnue ici une vérité antérieure au jugement (Cf. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, *op. cit.*, p. 97).

C'est ce concept plus ample de la vérité que l'on peut trouver dans la VI<sup>e</sup> *Recherche logique* à travers la notion d'intuition catégoriale, qui atteste que l'être n'est pas un simple concept, une pure abstraction, mais qu'il est donné dans une intuition d'une nature spéciale, analogue à la perception du monde phénoménal. Pourtant dans les *Prologomènes à la logique pure*, Husserl se réfère à un autre concept de vérité, celui de la vérité au sens de validité ou *Geltung*. Heidegger montre dans le cours de 1925-26 que l'origine de ce concept de vérité au sens de validité, qui chez Rickert et dans l'école de Bade prendra même le sens de valeur (*Wert*), est à chercher dans la *Logique* de Hermann Lotze qui identifie l'énoncé propositionnel, dans la mesure où il « vaut », où il est valable, avec la vérité elle-même<sup>1</sup>. La conception lotzienne de la validité représente donc la culmination de la thèse traditionnelle selon laquelle le jugement est le lieu de la vérité. Husserl adopte cette définition de la vérité, vérité comprise comme *Satz*- ou *Logoswahrheit*, vérité propositionnelle ou logique, afin de lutter contre le psychologisme qui ne distingue pas entre acte et contenu du jugement, c'est-à-dire entre réalité et idéalité, et qui ruine ainsi le fondement même de l'idée de vérité. Pour Lotze lui-même, la proposition n'est pas le résultat d'un acte psychique, mais une forme d'effectivité, de *Wirklichkeit*, qui ne peut pas être produite par la conscience, mais seulement reconnue, affirmée (*bejaht*) par elle. C'est la raison pour laquelle il identifie la proposition avec l' idée platonicienne. Husserl aurait donc adopté la théorie lotzienne de la validité afin de préserver l'intemporalité de la vérité du relativisme psychologiste.

Pourtant le véritable problème de Husserl n'est pas tant celui de la distinction entre réalité et idéalité que celui de leur corrélation : c'est la notion d'intentionnalité elle-même qui en constitue la solution : elle signifie que chaque acte psychique réel est en lui-même relié à son contenu idéal, à ce que Lotze nommerait une « effectivité ». Plus encore : il est toujours possible de faire l'expérience de l'identité de l'intention et de son objet. Husserl a nommé « évidence » cet acte d'identification. C'est en effet au niveau de la VI<sup>e</sup> *Recherche* que nous trouvons le véritable concept phénoménologique de vérité : non pas la vérité au sens de validité, mais la vérité au sens de l'identité de l'intention et de l'intuition, vérité que Heidegger nomme dans le cours de 1925-26 *Anschauungswahrheit* ou *Nouswahrheit*, vérité d'intuition ou vérité du *voūç*, puisque le terme grec de *voūç* est apte à rendre compte du sens élargi de l'intuition husserlienne qui comprend à côté de l'intuition sensible l'intuition dite catégoriale. Il reste néanmoins à comprendre pourquoi on trouve dans les *Recherches logiques* deux concepts de vérité et comment ils sont articulés l'un par rapport à l'autre.

---

1. *Logik, Die Frage nach der Wahrheit*, Ga 21, 1978, p. 82 sv.

L'argumentation de Heidegger consiste à faire apparaître que chez Husserl, c'est la vérité d'intuition qui sert de fondement à la vérité propositionnelle, contrairement à ce qui se passe chez Lotze qui fonde la vérité d'intuition sur la validité propositionnelle. Chez Husserl en effet la proposition ne peut être dite valable qu'en tant qu'expression de l'intuition, qu'en tant que représentation vide de l'objet visé qui peut être à tout moment légitimée par la présence effective de l'objet. La proposition n'est dite vraie que parce qu'elle s'identifie à l'un des membres de la relation d'identification qui constitue la vérité au sens phénoménologique, ce qui atteste que la vérité propositionnelle repose en fin de compte sur la vérité intuitive. Le mérite de Husserl dans les *Recherches logiques* consiste à avoir reconduit la vérité du *λόγος* à celle du *voūç* et à être parvenu ainsi, par l'intermédiaire de son concept élargi d'intuition, à ébranler le fondement de la logique traditionnelle, c'est-à-dire la localisation de la vérité dans le seul énoncé propositionnel. C'est pourquoi, selon Heidegger, il rejoint en quelque sorte Aristote qui, considérant dans le chapitre 10 du livre Θ de la *Métaphysique* la vérité et la fausseté au niveau des êtres non composés, définit la vérité à ce niveau comme le simple acte de toucher et d'exprimer (*θιγεῖν καὶ φάνεται*). Ici Aristote prend en compte ce que Heidegger nomme le niveau antéprédicatif de la vérité et de la fausseté, ce qui implique que l'être n'est plus considéré comme l'objet d'une détermination logique et donc que le *λόγος*, en tant que jugement, ne constitue plus le guide de l'enquête ontologique. Pour Heidegger, Aristote va dans ce passage plus loin encore que Husserl avec l'intuition catégoriale, car à l'encontre de toute la tradition occidentale, il détermine la vérité non plus comme un caractère du *λόγος*, mais comme un caractère de l'être lui-même.

Heidegger rompait donc ainsi de manière décisive avec l'interprétation habituelle de la pensée d'Aristote qui voyait en celui-ci l'auteur de deux thèses bien connues : premièrement, la proposition est le lieu de la vérité, et deuxièmement la vérité est adéquation de la pensée et de l'être. Pour réfuter la première de ces thèses, Heidegger met l'accent sur le véritable sens de l'*ἀπόφανσις* qui veut dire laisser les étants se montrer par eux-mêmes, ce qui implique que la proposition en tant que *λόγος ἀποφαντικός* doit être comprise à partir de la dimension originale d'un découverrement de l'étant qui seul peut lui donner sa vérité. Si la proposition est ainsi seulement l'expression de ce qui a déjà été découvert au niveau plus originel de l'ouverture au monde du *Dasein*, elle ne peut plus être comprise comme la condition de possibilité de la vérité, mais au contraire comme rendue elle-même possible sur la base d'une vérité plus originale. On en arrive ainsi à un véritablement renversement de priorité que Heidegger exprime par cette formule lapidaire :

La proposition n'est pas le lieu de la vérité, mais au contraire la vérité est le lieu de la proposition<sup>1</sup>.

Si le cours de 1925-26 est ainsi consacré à la critique de la vérité propositionnelle, celui de 1928 part au contraire de ce qui constitue la thèse de fond de la logique traditionnelle, à savoir la conviction, déjà présente chez un Aristote qui est ici considéré de manière beaucoup plus conventionnelle, que le jugement représente le phénomène fondamental de la logique<sup>2</sup>. Dans ce cours, il s'agit pour Heidegger de retrouver, à partir de la logique traditionnelle elle-même, qui est le contenu pétrifié et mort d'une philosophie autrefois vivante, l'accès à celle-ci<sup>3</sup>, ce qui exige le choix d'un point de départ déterminé à l'intérieur de l'histoire de la logique. Ce choix d'un moment historique approprié conduit Heidegger à Leibniz, qui non seulement concentre en lui-même la tradition antique et médiévale de la logique, mais est aussi l'origine des nouvelles problématiques qui animent encore celle-ci aujourd'hui<sup>4</sup>. Ce que Heidegger se propose véritablement de faire, ce n'est pas de donner de la logique de Leibniz un exposé historique, ce qui d'ailleurs serait rendu difficile par le fait que celui-ci ne donne nulle part un exposé systématique de sa logique, dont les éléments essentiels sont dispersés dans une multitude de textes, mais simplement de se concentrer sur la théorie leibnizienne du jugement pour tenter à partir de là de déployer la dimension philosophique des problèmes posés par celle-ci<sup>5</sup>. Je me propose pour ma part de retracer schématiquement le chemin ainsi parcouru par Heidegger dans la première partie de ce cours dont les quelques cent pages sont consacrées à

La *Destruktion* de la théorie leibnizienne du jugement en vue du dégagement des problèmes métaphysiques fondamentaux<sup>6</sup>.

La conception que se fait Leibniz du λόγος ἀποφαντικός va dans le sens, déjà indiqué par Aristote, qui le définit comme une συμπλοκή, une σύνθεσις, un λέγειν τι κατά τινος, un dire quelque chose de quelque chose, d'une théorie de l'inclusion du prédicat dans le sujet. Ce qui caractérise cette théorie, c'est qu'elle concerne autant l'inclusion logique du prédicat dans le sujet que l'inclusion ontique de l'être signifié par le prédicat dans l'étant nommé par le sujet : il s'agit donc d'une inclusion à la fois logique et ontique. À l'opposé de Descartes qui oriente sa théorie du jugement par rapport à la prise de position du sujet connaissant à l'égard de

1. *Ga* 21, p. 135.

2. *Ga* 26, p. 31.

3. *Ibid.*, p. 8

4. *Ibid.*, p. 28.

5. *Ibid.*, p. 31.

6. Titre de cette première partie.

ses propres représentations, l'acte du *judicare* étant défini par celui-ci comme *assensionem praebere*, donner son assentiment à un rapport entre différentes représentations, la théorie leibnizienne du jugement demeure strictement orientée par rapport à la teneur de l'énoncé en lui-même. Dans la tradition, le jugement est considéré comme le support premier et véritable de la vérité et inversement celle-ci est définie comme un caractère de l'énoncé lui-même, comme être vrai. Tous les jugements étant pour Leibniz analytiques, le *verum esse* se voit ainsi défini comme *inesse* du prédicat dans le sujet et la forme fondamentale de cette inclusion est l'identité, ce qui implique que les vérités premières sont des identités, c'est-à-dire des énoncés dans lesquels quelque chose se voit explicitement déterminé comme identique avec soi-même. Leibniz distingue en effet les vérités originaires qui, en tant qu'identités manifestes, ne sont pas démontrables, et les vérités dérivées. Parmi ces dernières, les vérités nécessaires sont des identités virtuelles, réductibles aux identités originaires, les vérités contingentes sont également des identités, mais elles ne sont pas susceptibles d'être ramenées aux identités originaires par une analyse finie.

On peut, à partir de là, dire à la fois de Leibniz qu'il est un rationaliste, au sens où il vise à concevoir l'être, et même l'être de fait, à partir de la *ratio*, mais aussi qu'il appartient à la tradition scolastique, qui place l'idéal de la connaissance dans la *scientia Dei*, qui joue le rôle d'une construction de la connaissance absolue à partir de laquelle la connaissance humaine et finie peut être mesurée<sup>1</sup>. Cette connaissance divine, dont on trouve l'analyse dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, englobe le réel comme le possible, et la connaissance du réel prend la forme d'une *scientia visionis*, d'un *intuitus* qui prend en vue la totalité présente du temps, ce qui a pour conséquence que le contingent considéré en lui-même peut être soumis à une connaissance infailliblement certaine, tandis que considéré du point de vue de sa cause, c'est-à-dire comme futur, il ne peut être l'objet d'une connaissance certaine. Le motif décisif qui pousse Leibniz à assimiler les vérités de faits aux vérités de raisons provient donc clairement du fait qu'il prend comme idéal de connaissance pour l'homme l'esprit absolu de Dieu<sup>2</sup>. Une double intention détermine ainsi la conception leibnizienne de la vérité : d'une part la reconduction de toutes les sortes de vérités aux identités originaires et d'autre part le maintien du caractère particulier des vérités de fait. C'est la raison pour laquelle les principes de la connaissance doivent être déterminés de manière correspondante : les vérités de raison obéissent au principe de contradiction, les vérités de fait au principe de raison, comme il est dit au § 31 de la *Monadologie*. Les vérités originaires, elles, obéissent au principe d'identité, puisqu'elles sont des vérités dont on

1. *Ibid.*, p. 53 sv.

2. *Ibid.*, p. 59.

ne peut rendre raison, ce qui ne veut pas dire qu'elles sont sans raison, mais qu'elles sont elles-mêmes des raisons, des fondements, tandis que les autres vérités ont besoin d'être fondées en raison, et qu'elles obéissent donc ainsi au principe de raison, au *principium reddenda rationis*, le principe qui exige que soit fournie la raison. Pourtant le principe qui régit les vérités dérivées nécessaires est le principe de contradiction, puisque ces vérités doivent être reconduites aux identités originaires et ne peuvent l'être que par la monstration de leur accord avec celles-ci. Mais dans la mesure où on rend ainsi raison d'elles, on peut dire qu'il y a un primat du principe de raison sur le principe de contradiction, bien que cela ne soit nullement clair chez Leibniz lui-même. Ce qui apparaît en tout cas ainsi c'est une connexion entre la raison (*Grund*), la vérité et l'être, dans la mesure où l'identité constitue le caractère fondamental de la vérité et donc aussi celui de l'être de l'étant<sup>1</sup>.

Heidegger, par l'analyse minutieuse – dont il n'est pas possible de suivre le détail ici – de la théorie leibnizienne des idées par opposition à celle de Descartes, montre par la suite que l'identité leibnizienne n'est pas seulement le concept négatif du défaut de toute disparité, mais au contraire l'idée de l'accord et de la co-appartenance de ce qui diffère, ce qui implique que le logique au sens le plus large, c'est-à-dire le concept de la connaissance et de la vérité, en tant qu'ils possèdent comme caractères essentiels l'intuition et l'identité, sont tirés de la *simplicitas Dei* en tant qu'idéal directeur de l'étant véritable. Si la théorie logique de l'identité et en particulier le concept logique de sujet apparaissent ainsi dans la lumière de leur fondement ontico-métaphysique, le concept métaphysique de sujet, celui de la substance individuelle, doit de même faire apparaître une connexion entre l'interprétation de l'être et la théorie du jugement. Et à cet égard, déjà le terme de « monade » que Leibniz choisit pour caractériser la substantialité de la substance est significatif, puisque *μονάς* signifie à la fois ce qui est simple et un, mais aussi ce qui est isolé et solitaire<sup>2</sup>. Ce qui distingue en effet la conception leibnizienne de la substance de celle que l'on trouve chez Descartes et Spinoza, lesquels la définissent négativement comme ce qui n'a besoin de rien d'autre pour exister, c'est la détermination *positive* de son unité. Ce que cherche Leibniz, c'est un principe d'unité qui soit en lui-même un principe unificateur actif et c'est ainsi qu'il se voit forcé de recourir aux formes substantielles alors si décriées et de les remettre pour ainsi dire en honneur sous la forme de ce qu'il nomme « atomes formels ». D'un point de vue extérieur, il semble que la monadologie de Leibniz ne consiste qu'en la substitution à un modèle mécaniste et causal d'un modèle dynamique et téléologique et qu'elle témoigne de ce

1. *Ibid.*, p. 68.

2. *Ibid.*, p. 89.

que Leibniz professe à la place du matérialisme un spiritualisme. Mais Heidegger insiste sur la nécessité d'admettre que l'interprétation monadologique de l'étant a été entreprise dans une intention authentiquement philosophique<sup>1</sup>.

Car Leibniz nomme aussi « points métaphysiques » ces atomes formels qui ne sont nullement les éléments derniers de la matière, mais au contraire des principes originaires de la forme, de l'εἴδος, et qui possèdent comme tels une *vis primitiva*, une force primitive. De la compréhension adéquate de celle-ci dépend le sens que nous donnons à la monadologie, un sens ontologique ou la signification d'une superficielle philosophie populaire. C'est en s'opposant à la théorie scolastique de la *potentia passiva* et de la *potentia activa* que Leibniz éclaire ce qu'il entend lui-même par force. Il semble en effet tout d'abord que *potentia activa* et *vis activa* soient la même chose. En fait il n'en est rien, comme le souligne Leibniz, puisque si la *potentia activa* scolastique est la simple capacité ou possibilité d'agir, la *vis activa* leibnizienne contient déjà en elle un certain agir déjà effectif, une entéléchie, elle se place entre une aptitude à agir et l'action elle-même et comporte en elle un *conatus*, une tendance, une pulsion (*Drang*). Tout étant possède ce caractère de pulsion, lequel constitue le caractère métaphysique fondamental de la monade. En cela Heidegger voit un énoncé métaphysique de grande portée, car il doit permettre d'élucider l'ensemble de l'étant. Le concept de pulsion permet en effet de comprendre que l'unité de la substance n'est pas quelque chose qui s'ajoute à celle-ci mais au contraire quelque chose qui la détermine par avance, qui en est le *primum constitutivum*. Or c'est le rapport constant à sa propre existence, la conception d'être et la manière d'être du moi propre qui donne à Leibniz le modèle de cette « unité » qu'il attribue à tout étant : la monade est en ce sens comparable à notre moi. C'est là l'unique présupposé et le contenu propre de la projection métaphysique de l'idée de l'être qui sont ainsi tirés de l'expérience propre du soi. Heidegger cite à ce propos la phrase célèbre des *Nouveaux essais* (I, 1, § 23) :

Et je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'estre, si nous n'estions des Estres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'estre en nous<sup>2</sup>.

Heidegger voit dans cette phrase non seulement l'expression de l'idée selon laquelle nous trouvons en nous-mêmes l'idée de l'être, mais aussi de celle selon laquelle nous ne pouvons pas être ce que nous sommes sans avoir cette idée de l'être, ce qui implique pour lui que la compréhension de l'être est constitutive du *Dasein* lui-même. On peut certes entendre ce

1. *Ibid.*, p. 94.

2. *Ibid.*, p. 109.

discours comme l'exposé d'un pur et simple anthropomorphisme fondé sur la reconnaissance d'une analogie entre nous et l'ensemble de l'être ; pour Heidegger pourtant, ce discours analogisant doit plutôt conduire à la question de savoir quelles sont finalement les structures de l'existence qui nous est propre qui peuvent permettre une telle interprétation de l'être de la substance. Et c'est bien évidemment à partir de l'analyse du *Drang*, de la pulsion, qu'on peut répondre à cette question. Car si la monade est caractérisée par une *vis activa* qui est unifiante, cela implique nécessairement qu'elle contient en elle, bien que simple, une multiplicité. Mais cette multiplicité ne peut être elle-même qu'en devenir, elle doit elle-même avoir un caractère « pulsif », ce qui implique que la pulsion est en elle-même quelque chose de mouvant, de changeant, tout en étant quelque chose d'unifiant. Or, si cette unité n'est pas surajoutée à la multiplicité, cela veut dire qu'elle est « donnée » par anticipation et que ce qui unifie est une structure d'anticipation et de dépassement. Dans cette structure, Heidegger voit le véritable motif métaphysique du caractère de représentation de la monade, motif, précise-t-il, qui demeure caché à Leibniz lui-même. Dire que la pulsion est *vor-stellend* signifie au sens strict qu'elle a la capacité de poser (quelque chose) devant (elle) et donc de sortir d'elle-même. Il s'agit là d'une structure fondamentale de la monade et non pas d'un pouvoir particulier de l'âme. C'est pourquoi il ne faut pas dire que la monade est l'âme en son être métaphysique, mais au contraire que l'âme est une modification possible de la monade. Un tel pouvoir de représentation n'est donc pas accidentel, mais c'est la structure même de l'événement pulsif qui est ekstatische<sup>1</sup>. C'est à partir de cette structure ekstatische que Heidegger entreprend de rendre compte en détail de l'ensemble du discours monadologique de Leibniz.

Ce que Heidegger veut montrer par là, c'est que la monadologie est une détermination de la substantialité de la substance et de l'unité de l'être en tant qu'être et que cette unité est comprise comme pulsion, c'est-à-dire comme représentation et tendance au dépassement. L'interprétation de la monadologie lui sert ainsi à trouver le fondement proprement métaphysique de la logique leibnizienne en tant que celle-ci est fondée sur une théorie de l'identité.

Car si le jugement est depuis Aristote considéré comme le porteur et le lieu de la vérité, cela implique qu'il faille élucider l'essence – l'être – du jugement. Or juger est un comportement de l'homme par lequel celui-ci se rapporte à l'être. Ce rapport est nommé intentionnalité par Husserl. En tant que rapport prédictif, énonciatif, il est doublement reliant, puisqu'il

---

1. *Ibid.*, p. 113.

relie l'acte de juger à la chose et que, en tant que déterminant, il relie le prédicat au sujet. C'est dans le « est » que s'expriment ces deux relations.

La théorie leibnizienne du jugement exige que tous les énoncés possibles puissent être reconduits aux identités originaires. Leibniz trouve dans la conception monadique de la substance cette unité préalable qui joue le rôle d'étalement pour toute unification possible. Tel est le résultat de la « destruction » de la théorie leibnizienne du jugement par lequel il s'avère bien que la logique n'est ici rien d'autre que la métaphysique de la vérité.

Ce que Heidegger voulait montrer est donc par là atteint : la logique n'est nullement un simple organon qui précéderait tout exercice de la pensée et toute science, mais au contraire c'est elle qui présuppose la métaphysique. Telle s'énonce donc la thèse de Heidegger, contre le présupposé séculaire selon lequel la logique aurait un primat sur la métaphysique :

La logique est fondée sur la métaphysique et n'est rien d'autre que la métaphysique de la vérité<sup>1</sup>.

Pour conclure sans pourtant achever ce que je me proposais de montrer dans cet exposé, je voudrais souligner ce que Heidegger a découvert de plus important au cours de son examen de la logique leibnizienne :

Ici [écrit-il en parlant du principe de raison], se montre quelque chose de nouveau et d'essentiel : la connexion étroite (*Verklammerung*) de l'idée de l'être en général et de celle de raison-fondement (*Grund*) en général. À l'être appartient le fondement ou raison<sup>2</sup>.

On sait que Heidegger poursuivra le dialogue avec Leibniz au sujet du fondement dans l'opuscule *De l'essence du fondement* paru en 1929, dans le *Nietzsche*, et bien plus tard dans le cours intitulé *Le Principe de raison*. Car ce principe du fondement (*Problem des Grundes*) se révèle justement être le problème fondamental (*Grundproblem*) de la métaphysique et son obscurité propre vient de ce que précisément le caractère de principe de ce principe renvoie lui-même au *principium*, à l'ἀρχή c'est-à-dire au *Grund*. Le caractère principiel de ce principe ne peut donc être lui-même compris que par l'élucidation de son contenu, de l'essence du *Grund*.

La conclusion du cours de 1926, dont il me faut laisser sans commentaire toute la seconde partie, consacrée à la métaphysique du principe de raison, revient sur le rôle central attribué à la théorie du jugement en logique. L'accent mis traditionnellement et aujourd'hui encore sur la forme du jugement en tant que centre de la logique n'est exacte, dit Heidegger, que dans la mesure où ainsi la vérité se trouve amenée au centre :

---

1. *Ibid.*, p. 128.

2. *Ibid.*, p. 138.

Mais il faut alors questionner radicalement l'essence de la vérité, ce qui ne veut pas dire que la métaphysique doive être reconduite à la logique ou le contraire, car ce qui est en question, ce n'est nullement la distribution des disciples, mais ce sont plutôt les disciplines elles-mêmes qui sont le problème<sup>1</sup>.

La thèse qui traverse ce cours et que Heidegger énonce à nouveau à la dernière page est celle-ci : le premier principe de la logique est le principe de raison. Ce qui ne signifie pas seulement un renversement de l'ordre traditionnel mais une radicalisation de la logique en métaphysique. Le principe de raison n'est pas une règle ou une norme de l'énoncé : il est bien plutôt le premier principe de la logique en tant que celle-ci est aussi une métaphysique.

Françoise DASTUR  
*Professeur à l'Université de Paris-XII*

---

1. *Ibid.*, p. 281.

## Λόγος ET TAUTOLOGIE :

### *LA LECTURE HEIDEGGÉRIENNE D'HÉRACLITE ET DE PARMÉNIDE*

**N**ous indiquerons d'abord les textes et les cours de Heidegger sur Héraclite et sur Parménide – connus à ce jour. On pourrait distinguer, nous semble-t-il, trois périodes :

1) Un cours de Marburg du semestre d'été 1926 : *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Ga 22, édité par Fr. K. Blust en 1993). Ce cours est évidemment consacré avant tout à Platon et à Aristote ; mais il comporte une partie intitulée : *Die Philosophie bis Plato*, avec un chapitre sur Héraclite et un chapitre sur Parménide. Il nous paraît intéressant de noter, dans le chapitre sur Héraclite, trois accents thématiques qu'on va retrouver dans la période suivante, mais avec de tout autres développements : le premier accent est mis sur le thème de la contrariété et de l'unité chez Héraclite (*Gegensätzlichkeit und Einheit*), le deuxième accent porte sur le λόγος comme « principe de l'étant » (*als Prinzip des Seienden*), le troisième sur l'âme (*Entdeckung und Bestimmung der Seele*). Quant à Parménide, il s'agit du « Poème » et de l'indication des deux chemins : le chemin de la vérité et le chemin de l'apparence (*Weg der Wahrheit, Weg des Scheins*) – alors que, plus tard, il sera question de trois chemins. Sans doute est-il important de remarquer que ce cours, dont les derniers chapitres portent sur Aristote, se termine par un chapitre intitulé *Ontologie des Daseins* : expression qui, un an avant *Sein und Zeit*, donne sans aucun doute le fil directeur, dans cette période, de la lecture heideggérienne de la philosophie ancienne, de Platon et d'Aristote, mais aussi d'Héraclite et de Parménide.

2) La seconde période est celle des années quarante :

– Un cours sur Parménide, du semestre d'hiver 1942-43 à Freiburg : *Ga 54*, édité par M. Frings en 1982.

- Un cours sur Héraclite : *Der Anfang des Abendländischen Denkens – Logik – Heraklits Lehre vom Logos*, du semestre d'été 1943 et du semestre d'été 1944 à Freiburg : *Ga 55*, édité par M. Frings en 1979<sup>1</sup>.

On pourrait caractériser cette période comme celle de l'appellation d'Héraclite et de Parménide comme « les penseurs initiaux » (*die anfängliche Denker*), en amont de ce que Heidegger nomme « le commencement ultérieur de la métaphysique » (*der spätere Beginn der Metaphysik*) (*Heraklit – Ga 55*, p. 72). Or, dans le cours sur Parménide, il est dit : « L'être est l'initial » (*Das Sein ist der Anfang*) (*Parmenides – Ga 54*). Dès lors, les « penseurs initiaux » sont les penseurs de l'être.

3) La troisième période est celle des années cinquante :

Elle comporte les trois textes réunis dans *Vorträge und Aufsätze*<sup>2</sup> :

- La conférence de Brême de 1951 sur Héraclite, intitulée *Logos* (qu'on a coutume de présenter comme une reprise du cours de 1944).
- Le texte sur Héraclite intitulé 'Αλήθεια (contribution à un volume commémoratif pour le Lycée de Constance ; présentée aussi comme une reprise du cours de 1943).
- Le texte sur Parménide : *Μοῖρα* (partie non prononcée du cours *Was heisst Denken ?*)

Elle comporte aussi *Was heisst Denken ?* (1951-52)<sup>3</sup> : où le cours du semestre d'été 1952 est consacré à Parménide.

4) Enfin – mais on ne peut sans doute pas dire qu'il s'agit d'une quatrième période – le séminaire sur Héraclite tenu avec Fink pendant le semestre d'hiver 1966-67.

Nous nous attacherons ici aux textes et cours que nous avons classés en deuxième et troisième périodes.

Avant de passer à l'analyse détaillée de ces textes et cours, nous voudrions formuler quelques remarques et quelques hypothèses.

1) Heidegger part (notamment dans le cours de 1943-44 sur Héraclite) du ζῷον λόγον ἔχον d'Aristote et du λέγειν τι κατά τινος, pour revenir

1. Nous renvoyons aux deux volumes de la *Gesamtausgabe* : *Parmenides* (*Ga 54*, Klostermann, Francfort, 1982) et *Heraklit – Der Anfang des abendländischen Denkens – Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (*Ga 55*, Francfort, Klostermann, 1979). C'est nous qui traduisons. La pagination indiquée entre parenthèses après les citations renvoie respectivement à ces deux volumes.

2. Nous renvoyons à *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1978 ; tr. fr. : *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958. La pagination des citations renvoie au texte allemand. Nous modifions la traduction.

3. Nous renvoyons à *Was heisst Denken ?*, Tübingen, Niemeyer, 1971 ; tr. fr. : *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, Gallimard, 1959. La pagination des citations renvoie à une double référence : la 1<sup>e</sup> est celle de la pagination allemande, la 2<sup>e</sup> celle de la traduction française, que nous avons parfois légèrement modifiée.

en deçà du λόγος aristotélicien vers le λόγος des « penseurs initiaux ». Il s'agit d' « un pas en arrière » en deçà de l'énoncé, de la prédication et du concept. Il s'agit de lire le λόγος en amont des trois termes constitués en un seul bloc : *Aussage-Urteil-Begriff*.

2) Les textes des années cinquante sont une reprise des cours des années quarante (*Ga 54* et *Ga 55*). La reprise semble quasiment littérale ; cependant il y a des ajouts et des suppressions : des éléments qui apparaissent, d'autres qui disparaissent. C'est dire que ces textes et ces cours doivent être compris dans le contexte heideggérien de ces deux périodes et que ce contexte est très différent.

LE CONTEXTE DES ANNÉES QUARANTE tient dans le thème de la vérité (ἀλήθεια – *Wahrheit*) en référence explicite au § 44 de *Sein und Zeit*. C'est d'ailleurs l'époque de *Platons Lehre von der Wahrheit* et de *Von Wesen der Wahrheit*. À cette époque, ἀλήθεια est entendue comme non-retrait (*Unverborgenheit*) et comme apparaître (*Erscheinen*) – à quoi s'associe le thème de la *Lichtung* et du *Offene*. À la même époque, un autre rapport thématique central est celui de la traduction (*Übersetzung*) par le biais, d'abord, de la question – apparemment naïvement posée – de la traduction d' ἀλήθεια et de λόγος eux-mêmes.

Encore deux remarques incidentes concernant le contexte des années quarante :

a) Une remarque terminologique : trois termes sont constamment employés, comme faisant bloc : *Rede/Sage/Wort*.

b) Une remarque concernant les œuvres grecques d'où Heidegger tire ses citations : il ne s'agit plus beaucoup des tragiques, contrairement à la seconde moitié des années trente. Sophocle est parfois encore nommé, mais les citations sont surtout tirées d'Homère, Hésiode et Pindare – aussi trouve-t-on dans le cours sur Parménide une formule à cet égard significative exprimant l'identité du λόγος, du μῦθος et de l' ἔπος : « Μῦθος, ἔπος, λόγος sont le mot » (*Mῦθος, "Ἐπος, Λόγος sind das Wort*).

LE CONTEXTE DES ANNÉES CINQUANTE nous semble avoir beaucoup changé. Même s'il est encore question d' ἀλήθεια, même s'il est encore question de traduction, il y a un déplacement vers le *Denken* (pensée-impensé) et vers la *Sprache*. C'est l'époque où commence *Unterwegs zur Sprache* (le premier texte *Die Sprache* fut prononcé en conférence en 1950 et en 1951) – et on peut noter que les termes *Sage-Wort* restant fortement liés, *Rede* passe au second plan.

La question est alors, selon nous, de savoir si c'est toujours et seulement par rapport à Aristote que s'effectue le « pas en arrière » – ou bien s'il n'y a pas autre chose qui entre en jeu. Ce qui entrerait en jeu serait – c'est notre hypothèse – un rapport polémique, mais inavoué, à Husserl ; puisque pratiquement chaque fois que Heidegger nomme *Wort und Sage*, il

prévient qu'il ne s'agit ni de *Ausdruck*, ni de *Bedeutung*. Ce n'est là qu'un indice, mais la question se pose : la 1<sup>e</sup> *Recherche logique* de Husserl serait-elle désormais ce en deçà de quoi il faut rétrocéder, vers les « penseurs initiaux » ? Le *λόγος* archaïque ne serait-il pas à lire non seulement en antithèse à Aristote, mais également en antithèse à Husserl ? Le support de ce rapport polémique tiendrait évidemment dans la lecture des poètes.

Notre hypothèse serait donc que, à chaque période, *λόγος* et tautologie s'articulent en ce sens que la détermination du *λόγος* libère, chaque fois, ce que nous appellerions une « fonction » du tautologique – laquelle n'est pas la même dans les deux périodes.

– Dans les années quarante, la fonction du tautologique s'inscrit dans la thématique de la « vérité de l'être » (*Wahrheit des Seins*) ; dans cette thématique, le rapport *λόγος/ ὁμολογεῖν* (rapport tautologique, où la tautologie se distingue de l'identité) situe la « vérité de l'être » dans le cadre d'une phénoménologie de l'apparaître (*Erscheinen*).

– Dans les années cinquante, la fonction du tautologique s'inscrit dans la thématique de la « topologie de l'être » (*Topologie des Seins*), libérée par la lecture des poètes ; dans cette thématique, le tautologique accentue le *Bergen-Verbergen* (comme retrait) et ouvre la porte, plus lointainement, à une phénoménologie de l'inapparent qui ne s'exprimera, d'ailleurs de façon allusive, que beaucoup plus tard (Séminaire de Zähringen). Nous renvoyons à ce sujet à l'étude de J.-F. Courtine : *Phénoménologie et/ou tautologie*<sup>1</sup>.

C'est en cela que consiste, nous semble-t-il, le déplacement entre des cours et des textes qui, littéralement, sont assez semblables.

Notre analyse, ici, suivra deux chemins inverses. S'agissant d'Héraclite, nous irons à rebours : nous nous attacherons d'abord au texte des années cinquante sur le *λόγος* héraclitéen, pour, à partir de lui, rétrocéder vers les cours des années quarante. S'agissant de Parménide, nous suivrons l'ordre chronologique : nous partirons du cours des années quarante pour parvenir ensuite à *Was heisst denken ?*

#### *HÉRACLITE : LE LOGOS*

#### *La conférence de Brême sur le λόγος – 1951*

Il s'agit d'abord de la lecture du fragment 50 d'Héraclite :

οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας  
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν "Ἐν Πάντα.

1. Jean-François COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

dont Heidegger donne la traduction allemande alors existante (celle de Snell) :

- Habt ihr nicht mich, sondern den Sinn vernommen,  
so ist es weise, im gleichen Sinn zu sagen : *Eins* ist Alles.
- Si ce n'est pas moi, mais le *λόγος* que vous avez entendu,  
il est sage de dire dans le même sens : Tout est *Un*.

Après avoir rassemblé les principaux termes :

- *ἀκούειν* :  *hören* – entendre,
- *ὁμοιογεῖν* : *das Gleiche sagen* – dire le même,
- *λόγος* : *Spruch und Sage* : parole et dite,
- *ἐγώ* (*ἐμοῦ*) : *der Denker selbst, als der Redenden* – le penseur lui-même, en tant que celui qui discourt,

Heidegger fait l'analyse bien connue du *λέγειν* grec.

Au *λέγειν* grec il rapporte le *legen* allemand (poser) comme un *Zum liegen bringen* (mettre en position allongée). En tant que tel, le *legen* est un *lesen* – qui, non seulement est un « lire », mais aussi un *Zusammen-ins-Vorliegen-bringen* (rassembler et étendre devant ensemble). Il donne l'exemple de la moisson (*Ährenlesen*) et de la vendange (*Traublesen*).

Et *lesen* (récolter), c'est *sammeln* (recueillir) en vue de conserver/garder (*verwahren*).

*Verwahren* (conserver/garder), c'est rassembler (*Zusammenbringen*) et ramener et mettre à l'abri (*Einbringen und Unterbringen*). C'est donc un *Bergen* (une mise à l'abri). Comme on ne met pas à l'abri n'importe quoi, cette mise à l'abri suppose une sélection (*Auslesen*) et une élection/choix (*Erlesen*). On voit que Heidegger exploite toute la famille de mots autour de *lesen*.

On est donc passé du *λέγειν* grec au *lesen* allemand (à *die Lese*, qui est un *Bergen* : une mise à l'abri), par la médiation du *legen* allemand qui est un « poser » : « Le *λόγος* est la pose recueillante » (‘*O λόγος ist die lesende Lege*’).

Remarquons donc tout de suite que, au contraire, dans les cours de 1943-44, le *legen* n'intervient pas du tout : on passe directement du *λέγειν* grec au *lesen* allemand.

Dans les deux cas, en 1951 comme en 1943-44, cela aboutit à :

*das Anwesen des Vorliegenden in die Unverborgenheit*  
la présence de ce qui est étendu devant dans le non-retrait,

ou à :

*die Geborgenheit in das Unverborgen*  
la mise en retrait dans le non-retrait.

Ainsi rencontre-t-on le thème de l'*Unverborgenheit* qui est aussi, selon Heidegger, le sens d' ἀλήθεια, chez Héraclite comme chez Parménide.

Mais nous voudrions insister sur le fait qu'en 1951 l'analyse du λέγειν grec passe par le *legen* allemand – ce qui n'est pas le cas dans le cours de 1944.

Il est demandé (V.A., p. 203) : « Comment le sens propre de λέγειν, *das legen*, parvient-il à la signification de *sagen und reden* ? ».

La réponse est : qu'il ne s'agit nullement du fait que le λέγειν est passé de la signification de *legen* à la signification de *sagen* :

il ne s'agit pas du changement de signification des mots (*Wir haben uns nicht mit dem Bedeutungswandel von Wörtern beschäftigt*) ;

nous avons plutôt rencontré un événement dont l'énormité se cache encore dans sa singularité encore non remarqué (*Wir sind vielmehr auf ein Ereignis gestossen, dessen Ungeheures sich in seiner bislang unbeachteten Einfachheit noch verbirgt*).

Or, cet événement (*Ereignis*) concerne l'essence de la langue (*das Wesen der Sprache*) (p. 204). L'essence de la langue, c'est « la présence même du présent » (*das Anwesen selbst des Anwesenden*) : « l'être de l'étant » (*das Sein des Seienden*). Heidegger insiste : la *Sprache* ne se détermine ni comme φωνή (*Verlautbarung*), ni comme σημαίνειν (*Bedeuten*) ; *Ausdruck und Bedeutung* ne nous conduisent pas dans le « domaine de l'initiale frappe essentielle de la langue » (*in den Bereich der anfänglichen Wesensprägung der Sprache*). Ainsi ce dont il s'agit avec le λέγειν/ *legen*, c'est la *Sprache* – dont l'essence n'est *ni Ausdruck ni Bedeutung*.

Continuons : il faudrait que « la pensée apprenne à pressentir ce qu'Aristote peut encore délimiter comme λόγος en tant qu'ἀποφαίνεσθαι » ; et la réponse est : le λόγος « apporte l'apparaissant, ... le se-montrer dans la clarté » (*bringt das Erscheinende, ... das gelichtete Sichzeigen*) (p. 205). Ne semble-t-il pas alors qu'il pourrait y avoir un ἀποφαίνεσθαι soustrait à la prédication ? Un ἀποφαίνεσθαι anté-prédicatif. Et si on peut pressentir qu'Aristote a pu supposer encore cet ἀποφαίνεσθαι anté-prédicatif, l'opposition n'est-elle pas plutôt dirigée maintenant vers celui pour qui λόγος s'entend comme *Ausdruck und Bedeutung* : Husserl ?

Si Heidegger passe à ἀκούειν (*das Hören* – entendre), c'est pour dire que ἀκούειν est, comme λέγειν (*legen-lesen*), un *sich-sammeln*. Ceci lui permet d'analyser la dernière partie du fragment 50 :

‘Ομολογεῖν σοφόν ἔστιν “Ἐν Πάντα”.

Il part de la fin : “Ἐν πάντα. Qu'est-ce que “Ἐν Πάντα ?

C'est l'Un et le Même en Un ; c'est l'Un en tant que le Même (*Es legt Eines und das Selbe in Eins – Es legt Eines als das Selbe*) et cela, c'est : *das 'Όμόν* (p. 207).

Un tel λέγειν est un ὁμολογεῖν et ὁμολογεῖν est « le véritable entendre » (*das eigentliche Hören*).

‘Ομολογεῖν n'est donc pas le λόγος lui-même (pp. 208-209) ; c'est le λόγος des mortels (p. 213). Quand ὁμολογεῖν se produit, alors σοφόν se produit. Qu'est-ce alors ὁμολογεῖν ? C'est un *Verhalten, kein blosses Erfassen* : c'est un « se comporter/ se rapporter » et non « un simple appréhender/ saisir ». Ici encore, on peut se demander si cela ne s'adresse pas à Husserl.

Ce qu'il est sage d'entendre, c'est donc : “Ἐν Πάντα – *Eins Alles*.

Dès lors, parvenu à la fin du fragment, Heidegger se demande si on ne doit pas remonter de cette conclusion (*Schluss*) vers le début du fragment et rebondir vers le λόγος : ce qu'est le λόγος, c'est l' “Ἐν Πάντα – *das Einende*, l'Unissant ; or, c'est précisément en tant que « pose recueillante » (*lesende Lege*) que le λόγος est l'Unissant. C'est alors qu'on parvient à la tautologie :

‘Ο Λόγος λέγει.

Ajoutons que le λόγος, qui est à la fois *Entbergen* et *Verbergen*, est le même qu' ἀλήθεια : « *Λόγος und 'Αλήθεια sind das Selbe* » : « *das λέγειν lässt ἀληθέα* » (p. 212).

Si nous rassemblons les divers fils de l'analyse, nous dirons qu'il y a deux modes de la tautologie :

- celle du λόγος : « ὁ Λόγος λέγει »,
- celle de l' ὁμολογεῖν : qui est un entendre – lequel est un « se comporter/ se rapporter » et non un « appréhender/ saisir ».

Nous pouvons maintenant aller vite en ce qui concerne le fragment 32 d'Héraclite que Heidegger analyse ensuite (p. 214) :

“Ἐν τὸ Σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἔθέλει  
καὶ ἔθέλει ζηνός ὄνομα,

*Eins, das allein Weise, will nicht  
und will doch mit dem Namen Zeus benannt werden*  
(tr. Diels-Kranz).

Remarquons seulement qu'il est question du nom (*ὄνομα – der Name, das Nennen*), qui n'est pas « l'expression d'une signification de mot » (*kein Ausdrücken einer Wortbedeutung*) mais un « appeler » (*hervor-rufen*). Ne peut-on pas dire alors que, au moment où *reden* passe au second plan,

*Ruf-rufen* vient au premier plan ? *Ruf-rufen* qui est un thème central des textes de Heidegger sur la poésie.

Ainsi parvenons-nous à la nouvelle traduction du fragment 50 – déployée en pas moins de 8 lignes – que Heidegger substitue à la traduction courante (celle de Snell) qu'il avait rapportée au début :

*Nicht mich, den sterblichen Sprecher, hört an ; aber seid horchsam der lesenden Lege ...* (pp. 217-218) :

Ce n'est pas moi, le parlant mortel que vous entendez ; mais soyez à l'écoute de la pose recueillante ...

Ainsi le λόγος héracliteen est-il, selon Heidegger :

- le nom grec pour l'être de l'étant (*das Sein des Seiendes*) (p. 219),
- le mot grec pour « le parler en tant que dire », pour la langue (*für das Sprechen als Sagen, für die Sprache*) (p. 220).

C'est dans cette « différence » que réside la tautologie : ὁ Λόγος λέγει

Mais les Grecs (y compris Héraclite) n'ont jamais explicitement pensé le λόγος comme *Sprache*. Ils ont pensé la *Sprache* comme φωνὴ σημαντική (cf. Aristote) – comme « *Verlautbarung, die etwas bezeichnet* » : comme *Ausdruck*.

Nous ferons ici l'économie du texte sur 'Αλήθεια (*Vorträge und Aufsätze*, pp. 249-274), où Heidegger explicite, autour des fragments 16 et 123 d'Héraclite, le thème de l' ἀλήθεια comme *Unverborgenheit*.

Remontons maintenant de la conférence de Brême de 1951 au cours de 1943-44 sur Héraclite : *Der Anfang des abendländischen Denkens. Logik. Heraklits Lehre vom Logos.* (Ga 55).

Il comporte trois chapitres.

LE PREMIER CHAPITRE est tout entier consacré à « *Logik* » : « le nom et la chose de la logique ». Alors que cette partie disparaîtra dans la conférence de Brême.

Plusieurs distinctions y sont exposées :

- celle de la logique de la pensée et de la logique des choses (*Logik des Denkens und Logik der Sachen*) ;
- celle de *Logik/ Ἐπιστήμη/ Τέχνη* ;
- les trois branches de l' ἐπιστήμη : ἐπιστήμη λογική, φυσική, ἐθική.
- la logique est conçue comme doctrine de l'énoncé (*Aussage*), c'est-à-dire du concept/ jugement/ conclusion (*Begriff, Urteil, Schluss*). Dans ce cadre,

le *λόγος* est *ratio/ Vernunft* : il a « une signification universelle dans la détermination de l'essence de l'homme ».

D'où la fin de ce chapitre sur *Logik* et *λόγος* : où la logique est déterminée comme « un obstacle/ un frein pour le déploiement de l'essence du *λόγος* » (*die Logik als Hemmung der Wesensbestimmung des λόγος*).

Le terrain semble donc bien déblayé pour LE SECOND CHAPITRE, consacré au « *λόγος* originaire » (*ursprüngliches λόγος*), le *λόγος* de la « pensée initiale » des Grecs (*das anfängliche Denken*) : le *λόγος* héraclitéen.

Il s'agit du fragment 50 – qui sera donc repris dans la conférence de Brême. Mais il faut remarquer qu'ici Heidegger met très vite le fragment 50 en rapport avec le fragment 45 où il est question de la *ψυχή*. La mise en rapport de ces deux fragments disparaîtra de la conférence de Brême.

Explorons avec Heidegger les voies vers la question : « qu'est-ce que le *λόγος* » (*die Wege zum λόγος*). Elles sont au nombre de trois :

*PREMIÈRE VOIE* : le *λόγος* en tant qu'*Un et Tout* (*Eins und Alles*) – l'accès au *λόγος* en tant qu'être (*Sein*) par le "Εν Πάντα είναι. C'est dire qu'ici Heidegger commence par la fin du fragment, alors que dans la conférence de Brême il y aboutira.

*DEUXIÈME VOIE* : L'accès au *λόγος* par le sens originaire du mot *λέγειν*. Ce par quoi il commencera dans la conférence de Brême.

Ici, le *λόγος* est : *Lese und Sammlung* (récolte et recueil) ; on a là la même analyse que dans la conférence de Brême, avec pourtant cette importante différence qu'il manque ici la médiation par le *legen* allemand, *die Lege* – que Heidegger ajoutera huit ans plus tard :

ici, *λόγος* est explicité comme *die Lese* (le recueil),  
plus tard, *λόγος* sera explicité comme *die lesende Lege* (la pose recueilante).

Or, il nous semble important de souligner que la différence entre les deux versions de cette voie d'accès au *λόγος* (la version de 1943-44 et celle de 1951) ne tient pas seulement en ce que Heidegger parviendrait à une plus complète élucidation du terme *λόγος*, par l'ajout, en 1951, d'une signification qu'on pourrait dire supplémentaire, celle du *legen* allemand. Mais surtout, et bien plutôt, que le concept de *Sprache* qui est en jeu dans les deux cas est totalement différent. En 1943-44, lorsque *die Lese* vient expliciter ce qu'est le *λόγος*, il s'agit d'élucider la *signification* de *λόγος* et de produire le terme allemand dont la *signification* serait, selon Heidegger, la plus proche du *λόγος* originaire. En 1951, il s'agit de trouver dans la langue allemande le mot qui, *quasi mimétiquement*, est le plus proche de *λόγος* : le mot le plus proche du *λέγειν* grec est en allemand *legen*. Entre les deux versions, on a donc assisté, sans que rien en soit dit, à une véritable transformation du concept de *Sprache*, à une tout autre

entente et une tout autre pratique de la *Sprache* : en 1943-44, la *Sprache* est *signifiante* ; en 1951, la *Sprache* est *appelante* – l'appel, et non plus la signification, est devenu l'essence de la *Sprache* heideggérienne. C'est sans aucun doute en cela que consiste « l'événement » dans la lecture heideggérienne elle-même : dans l'avènement d'un tout autre statut de la *Sprache*.

*TROISIÈME VOIE* : L'accès au *λόγος* par ce que Heidegger appelle le *λόγος* de la *ψυχή* – d'où l'intervention du fragment 45, qui permet de passer à l' *όμολογεῖν* (p. 279 sq) :

Ψυχῆς πείρατα ἵων οὐκ ἀν ἔξενροιο, πᾶσαν  
ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθύν λόγον ἔχει.

Heidegger en donne la traduction suivante :

*Der Seele äusserste Ausgänge auf deinem Gang nicht wohl kansst du sie ausfinden, auch wenn du jeden Weg abwanderst ; so weitweisende Lese (Sammlung) hat sie.*

Nous donnerons ici la traduction française de J.-P. Dumont dans le volume sur *Les Pré-socratiques*<sup>1</sup> :

Limites de l'âme, tu ne saurais les trouver  
en poursuivant ton chemin,  
si longue que soit toute la route,  
tant est profond le *λόγος* qu'elle renferme.

Nous relèverons les termes :

- *Seele* = *ψυχή*
- *Lese (Sammlung)* = *λόγος*.

Heidegger analyse *lesen*, *sammeln*, sans qu'intervienne jamais *legen*.

Il conclut (p. 295) sur la consonance des fragments 50 et 45 et sur le rapport homologique (*homologische Bezug*) du *λόγος* de l'âme au *λόγος*. Ce rapport est l' *όμολογεῖν*, « en tant que le “se-rassembler” vers le recueil original du *λόγος* de l'être » (*als das Sichsammeln auf die ursprüngliche Versammlung des λόγος des Seins*). L' *όμολογεῖν* est l'écart entre *λόγος der Seele* et *λόγος des Seins* .

Mais il faut, dit Heidegger en s'appuyant sur le fragment 72, repousser l'interprétation psychologique-anthropologique et chercher plutôt la *ψυχή* du côté du *διαφαίνω*, du *διαφανῆς* (du « transparaître ») et du *διαφέρειν* (que Heidegger explicite par *hindurchtragen*, *austragen* : porter la différence). Cette troisième voie conclut à « la discordante duplicité en tant que rapport de l'homme à l'être et à l'étant » (*Die zwiespältige Zwiefalt als Bezug des Menschen zum Sein und zum Seienden*).

1. *Les Pré-socratiques*, Paris, Gallimard, 1988, “La Pléiade”, p. 156.

LE TROISIÈME CHAPITRE revient à la contrée (*Gegend*) originaire de la logique : la logique de l'être et non plus la logique de l'énoncé.

Relevons-en quelques traits principaux :

– Le « recueil originaire » (*die ursprüngliche Versammlung*) est désigné comme *Fug* ou *Fügung* (ἀρμονία chez Héraclite). Il y aurait là une consonance évidente entre les textes des années quarante et les *Beiträge* (1936).

– ὁμολογεῖν est constamment désigné comme ὁμολογεῖν *der ψυχή*. Notons que le thème de la ψυχή se trouve aussi dans le cours sur Parménide de la même époque, où il est dit que la ψυχή est « le fondement du rapport à l'étant » (*der Grund des Bezugs zum Seienden*). Dans le cours de 1943-44, ὁμολογεῖν ne s'explicite donc que dans le registre de la ψυχή. Cela ne sera plus le cas dans la conférence de Brême, où non seulement l'expression *die Seele der Menschen* disparaît au profit de *die Sterblichen*, les mortels, mais encore – et c'est notre hypothèse – ψυχή est remplacé par *die Sprache*. Dans la conférence de Brême, ὁμολογεῖν s'explicite, on l'a vu, dans le registre de la *Sprache*, du *Hören* et du *Rufen* .

Le λόγος, ici, n'est pas la *Sprache* : il n'est pas *das Wort* ; mais, plus originale que le mot, il est *das Vorwort* de toute langue (*Der Λόγος ist nicht das Wort. Er ist ursprünglicher denn dieses, das Vorwort jeder Sprache* – p. 383) : c'est pourquoi le λόγος est caractérisé comme *Unverborgenheit* (c'est-à-dire le même qu' ἀλήθεια) ce qui est également le cas dans le cours sur Parménide de la même époque. À cette époque, donc, le λόγος est situé dans le cadre de la « vérité de l'être » (*Wahrheit des Seins*) ; le λόγος héraclitien est alors déterminé par rapport au λόγος aristotélicien : alors que ce dernier réside dans la prédication (c'est-à-dire dans le « discours » ou dans « la possession du mot » – Heidegger écrit en effet : « λόγον ἔχον, das heisst : die Rede und das heisst : das Wort zu haben » (p. 82) – le λόγος héraclitien est antérieur au « mot » (*Wort*) en tant que le « mot » est identique au discours (*Rede*) – le λόγος héraclitien est donc *Vorwort*. Ainsi peut-on affirmer que *Sprache*, *Rede* et *Wort* sont indissociables dans le cours de 1943-44, et que « l'événement » de la *Sprache* comme *Hören/Rufen* ne s'est pas encore produit dans la lecture heideggérienne.

## PARMÉNIDE : LA TAUTOLOGIE

Comme nous l'avons dit ci dessus, nous suivrons ici l'ordre chronologique : nous partirons du cours de 1942-43 pour parvenir à *Was heisst Denken ?* de 1951-52.

### *Le cours sur Parménide – 1942-43 (Ga 54)*

Nous voudrions d'abord repérer les principaux thèmes et les principales articulations qu'on trouve dans l'*Introduction* de ce cours, s'agissant du « Poème » (*Lehrgedicht*) de Parménide et de la déesse 'Αλήθεια (*die Göttin Wahrheit*) qui est ce dont parle le Poème.

– Nous trouvons d'abord la distinction entre *Anfang* (l'Initial) et *Beginn* (le commencement). Alors que le commencement est commencement « dans un temps déterminé », avec l'Initial nous pensons quelque chose d'autre (*Mit « Anfang » meinen wir etwas anderes*). « l'Initial est, dans cette première pensée, ce qui est à penser et ce qui est pensé ... L'être est l'Initial » (*Der « Anfang » ist das in diesem frühen Denken zu Denkende und Gedachte ... Das Sein ist der « Anfang »*).

– La différence *Anfang/ Beginn* pose d'emblée la question de la traduction (*Übersetzen*) des premiers penseurs grecs. Remarquons donc que le thème de la traduction apparaît massivement lorsqu'il s'agit de Parménide, alors que, à la même époque (les années quarante) il n'apparaît quasiment pas lorsqu'il s'agit d'Héraclite.

– Heidegger traduit alors les vers 22-32 du premier fragment du « Poème » de Parménide (p13-14).

Dans la traduction que Heidegger donne de ces vers, ἀληθής/ ἀλήθεια sont traduits par *unverbogene/ Unverborgenheit*. Mais, demande Heidegger, est-ce là une traduction ? Il répond : « Quand nous remplaçons (*ersetzen*) ἀλήθεια par *Unverborgenheit*, nous ne traduisons pas encore » (p. 16). Qu'est-ce donc que « traduire » (*übersetzen*), si ce n'est pas « remplacer » (*ersetzen*) un mot par un autre ?

Ainsi s'ouvre l'élucidation heidegerienne du « traduire », qui n'est pas un « remplacer » et cette élucidation va constamment de pair avec l'élucidation d' ἀλήθεια. Les deux questions sont intriquées et les deux élucidations marchent du même pas.

Ainsi est-il dit que la « traduction » n'est pas seulement le « passage » (*Übergang*) et la transposition (*Übertragung*) d'une langue dans une autre langue ; mais que, déjà dans notre propre langue, nous « traduisons ». C'est pourquoi « parler et dire sont en soi un traduire » (*Sprechen und Sagen sind in sich ein Übersetzen* – p. 17) : « un traduire original » (*ein ursprüngliches Übersetzen*).

Dès lors, nous devons remarquer que l'abord du « Poème » de Parménide est très différent de l'abord du fragment d'Héraclite sur le λόγος. Car, si le travail effectué par Heidegger sur ce dernier vise bien une nouvelle traduction – une traduction « pensante » – du fragment, la recherche de ce qu'est « traduire » n'y est pas abordée ni thématisée.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail du travail que Heidegger fait, dans ce cours sur Parménide, sur *übersetzen* et sur *ἀλήθεια* – puisque nous l'avons fait ailleurs<sup>1</sup>. Nous rappellerons seulement :

1) les trois formes de l'*Übersetzung* : *Übertragung* (transposition), *Umschreibung* (reformulation), *Umdeutung* (réinterprétation). Ces trois formes sont celles du *übersetzen* au sens du « passage », mais nullement des formes du « traduire originaire » (*ursprüngliches übersetzen*).

2) le « passage » du *ἀληθῆς* grec au *verum* latin est une réinterprétation (*Umdeutung*) – Heidegger explicite ce passage à partir du changement qui s'est produit dans les concepts opposés (*Gegenbegriffe*) : c'est-à-dire du passage du *φεῦδος* grec au *falsum* latin. Ce passage a son lieu dans le « domaine de l'*Imperium romanum* ». Ce passage est désigné comme « l'événement proprement dit » (*das eigentliche Ereignis*) : il ouvre l'histoire – et « l'histoire est la transformation de l'essence de la vérité » (*die Geschichte ist der Wandel des Wesens der Wahrheit* – p. 81).

C'est ainsi que la question de ce qu'est le *λόγος* se pose : puisque c'est « par la réinterprétation (*Umdeutung*) romaine de l'essence grecque de l'homme que, à partir du *λόγος*, c'est-à-dire du mot (*Wort*), la *ratio* est advenue » (p. 101). Faut-il y voir un déplacement de la coupure entre les « penseurs initiaux » et ceux qui pensent l'homme comme « *ζῶν λόγον ἔχον* » ? La coupure ne se place-t-elle pas ici entre grecs et romains ? Mais quel que soit le lieu de la coupure, son sens toutefois n'a pas changé, puisqu'il s'agit de la coupure entre le « *λόγος* de l'être » et le *λόγος* de l'énoncé et de la prédication (*ratio*).

Aussi trouve-t-on dans le cours sur Parménide de 1942-43 la même élucidation du *λόγος* des penseurs initiaux que dans le cours sur Héraclite de 1943-44. Le *λόγος* est « le nom pour l'être même » (*der Name für das Sein selbst*) et le *λέγειν* grec veut dire : *lesen/ sammeln* (recueillir) (p. 125).

Toutefois trois éléments interviennent ici qui n'interviennent pas dans les deux cours sur Héraclite de l'année suivante :

a) l'identité de *Μῦθος*, *ἔπος*, *λόγος* et l'identité des trois termes avec le « mot » (*Wort*) – comme nous l'avons déjà signalé : « *Μῦθος*, *ἔπος*, *λόγος* sont dans le *Dichten* et le *Denken* des grecs le même (*das Selbe*) ». En ce sens, ils s'opposent à la moderne *Kultur* et au moderne *Genie* – lesquels sont *unmythisch* et *ungriechisch* (pp. 102-103).

b) l'élucidation de « *lesen-sammeln* » se fait remarquablement ici sous l'égide de l'écriture (*Schrift*), de la main (*Hand*) et du manuscrit (*Handschrift*), en tant que *Schrift*, *Hand* und *Handschrift* sont le mode du « recueil ». Ainsi lit-on : « Être, mot, recueil, écriture nomment une

1. Éliane ESCOUBAS, « De la traduction comme “origine” des langues : Heidegger et Benjamin », in *Les Temps Modernes*, Paris, Gallimard, mai-juin 1989, n° 514-515.

connexion essentielle originale, à laquelle appartient la main qui écrit et montre » (« *Sein, Wort, Lese, Schrift nennen einen ursprünglichen Wesenszusammenhang, in denen die zeigend-schreibende Hand gehört* ») (p. 125).

c) l'élucidation du *λέγειν* se fait également sous l'égide du « regarder » (*blicken*). Par une double opposition :

– entre « regard de la présence » et « regard de la saisie » (*Blick der Anwesen / Blick des Erfassens*) (p. 159) ;

– entre les « regardants » (*die Blickende*) que sont les dieux et les « regardés » (*die Erblickte*) que sont les hommes.

Cette double différence est sans doute celle qu'on trouvera l'année suivante dans le cours sur Héraclite comme différence du *λόγος des Seins* et du *λόγος der Seele*. C'est en effet cette double différence qui conduit à l'homologie (*Homologie*).

Qu'est-ce donc que l'homologie au cœur du *λόγος* parménidien ?

L'homologie est « correspondance » (*Entsprechung*) : « Ce n'est que lorsque nous reconnaissions le rapport originale entre l'essence de l'être (*Wesen des Seins*) et le mot (*Wort*) que nous sommes capables de saisir pourquoi en Grèce et seulement là le dicible (*das Sagenhafte*) (δομοθος) cor-respond (*entspricht*) au divin (*dem Gotthaften*) (τὸ θεῖον) » (p. 169).

L'homologie est donc cette « tautologie » – qui est pourtant un « dialogue » (*Zwiesprache*) (p. 172) et c'est pourquoi aussi le poète est dit « l'herméneute, l'interprète du mot » (*der Hermeneus, der Ausleger des Wortes*).

En résumé, si l'on veut comparer les cours de la même époque : le cours sur Parménide (1942-43) et le cours sur Héraclite (1943-44), on remarque une thématique commune : l'élucidation du *λέγειν* grec par le *lesen* allemand – sans qu'il soit aucunement fait appel au *legen* allemand – ainsi que le rapport *λόγος / δομοθος* ou *λόγος / Homologie* dans lequel s'inscrit le « tautologique » dans les années quarante. Toutefois, l'élaboration de cette thématique comporte déjà, nous l'avons vu, des différences notables.

### *Was heisst denken ? (1951-52)*

Le cours du semestre d'été est consacré à Parménide.

Nous devons nous limiter ici à l'explicitation du rapport du *λόγος* parménidien à la tautologie.

Nous voudrions tout d'abord remarquer une plus grande continuité entre le cours sur Parménide de 1942-43 et celui de 1952 – alors que nous

avons noté une plus grande discontinuité entre les cours de 1943-44 sur Héraclite et le texte de 1951 sur le *λόγος* héraclitéen.

*Was heisst Denken ?* nous semble confirmer assez vite notre hypothèse suivant laquelle entre les textes des années quarante et ceux des années cinquante, c'est une tout autre entente de la *Sprache* qui est en jeu. Heidegger écrit en effet : « Ceux qui aujourd'hui assistent à ce cours ne peuvent pas savoir, il est vrai, que depuis le cours "Logique", tenu dans l'été de 1934, sous ce titre de "Logique" se cache la transformation de la Logique en question de l'essence (*Wesen*) de la langue, laquelle question est autre chose que de la philosophie linguistique » (*W.h.D.*, p. 100, p. 157). Or, cette « transformation » que Heidegger rapporte au cours de 1934 semble bien ne se formuler explicitement comme telle que dans les années cinquante. Pourtant, à cet égard précisément, la continuité est manifeste entre le cours sur Parménide et *Was heisst Denken ?*. Ne serait-ce que parce que le thème de la traduction constitue dans les deux cas un thème central.

Mais venons-en au *λόγος*.

Au premier abord, l'élucidation de ce qu'est le *λόγος* parménidien s'effectue ici encore par rapport à la prédication. Ici, ce n'est plus avec le Poème que s'engage la question, mais avec le fragment VI :

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόντα ἔμφεναι

*Nötig ist zu sagen und zu denken, dass das Seiende ist* (p. 105) ;

Il est nécessaire de dire et de penser que l'étant est (p. 165).

Nous résumerons les étapes de l'élucidation heideggérienne du *λόγος* parménidien en tant qu'élucidation de la tautologie :

– Le *λέγειν* grec est ici immédiatement rapporté au *legen* (poser) allemand, par la médiation du latin *legere* : « Le verbe *λέγειν* est le même mot que le latin *legere* et que notre mot allemand *legen* » (p120, p. 186). Heidegger rapporte ainsi le *λόγος* à la Θέσις des Grecs (p. 122, p. 188).

– Ce n'est que dans une seconde étape qu'intervient le *lesen* : « car *λέγειν* en tant que *legen* signifie également *legere*, c'est-à-dire *lesen* » (p. 125, p. 192). Ici, donc, comme dans la conférence de Brême sur le *λόγος* héraclitéen, la détermination du *λέγειν* grec comme un *lesen* passe par la médiation du *legen* allemand (à quoi s'ajoute ici celle du *legere* latin). La continuité avec le cours sur Parménide de 1942-43 est cependant manifeste en ce que, explicitant *lesen* comme *versammeln* (recueillir), Heidegger prend encore pour exemple l'écriture et l'écrit (*Schrift und Geschriebenes*), où « nous recueillons les lettres » (*dass wir die Buchstaben versammeln*).

– Nous ne pouvons pas insister ici sur l'élucidation de l'articulation du λέγειν et du νοεῖν (laisser-être-posé-devant/ prendre en garde). Nous voulons plutôt insister sur ce qui est concerné par :

τὸ λέγειν τε νοεῖν τε

ce qui est concerné, c'est :

ἔὸν ἔμμεναι

'Éov dit : *Seiendes*, étant (p. 130, p. 198).

"Ἔμμεναι est une forme ancienne pour εῖναι et signifie : *Sein*, être (p. 131, p. 200).

Ainsi, la traduction du fragment VI donne-t-elle ceci :

*Es brauchet : das Vorliegenlassen und so (das) In-die-Acht-nehmen auch : Seiendes : sein* (p. 131) ;

Il est d'usage : ainsi le laisser être-posé-devant, (le) prendre en garde aussi : étant : être (p. 200).

Le fragment VI devient ainsi (p. 132, p. 202) :

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔὸν ἔὸν

Le fragment VI parle donc d'un seul tenant de la duplicité (*Zwiefalt*) de l'être et de l'étant et de la tautologie.

– C'est alors que s'explicite la nouvelle entente de la *Sprache* :

Le ἔὸν désigne cela qui parle en tout mot de la langue, et non seulement dans les mots, mais avant tout dans chacune de leurs articulations, et ainsi en ce qui constitue précisément les joints de la langue, dont il n'y a pas proprement énonciation. Le ἔὸν parle à travers toute la langue et la tient dans la possibilité du dire (p. 214) – *Das ἔὸν nennt Jenes, was in jedem Wort der Sprache spricht ... Das ἔὸν durchspricht die Sprache und hält sie in der Möglichkeit des Sagens* (p. 141).

Cette entente de la langue est explicitée dans une constellation identique à celle du cours de 1942-43 : la traduction (*Übersetzung*), le regard (*Blick/ Erblicken*).

– Heidegger fait ensuite intervenir le fragment V :

τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἔστιν τε καὶ εῖναι

*Denn dasselbe ist Denken und Sein* (p. 146) ;

Le même, en effet, est penser et être (p. 222).

Τὸ αὐτό – *das Selbe* – est la mise en œuvre du tautologique. Mais τὸ αὐτό n'est pas τὸ ὅμοιον : « le même » n'est pas « le pareil ».

C'est pourquoi la duplicité (*Zwiefalt*) être/ étant s'articule dans le tautologique. Et, s'articulant dans le tautologique, la duplicité être/ étant se tient hors de toute commune mesure avec le *χωρισμός* platonicien.

\*

Après ce rapide parcours de la deuxième partie de *Was heisst Denken ?*, que conclure ?

– Le cours sur Parménide de 1942-43 et le cours de 1952 sont plus proches l'un de l'autre que ne le sont le cours sur Héraclite de 1943-44 et la conférence de Brême de 1951.

– L'analyse du *λόγος* des « penseurs initiaux » manifeste une duplicité (*Zwiefalt*) qui n'est pas une faille, mais un pli (*Falte*) : le pli de l'être et de l'étant. Le *λόγος* tient dans ce pli :

*λόγος/ ὁμολογεῖν* (Héraclite),

*λόγος/ Homologie (Entsprechung)* (Parménide).

Ce pli est le pli de la tautologie :

– dans les années quarante, elle part de la critique de l'énoncé et ouvre sur la *Sprache* et la poésie,

– dans les années cinquante, elle part de la *Sprache* et ouvre sur l'impensé

– et, plus lointainement, sur l'inapparent.

Ce qui s'explicite dans le Séminaire de Zähringen :

S'agissant précisément du fragment VI de Parménide nous lisons :

Heidegger poursuit : la pensée qui est ici demandée, je l'appelle la pensée tautologique. C'est le sens originaire de la phénoménologie. ... Cette phénoménologie est une phénoménologie de l'inapparent. ... D'un point de vue simplement historique, Héraclite est le premier pas en direction de la dialectique. De ce point de vue, donc, Parménide est plus profond et plus essentiel. ... En ce sens, il faut reconnaître en effet que la tautologie est le seul moyen de penser ce que la dialectique ne peut que voiler. Mais si l'on est capable de lire Héraclite à partir de la tautologie parmenideenne, alors il apparaît lui-même au plus près de la même tautologie, lui-même dans le mouvement d'approche unique qu'est l'accès à l'être<sup>1</sup>.

Nous pensons dès lors que ces analyses fondent un privilège de Parménide : la lecture de Parménide est la lecture rectrice, celle d'Héraclite doit s'effectuer sous le jour de celle-ci.

Éliane ESCOUBAS  
Professeur à l'Université de Paris-XII

1. *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 338-339.



## LA FONDATION HERMÉNEUTIQUE

### DE LA LOGIQUE PHILOSOPHIQUE

*LE « CHEMIN HERMÉNEUTIQUE DE LA LOGIQUE À PARTIR*

*DE LA PHILOSOPHIE DE LA VIE » SELON GEORG MISCH*

**L**e titre de cette communication implique un décentrement, moins thématique que géographique, de la recherche entreprise par notre séminaire cette année autour du phénomène du λόγος : de Marbourg, citadelle historique de la logique néo-kantienne, et de Freiburg, citadelle historique de la logique phénoménologique, nous passons à Göttingen, citadelle historique de la « logique herméneutique », illustrée par trois noms : Georg Misch (1878-1965), Hans Lipps (1889-1941) et Josef König (1893-1974). Pour être complet, il faudrait y ajouter encore le nom de Otto-Friedrich Bollnow qui, sans enseigner lui-même à Göttingen, se réclamait explicitement du même courant et qui fut un de ses avocats les plus zélés. La concurrence entre ces trois lieux universitaires trouve une illustration significative, qui dépasse la simple anecdote, dans le fait que c'est l'avis négatif de Georg Misch qui écartait Heidegger de la candidature de professeur « Extraordinarius » à Göttingen, alors que l'avis favorable du néokantien Natorp lui valut de devenir Extraordinarius à Marbourg en 1922<sup>1</sup>. La publication récente des cours de logique de Misch<sup>2</sup>, ainsi qu'un article suggestif de Gudrun Kühne-Bertram publié dans l'*Archiv für*

---

1. Sur les circonstances de cette nomination, cf. H.U. LESSING, “Postface de l’éditeur” in : Martin Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d’Aristote*, tr. J.-Fr. Courtine, Mauvezin, TER, 1992, pp. 54-59.

2. Georg MISCH, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens. Gudrun Kühne-Bertram et Frithjof Rodi éds., Fribourg, K. Alber, 1994.

*Begriffsgeschichte* sous le titre « Logik als Philosophie des Logos »<sup>1</sup>, offrent une excellente occasion d'examiner cette école de pensée encore pratiquement inconnue en France, comme le montre le fait, qui ne surprendra personne, que les quatre auteurs mentionnés figurent aux abonnés absents dans le *Dictionnaire des auteurs philosophiques*.

Ce n'est pas seulement pour des raisons d'ordre historique, mais pour des raisons d'actualité que le moment semble bien venu de s'interroger sur les rapports entre logique et herméneutique et plus précisément, sur le statut d'une logique herméneutique. En effet, si longtemps, les histoires de l'herméneutique philosophique ont privilégié l'axe Dilthey-Heidegger-Gadamer, faisant l'impasse sur la postérité philosophique de Dilthey, notamment les contributions de Misch, de Lipps et de Bollnow, cela n'est plus guère le cas aujourd'hui, comme le montrent les travaux récents de Jean Grondin et de Hans Ineichen. L'heure semble donc être venue d'examiner de manière critique le coup de génie heideggérien, qui fut aussi un coup de force, consistant à vouloir mettre fin à la conception de l'herméneutique professée par Schleiermacher et Dilthey, c'est-à-dire une conception qui établissait un lien fort entre l'herméneutique, l'épistématologie et la logique. La nouvelle parution l'année dernière de l'histoire de l'herméneutique de Gustav Spet, le premier à s'être servi de l'expression « logique herméneutique »<sup>2</sup>, ainsi que la publication de la partie systématique des *Leçons de logique et d'épistématologie* que Misch, élève et gendre de Dilthey, avait données à Göttingen dans les années 1927 à 1934 contribuent à lever le voile sur un aspect encore relativement méconnu de l'herméneutique philosophique de notre siècle, en même temps qu'elles éclairent sous un jour nouveau certains aspects de la réception de la pensée husserlienne et heideggérienne à la fin des années vingt.

Avant d'aborder le projet de Misch, je commencerai par définir le sens de l'expression « logique herméneutique ». Elle peut être entendue en deux sens, un sens faible et un sens fort.

1) Entendue au sens faible, elle désigne le fait, qui lui aussi a fait récemment l'objet d'analyses historiques précises, que c'est dans le sillage de Christian Wolff que les classiques traités de logique se sont enrichis d'une annexe herméneutique<sup>3</sup>. Contrairement à une opinion répandue, ce n'est pas Schleiermacher qui a inventé l'herméneutique générale ; c'est le XVIII<sup>e</sup> siècle qui est le véritable âge d'or de l'herméneutique générale, du

1. Gudrun KÜHNE-BERTRAM, "Logik als Philosophie des Logos. Zu Geschichte und Begriff der hermeneutischen Logik" in : *Archiv für Begriffsgeschichte*, 36 (1993), pp. 260-293.

2. Gustav G. SPET, *Die Hermeneutik und ihre Probleme* (Moskau, 1918), Fribourg, K. Alber, 1994, "Orbis Phaenomenologicus", 1993, p. 154.

3. Cf. *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Axel Bühler éd., Francfort, Klostermann, 1994.

fait du lien fort que la métaphysique wolffienne établit entre les questions d'herméneutique, de logique et d'épistémologie générale. Mais en même temps, l'herméneutique reste une simple province de la logique wolffienne, dont elle ne forme que la quatrième partie. En d'autres termes, dans cette acception, elle ne saurait exercer une fonction fondationnelle à l'égard de la logique elle-même.

2) Entendue au sens fort, le seul qui nous intéressera ici, il s'agit au contraire de la fondation herméneutique de la logique elle-même, fondation qui peut d'ailleurs emprunter des styles assez différents, selon qu'on se situe sur le terrain de l'herméneutique du *Dasein* de Heidegger, d'une philosophie de l'existence au sens de Lipps ou enfin d'une philosophie de la vie d'inspiration diltheyenne, comme cela est le cas avec Misch<sup>1</sup>.

C'est dans cette optique fondationnelle que je me propose de présenter ici les grandes lignes de la logique de Misch. Ce qui frappe le lecteur de l'ouvrage, c'est d'abord l'énormité de l'entreprise, correspondant aux cours tenus à quatre reprises pendant les dernières années d'enseignement de Misch à Göttingen, avant sa mise à la retraite forcée (1927/28, 1929/30 : *Logik und Einleitung in die Wissenschaftslehre* ; 1931/32, *Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens* ; 1933/34, *Logik und Einführung in die Grundlagen des Wissens*). On comprend que les éditeurs aient décidé de ne publier que la partie systématique du cours, en écartant la longue présentation de l'histoire de la logique. La reconstruction de cette partie systématique a pris pour fil conducteur un *Précis* en 16 pages, rédigé par Misch lui-même en 1931/32 à l'intention de ses auditeurs. Le titre retenu pour l'édition de cette partie est d'ailleurs directement inspiré par une formule de ce *Grundriß : Grundlinien für den Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*.

La lecture de ce texte est passionnante de bout en bout. Il est évidemment impossible de donner ici une présentation intégrale d'un ouvrage extrêmement dense de presque 600 pages. Il ne pourra s'agir que d'une première approche qui essaiera simplement de dégager les aspects les plus originaux et les plus pertinents pour la problématique de notre séminaire. L'intention directrice de la logique de Misch me semble se condenser dans la formule « *Der hermeneutische Weg der Logik von der Lebensphilosophie aus* », « *Le chemin herménéutique de la logique à partir de la philosophie de la vie* » (p. 567). C'est cette « *allure herménéutique dans la logique philosophique* » (*Der hermeneutische Zug in der philosophischen Logik*, p. 565) que je voudrais analyser. L'analyse se limitera aux six premiers chapitres, correspondant à l'introduction (pp. 51-84) et à la première Section, la plus longue de l'ouvrage, intitulée « *Le sens et la*

---

1. Cf. Gudrun KÜHNE-BERTRAM, art.cit., p. 154.

signification de l'expression et le problème de l'objectivité» (pp. 85-420). La seconde Section, traitant du problème spécifique du problème de la discursivité, ne sera pas analysée. J'indique simplement qu'elle s'achève au chapitre VIII avec la distinction de deux types fondamentaux de discursivité : le constat discursif pur et les expression évocatrices (*evokative Ausdrücke*) qui jouent un rôle central dans la conception mischienne d'une logique herméneutique, comme l'a montré Fritjhof Rodi<sup>1</sup>.

### *1. La question directrice : le lieu systématique du logique*

La première question, fondamentale, parce qu'elle détermine tout ce qui suivra, peut s'énoncer dans les termes suivants : la logique est-elle une science régionale, ou une science universelle et si oui, sur quoi peut-on fonder son universalité ? La réponse classique consiste à en faire une science régionale, étant donné qu'elle est exclusivement ordonnée aux intérêts de la connaissance et de la science. Or, le pari liminaire de Misch consiste à décloisonner le domaine du logique, en le libérant du lien trop exclusif avec la théorie du jugement et les intérêts épistémologiques. Le terme « logique » doit d'abord être pris dans un sens aussi vaste que possible, incluant l'ensemble des relations à l'être, la pensée et la vie (p. 63). La tâche est

de chercher une base de départ qui est située avant la théorie scientifique, un point de départ non-problématique (*unbefangen*) à partir duquel le logique est accessible de manière universelle et à partir duquel peuvent être détachés les lieux et les couches dans lesquelles elle se solidifie en configurations de formes purement logiques : ce point de départ universel, nous le trouverons dans la connexion entre expression et signification, expression et signification comme appartenant au savoir qui appartient à la vie (pp. 53-54).

De fait, un regard attentif sur l'histoire de la logique montre que celle-ci a rarement réussi à se contenir dans la sphère logique. C'est ce que Misch montre dans la partie historique de son cours. Mais même en incluant dans l'interrogation d'autres phénomènes, comme la nomination et la perception, tout se passe comme si le primat du logique avait entraîné une interprétation erronée de ceux-ci. C'est pourquoi Misch se propose de suivre une tout autre stratégie : partir des phénomènes originaires eux-mêmes pour comprendre le logique, au lieu d'élargir artificiellement le

---

1. Cf. F. RODI, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Francfort, Suhrkamp, 1990, pp. 123-167.

domaine classique de la logique pour réservé une place à des phénomènes considérés malgré tout comme périphériques (p. 59).

Kant, mieux que Hegel, a compris l'universalité du problème philosophique de la logique, à travers son idée d'une logique transcendante (p. 67). Or, à côté de l'ancien pacte ontologique entre l'énoncé et l'étant et du pacte transcendental moderne entre la pensée et l'objectivité (*Gegenständlichkeit*), Misch plaide pour un nouveau pacte inédit, encore plus universel : la prise en compte des rapports entre la logique et la vie et ses expressions. C'est en partant de l'expression comme objectivation de la vie qu'on fera droit à l'exigence d'un élargissement des fondements logiques (p. 72) et qu'on réussira à « dissoudre de l'intérieur le logisme figé » (p. 73). Misch pense pouvoir se réclamer aussi bien de Platon que de l'ἀπόφανσις aristotélicienne et enfin de la première *Recherche logique* de Husserl, en explorant cette voie. D'entrée de jeu, il accuse Husserl d'avoir restreint le problème de l'expression à l'expression linguistique, alors que lui-même rencontre la difficulté opposée, déjà entrevue par Platon : comment faire droit à la vie tout en évitant de sombrer dans une « philosophie de la vie irrationaliste extrême » (p. 74) ? C'est l'herméneutique diltheyenne qui montre la voie de la solution : « le comprendre est la manière dont quelque chose qui est donné dans l'expression devient accessible » (p. 75). Pour autant que la philosophie de la vie s'intéresse à la logique, elle y accède à partir d'une « doctrine englobante de l'expression ». Les compagnons de route – et en partie les adversaires – de Misch sur ce chemin sont, outre Dilthey, Ludwig Klages (*Ausdruckskunde*) et Helmut Plessner, ainsi que des emprunts à von Uexküll.

C'est le phénomène de l'expression qui représente le bon candidat à l'universalité cherchée :

Le phénomène que nous désignons par le mot expression, est si vaste et profond qu'il doit être possible de découvrir le logique et de le délimiter en partant de l'expression (p. 75).

En termes plus ontologiques : Le monde de la vie se présente à nous comme « monde expressif » (*Ausdruckswelt*). Plus précisément :

Nous nous mouvons non dans un monde de vécus (*Erlebniswelt*), mais dans un monde d'expressions (p. 78).

Nous aurons bien sûr à nous interroger sur la fonction de cette distinction entre *Ausdruckswelt* et *Erlebniswelt*. Pour l'instant, il suffit de noter le postulat d'universalité qui l'accompagne :

Si donc nous prenons ce qu'on nomme expression candidement dans toute son ampleur, nous sommes obligés de voir que le monde spirituel tout entier dans lequel nous vivons est un monde expressif ; et dans ce

cas il est manifeste que la sphère de l'expression est universelle, elle est illimitée, infinie comme la vie spirituelle elle-même ; car la vie spirituelle devient consciente de son propre sens, réfléchie (*Besinnung*), par le fait qu'elle s'objective d'une manière ou d'une autre, que ce soit sous forme de mots ou de symboles ou de musique ou tout autre art, ou de la religion, avec le langage de formes qui leur est propre (p. 79).

Les lecteurs de l'*Aufbau* de Dilthey reconnaîtront ici le concept central de la *Selbstbesinnung*.

Un projet aussi ambitieux se heurte à un premier obstacle, formé par le concept romantique, irrationaliste de la vie. En cette matière, Misch entend donner raison à Hegel (et dans sa suite à Dilthey) contre les romantiques et contre Nietzsche :

De la vie en tant que phénomène spirituel fait essentiellement partie le lien entre le faire et le savoir, du sens et du faire qui se produit sans réflexion consciente, mais qui implique la possibilité de la *Besinnung* consciente (p. 79).

C'est en partant de l'universalité de l'expressibilité (p. 80) qu'il s'agira de trouver un chemin d'accès à l'universalité du logique. Si le concept irrationaliste de la vie forme pour ainsi dire la limite inférieure du logique, la logique philosophique aura également à affronter le problème de l'ineffable ou de l'*ἄρρητον*, illustrée de manière récurrente par la formule bergsonienne du « moi mobile et fluide intraduisible en mots ». La riposte de Misch consiste à distinguer l'ineffable et l'indicible (p. 81). L'ineffable n'est pas indicible c'est-à-dire incompréhensible à tout égard,

l'indicible indique seulement la limite extrême du proférable, mais non son contraire (p. 82).

Nous entrevoyons ainsi un premier critère fondamental décidant du caractère herméneutique de cette logique : elle sera avant tout une *Ausdruckslogik* (p. 83).

## 2. *Le phénomène originaire du λόγος*

Encore faut-il préciser le statut de celle-ci. Dans la première Section de l'ouvrage, Misch s'attache à dégager les relations entre l'expression et la signification, ou, pour être encore plus précis, le signifier, et sur cette base, il entend renouveler le problème de la *Gegenständlichkeit* qui est au cœur de la logique transcendante kantienne.

Concernant le sens originel du mot *Bedeutung*, deux points sont décisifs : 1) ce qui est originale, c'est le sens verbal. La signification doit être comprise à partir du signifier (*Bedeuten*), et non l'inverse (p. 87) ! 2) Dans

*Bedeuten*, comme Husserl lui-même l'a parfois remarqué, il faut entendre le *Deuten*, au sens gothique du « clarifier », c'est-à-dire rendre compréhensible (p. 88). C'est précisément pour cette raison que la dimension herméneutique ne vient pas se greffer du dehors sur la théorie de la signification, mais y est inscrite dès le départ. Entendus ainsi,

sens et signification, ensemble avec l'expression, sont un phénomène originaire de la vie, de la vie communautaire dans le monde expressif en général (p. 89).

Se pose aussitôt la question de savoir si la signification/expression, assimilée à la « signification de la vie » (*Lebensbedeutung*), se laisse enfermer dans la sphère purement humaine. Évidemment non, car aux yeux de Misch, il n'y a aucun doute que

ces phénomènes originaires de la vie en communauté s'étendent en arrière vers le comportement infrahumain des animaux dans leur environnement (p. 89).

Cette thèse sera périodiquement réaffirmée tout au long du cours : même si le phénomène de l'expression permet de tracer une frontière entre le monde animal et le monde humain, cette frontière n'est pas absolument étanche, puisque le phénomène de l'expression se rencontre également dans la sphère non-humaine. À plus forte raison, le royaume de la signification est plus vaste que celui de langage et tout, loin de là, n'est pas langage !

Le philosophe logicien sera évidemment tenté d'objecter à Misch que cette sphère de signification prélinguistique n'intéresse pas la logique qui elle n'a affaire qu'au discours, et plus précisément encore, au discours apophantique et propositionnel. C'est précisément cette conviction que Misch cherchera à battre en brèche. Sans doute faut-il reconnaître la spécificité de la double articulation, « horizontale » et « verticale » du discours humain. Horizontalement, le discours se compose de mots et de phrases ; verticalement, il comporte les trois niveaux du *Wortlaut*, du sens et de l'objectivité (pp. 93, 95). Mais toute la question est de savoir si le sens original du mot λόγος « qui forme le point d'insertion naturel de la logique » (p. 99) – Misch le rapproche du mot allemand *Meinen/ minnen* –, implique aussitôt l'identification de la pensée à la discursivité (p. 101). La vraie question fondamentale serait plutôt celle-ci :

Sur quoi repose la possibilité manifeste d'exprimer nos souhaits, nos sentiments, nos volitions de manière propositionnelle (*satzmäÙig*) ? (p. 104).

Au lieu de fonder cette possibilité par en haut, c'est-à-dire en référence au fonctionnement de la pensée judicative, il faut tenter de la comprendre par en bas, c'est-à-dire en référence à la capacité qu'ont les expressions de

s'objectiver. « Von unten », « par en bas » est une expression récurrente du cours.

Entrent alors en concurrence deux types différents d'objectivité : l'objectivité que produit le jugement (l'état de chose) et celle que produit l'expression.

À l'objectivité purement intellectuelle réalisée par le jugement doit s'opposer, ou la précéder, l'objectivité de la vie par son expression (p. 105).

À ce premier souci de rapatrier le *λόγος* apophantique aristotélicien dans l'expression, s'ajoute un second souci : réconcilier Aristote et Héraclite, la raison discursive et la raison métaphysique.

Ce n'est qu'ensemble que les deux choses, la raison dans sa signification objective et la raison comme quelque chose qui dépasse la simple *ratio* et qui est pourtant intelligible (*Vernehmbares*) forment le sens métaphysique du *λόγος* (p. 107).

Dans le feu héraclitéen, Misch découvre la dialectique du sens et de la force, de l'intelligibilité et de l'abyssalité (*Unergründlichkeit*) qui est la *crux* de toute philosophie de la vie et dont l'écho affaibli retentit encore dans la distinction kantienne du *Verstand* et de la *Vernunft*, de l'entendement et de la raison (pp. 110-111).

On voit quel sera le problème central de la logique de Misch : comment éviter que cette tension féconde, qu'il retrouve à tous les stades de son analyse, ne se transforme en aporie mortelle ? L'ombre d'une aporie possible s'annonce très tôt : Aristote, le père de la logique occidentale, choisit déjà la transparence rationnelle et la raison analytique contre les aspects abyssaux du *λόγος* de Héraclite l'Obscur. Misch par contre, essaie de jouer sur les deux tableaux à la fois. À ses yeux, toute la question est de savoir si la restriction au *λόγος ἀποφαντικός*, entendu au sens de la logique, rend compte du phénomène intégral du *λόγος*. C'est là une question « d'une importance principielle pour la fondation de la logique dans la perspective d'une philosophie de la vie » (p. 115), comme le montre un long débat avec l'interprétation heideggérienne du *λόγος ἀποφαντικός* aristotélicien (pp. 115-119). Tout en s'appropriant la compréhension heideggérienne de la vérité comme être-découvert (*Entdecktheit*) (p. 118), Misch reproche à Heidegger d'être trop aristotélicien et pas assez héraclitéen. La percée au delà de la sphère du *λόγος ἀποφαντικός* entraîne ainsi également au delà de Heidegger. Ici intervient pour la première fois la distinction entre

énoncés apophantiques et évocateurs (=herméneutiques) (p. 119), la fonction de ces derniers étant d'ouvrir sur la dimension de l'Abyssal<sup>1</sup>.

C'est encore le sens héraclitéen du λόγος qui justifie la relation étroite entre le phénomène du λόγος et le phénomène de la compréhension. Dire que le monde a un Λόγος, revient à dire que là où il y a du Sens (*Sinn* : c'est ainsi que Bruno Snell traduit le λόγος héraclitéen), il y a aussi de la compréhension, ou au moins de la compréhensibilité (*Verständlichkeit*). Le monde expressif (*Ausdruckswelt*) dans lequel nous vivons est *ipso facto* un monde compréhensible, même si les mots pour dire cette compréhensibilité nous font plus d'une fois défaut (p. 123). En effet, comme nous l'avons vu déjà, l'ineffabilité n'est pas synonyme d'indicibilité. Prenons l'expression dont Heidegger se sert pour décrire l'expérience de l'angoisse : « *Es verschlägt einem das Wort* », « *Cela vous coupe la parole* ». Certes, dirait Misch, mais cela, au moins vous pouvez le dire ! Le même exemple pourrait encore illustrer un autre aspect du λόγος, qui tient très à cœur à Misch : l'aspect dynamique du processus de la compréhension, la tâche, difficile, étant de trouver les mots justes pour le dire (p. 136).

### 3. *L'Ausdruckswelt et ses significations*

Après cette première tentative d'appréhender le phénomène du λόγος dans sa globalité, aussi bien dans son côté apophantique-rationnel (Aristote) et son côté métaphysique-abyssal (Héraclite), Misch revient au troisième chapitre à la question de l'intérêt logique des significations pré-linguistiques sous le titre : « *Expression et signification dans le commerce de la vie prélangagière (humaine et infrahumaine)* » (pp. 138-208).

Les expressions se présentent d'abord à nous comme mouvements corporels expressifs (*leibliche Ausdrucksbewegungen*), exprimant un affect à travers un mouvement corporel. Il ne s'agit pas encore des « gestes » proprement dits (p. 138). S'intéresser à ces mouvements involontaires, n'est-ce pas régresser du logique vers le biologique ? De fait, Misch exige que la philosophie accepte de se laisser instruire par la biologie, plus que ne l'a fait Dilthey. En revanche, cela ne veut nullement dire que l'univers du langage (*Wortwelt*) puisse être déduit directement des mouvements expressifs (p. 140). Entre les deux plans, il existe un écart, ou plus exactement un abîme, dont le statut sera précisé plus loin. Inversement, le lien entre le langage et les mouvements expressifs corporels ne saurait être méconnu :

1. On retrouve le même thème dans la longue introduction à la philosophie du même auteur : *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel*, Munich, L. Lehnen, 1996, pp. 329-389.

même s'il est vrai que « le langage est plus et autre chose qu'expression », cela ne veut pas dire qu'il n'y ait aucune espèce de lien entre eux.

Sur l'exemple de Darwin et de Wundt, Misch montre que le recours aux modèles biologiques ne devient ambigu que dans l'attitude naturaliste-explicative ; tant qu'on s'en tient à une attitude « phénoménologique » ce danger est inexistant : « La tâche n'est pas l'explication causale, mais la clarification du phénomène lui-même » (p. 141). D'un point de vue méthodologique, la différence entre l'approche des significations discursives et des expressions prélinguistiques peut être marquée de la manière suivante : la meilleure façon de comprendre le discours est de l'aborder dans l'optique de sa production, donc du locuteur ; par contre, la meilleure façon de comprendre le sens d'une expression est de se placer dans l'optique de celui qui cherche à la comprendre. Puisque le producteur de l'expression ne sait pas ce qu'il fait, l'expression se produisant inconsciemment, le sens des expressions n'apparaît qu'à celui qui « les comprend en les interprétant » (p. 143). C'est précisément cette possibilité de la compréhension interprétante des expressions (« Da aber ist das Verstehen mit dem Deuten vereint »), valable pour l'homme comme pour l'animal, qui intéresse Misch. Par exemple : que se passe-t-il quand, rentrant à la maison, son teckel, la queue frétilante, lui manifeste sa joie ? La façon la plus « naturelle » de décrire ce phénomène consiste à dire que s'y produit une compréhension élémentaire, ne faisant pas encore intervenir la médiation des signes linguistiques qui caractérisent les formes supérieures de la compréhension.

La distinction entre formes élémentaires et supérieures (ou « techniques » – *kunstmäßig*) de la compréhension est empruntée à l'*Aufbau* de Dilthey. Mais Misch soupçonne Dilthey de s'être trop exclusivement intéressé aux formes supérieures de la compréhension qui requièrent une technique herméneutique élaborée. Ici au contraire, « sans intervention de paroles, se produit une manifestation de soi et une compréhension corrélative » (p. 143).

Comment déterminer le statut de cette couche expressive ? La langue allemande parle à ce sujet de « *Lebensäußerung* ». Aux yeux de Misch, cette expression est ambiguë, pour autant qu'elle suggère une division assez problématique de l'intérieur et de l'extérieur (p. 145). Sans doute peut-on dire avec Dilthey que la notion même de compréhension nous impose ce type de distinction (p. 146), mais le philosophe est irrésistiblement tenté de l'interpréter en termes quasi-spatiaux. Il y a alors une sorte de mer intérieure psychique (*seelisches Binnenleben*), bordée par une surface corporelle périphérique (p. 149). Or, ce type de schéma ne correspond pas au vécu lui-même : le corporel n'est pas une banlieue lointaine d'une centrale psychique. Il n'y a pas d'abord l'expérience de la douleur

psychique interne et ensuite son extériorisation-expression sous forme des larmes. En réalité, les attitudes corporelles ont déjà un sens expressif : « Une attitude corporelle est comprise comme manifestation externe (*Äußerung*) du comportement d'un vivant ».

Ici intervient une nouvelle distinction, très importante, qui soulève de délicats problèmes de traduction : *Verhalten* et *Benehmen* (p. 151). Au lieu de traduire par « Comportement » et « Conduite », je suggère de traduire par « Attitude » et « Comportement ». En effet, Misch dit que la première expression correspond à la face intérieure, la seconde à la face extérieure du phénomène. Il suggère même – ce qui est évidemment assez problématique – un rapprochement avec la distinction heideggérienne *Existenz/Vorhandenheit*. De fait, le *Verhalten* (pour l'élaboration de ce concept, Misch renvoie aux travaux de Dilthey, Uexküll, Scheler, Plessner, Buytendijk) implique un rapport au monde ambiant (p. 152) qui peut être envisagé dans une double perspective : comme action (faire) ou comme mouvement expressif. La notion de comportement quant à elle doit être protégée contre toute réduction behavioriste. Ce qui est décisif aux yeux de Misch, à savoir la relation fondamentale entre l'expression et la compréhension, est précisément ce que prétendent évacuer les behavioristes (p. 153), mais sans y réussir réellement, car sans s'en rendre compte, ils se servent encore du concept du comprendre.

Se dégage ainsi un schéma binaire qui se laisse figurer ainsi :

Intuitivité de l'extérieur (mouvements corporels) = *Benehmen*

Compréhensibilité de l'intérieur (vécus psychiques) = *Verhalten*

Le problème que soulève cette distinction, celui de la « signification de la vie », n'est pas un problème métaphysique (Intériorité et Extériorité conçues comme grandeurs métaphysiques), mais simplement un problème « herméneutique » (p. 156) : « rendre compréhensible l'unité originale de l'intuitivité et de l'expressivité » (p. 160). Que ce problème de l'unité originellement non articulée de l'expression et de la signification, de l'intuitivité et de la compréhensibilité est, à ce niveau d'analyse, le problème décisif, apparaît clairement dans le grand nombre de pages que lui consacre Misch. C'est le problème de savoir comment la compréhensibilité et la perceptibilité peuvent aller ensemble (p. 159). Qu'est-ce qui se passe, quand nous disons : « Je vois que tu es triste » ? Ce type d'exemple montre clairement que

la saisie de la signification d'une expression du visage ou d'un faire qui se déroule au moyen d'attitudes corporelles ne peut pas être détaché de la manifestation intuitive qui, dans le processus de la compréhension, tombe dans la perception (p. 159).

La théorie de la compréhension doit ici combattre le préjugé (*Vormeinung*) consistant à penser que ne « tombent sous la perception externe que des donnés purement sensibles, des sense-data » (p. 161). C'est le préjugé cartésien d'un saut immédiat des données sensibles à l'acte de juger (p. 163). La stratégie argumentative de Misch est ici double : pour pouvoir refuser la réduction de l'attitude vécue (*Lebensverhalten*, qui a toujours déjà un sens : chercher, se défendre, etc.) à un pur processus biologique susceptible de recevoir une explication mécanique, il se réclame de l'*Ausdruckslehre* de Ludwig Klages (pp. 166-171), tout en dénonçant l'hypothèque romantique-idéaliste qui dénature les analyses de cet auteur. Le reproche qu'il adresse à Klages est double : d'abord Klages, qui s'intéresse au phénomène de l'expression dans l'optique de la graphologie, cherche à établir une sorte d'alphabet mimétique primitif qui permettrait de décoder l'ensemble des expressions. Par le fait même se trouve méconnu le caractère essentiellement dynamique et créateur, la variabilité foncière du processus de la compréhension (p. 169). Ensuite, et plus gravement, toute la théorie de Klages est commandée par le « dogme polémique » (*Kampfdogma*) de l'Esprit comme adversaire de l'Âme (on se rappellera le célèbre titre : *Der Geist als Widersacher der Seele*). (p. 167). C'est pourquoi Misch se réclame de préférence de l'*Ausdruckstheorie* du linguiste Karl Bühler et surtout des travaux de Helmut Plessner sur l'interprétation des expressions mimétiques. Klages est trop platonicien, archétypal, pour pouvoir admettre que la compréhension élémentaire implique nécessairement une situation et un horizon variables, donc un rapport au monde ambiant (p. 170).

Mais

l'attitude devant la vie n'est pas seulement indifférente par rapport à l'opposition psychique-physique, elle l'est également par rapport à l'opposition du sensé, signifiant (*sinnhaft, bedeutsam*) et du purement sensible, intuitif ( p. 171).

Comment surmonter cette seconde opposition ? Ici encore, Klages ouvre une voie prometteuse qui permet de dépasser la réduction sensualiste de la perception à l'aspect purement optique des sense-data : ce que nous percevons, ce ne sont pas des données sensibles, ce sont des « figures » (*Gestalt*). Tout mouvement expressif dessine une « figure de sens » qui est comprise comme telle. Von Uexküll parle dans un sens analogue d'une « mélodie de mouvement » (p. 175). Mais quelque prometteuse qu'apparaisse la notion de « figure », remontant jusqu'à Goethe et qui est entre-temps devenu un slogan de la biologie et de la psychologie moderne, prétendant résoudre tous les problèmes (p. 172), elle ne réussit pas à « cerner ce que les mouvements expressifs ont de plus propre » (p. 176). La notion de figure tend à

isoler les mouvements, au lieu de prendre en compte les relations complexes avec un monde ambiant. Par ailleurs, elle est aussi trop générale, puisqu'elle s'applique également aux figures géométriques (p. 177). D'où la conclusion de Misch :

Les mouvements expressifs, ou plus généralement : les mouvement dans lesquels se manifeste une attitude (*Verhaltensweise*), chercher et trouver, menacer et fuir, etc., sont plus qu'une quintessence de figures (p. 177).

La dynamique de l'expression et de la compréhension est « trans-figurative » (*übergestalhaft*) (p. 179). De nouveau, l'approche herméneutique de l'expression entre en concurrence avec une approche statique, comme celle de Klages, incapable de prendre en compte leur plurivocité essentielle. Le sens d'une expression peut varier, même si la figure est la même. Klages, pourrions-nous dire, est incapable de comprendre les quarante significations possibles du sourire chinois !

Faut-il alors mobiliser, comme le fait Plessner, la notion de « symbole » (*Sinnbild* en allemand) pour résoudre le problème ? Les limites de ce concept sont liées à son caractère formel : « Je peux voir la colère de celui qui est en colère, mais non voir ce qui l'a mis en colère, je vois la colère tout court » (p. 184). Or, la compréhension élémentaire d'une expression affective veut également comprendre « la raison » de la colère visible. (p. 185). Toutes les approches examinées jusqu'à présent relèvent aux yeux de Misch d'une « approche esthétique » de l'attitude devant la vie. Elles ne renoncent pas véritablement au primat de l'intuition dans la théorie du savoir. Un pas plus radical est requis : « de soi, la perception, là où elle se manifeste dans la couche de l'attitude devant la vie, n'est rien d'autonome du tout » (p. 190).

La perception elle-même a des fondements dans une attitude préalable et dans un savoir lié à des actions qui fournit l'horizon de la compréhension qui échafaude ce qui surgit dans la perception et qui produit, au sein de cet horizon, une unité de conscience elle-même liée à une action (p. 191).

Pour l'attitude esthétique, tout part de l'intuition et y ramène. Ce préjugé, profondément ancré dans la tradition grecque, doit être démolie, pour laisser place à un savoir préthéorique, qui surgit au sein même de l'attitude devant la vie. Misch caractérise le statut de ce savoir préthéorique au moyen de trois traits.

1) Il y a d'abord le phénomène de l'accompagnement (*Mitgehen*) ou de l'être entraîné lié aux actions (*Tatgebundenheit*). Les deux phénomènes sont inséparables ; ils représentent l'aspect actif et passif du travail élémentaire de compréhension. Pour comprendre ce double aspect, il faut de

nouveau revenir à l'énoncé « Je vois que tu es en colère » (en allemand : « Ich sehe Dir deine Wut an » ; en anglais : « I realize your anger »). Il faut résister à la tentation cartésienne d'associer étroitement la perception visuelle et l'acte de juger (p. 194). Ce que je comprends, c'est un mouvement corporel impliquant un *Verhalten*. Je le comprends, en l'accompagnant, c'est-à-dire, comme l'a vu Dilthey, en me laissant « entraîner » (*Fortgezogenwerden*) dans une situation (p. 195). Je pourrais tout aussi bien dire : « J'ai l'impression que tu es en colère », mais dans ce cas, il importe de ne pas réduire la notion d'impression à un simple enregistrement de données sensorielles :

Dans l'impression m'apparaît la significativité de ce qui n'est pas seulement visualisé (*gesichtet*) dans l'impression, mais qui agit sur moi comme conscience d'une force et qui me communique sa force (p. 197).

Tous ces phénomènes ont déjà été analysés par Dilthey, mais au plan des formes supérieures de la compréhension. Misch cherche simplement à montrer qu'ils valent également, et même en premier lieu, pour la compréhension élémentaire.

2) C'est encore à Dilthey qu'il emprunte le second trait du savoir préthéorique. Comprendre, au plan le plus élémentaire, est synonyme de « s'intéresser à ». « En règle générale, avait dit Dilthey, je ne constate que ce qui m'intéresse » (p. 199). Cet « intérèsement » (*Interessiertheit*) ne vaut pas seulement pour les processus spirituels, mais pour le comportement corporel, humain et animal. Scheler avait traité le même problème en référence à la question augustinienne de savoir si la connaissance précède l'amour ou l'inverse. Au plan de la compréhension élémentaire, cette question est indécidable, parce que le savoir est inséparable de l'attitude devant la vie intéressée, liée à des affects. Impossible de dire si c'est la faim qui ouvre les yeux pour voir les pommes ou si la vision des pommes déclenche la sécrétion des glandes. « S'intéresser à quelque chose et s'y comprendre à quelque chose : qui osera dire ce qui précède, puisque toute l'unité charnelle concrète y est en jeu ? » Pour dire cette relation étroite, Misch reprend le concept du « *werktaiges Wissen* » de Schelling (p. 200).

3) Il reste à introduire un troisième trait, directement emprunté à Heidegger : La tonalité affective (*Stimmung*) comme mode originel du se-trouver-au-monde (p. 201). Le seul reproche que Misch adresse à l'analyse heideggérienne de la *Befindlichkeit*, c'est d'avoir négligé le phénomène de la chair (p. 202). Misch voit également clairement que le statut existential que Heidegger donne au comprendre correspond dans une large mesure à ce que lui-même appelle « compréhension élémentaire » (p. 204), de sorte qu'ils partagent la rupture avec le primat de l'intuition, rupture qu'il illustre avec une belle citation de Goethe : « Es ist ein Glück für die Welt, daß die

wenigsten Menschen zu Beobachtern geboren sind » (« Le fait que très peu d'hommes soient nés pour être des observateurs, est un bonheur pour le monde » (p. 205)). Sur ce point, Dilthey lui-même reste simplement fidèle à cette intuition goethéenne. Mais l'éloge de la percée heideggérienne se double ici encore d'un double reproche : d'une part, Heidegger, dans son analyse des affects, centrée sur la peur et l'angoisse, privilégie indûment le caractère menaçant et pesant de l'existence, de sorte que la neutralité de l'intérêt se perd de nouveau (*geht ... die Unbefangenheit des Interesses wieder flöten* : la formule, assez grossière, devrait être traduite plus littéralement par : « la candeur de l'intérêt fuit de nouveau le camp »). Sur ce point Heidegger reste aux yeux de Misch une victime consentante de l'interprétation chrétienne, kierkegaardienne de l'existence. D'autre part, Heidegger ne réussit pas à faire droit à la puissance de l'attitude théorique de l'esprit (p. 207), en d'autres termes, il ne réussit pas à faire déboucher l'analyse des formes élémentaires de la compréhension sur le logique. Or c'est précisément cela le problème central de Misch.

#### 4. Des expressions de la vie à la sphère logique

C'est de ce passage qu'il est question au quatrième chapitre de l'ouvrage, placé sous le titre « La direction de la progression de l'expression de la vie à la sphère logique » (pp. 209-271). À supposer que ce passage puisse être accompli, Misch aurait gagné son difficile pari : au lieu d'opposer le sens vécu et la signification logico-discursive, *Lebensbedeutung* et *logische Bedeutung*, articuler la seconde sur la première. Misch commence par rappeler à ses auditeurs l'immensité de la différence entre les deux plans. Il parle même d'un « gouffre qui saute aux yeux » (*augenfällige Kluft*) : « Entre la signification comme catégorie de la vie et la signification au sens logique il y a un gouffre béant » (p. 210). La logique au sens technique habituel n'est pas capable d'enjamber ce gouffre, pour la bonne raison qu'elle ne l'aperçoit même pas, ayant définitivement établi son camp de l'autre côté du gouffre. Seule une logique ontologique au sens ancien, ou une logique transcendante au sens moderne, kantien, est capable d'affronter le gouffre lui-même.

Comment construire un pont au dessus du gouffre ? Cela requiert d'abord une idée déterminée du langage. L'exemple des interjections (« Brr », « holà », etc.), montre que tout dans le langage n'est pas subsumable sous le concept général de la communication, même si, d'autre part, il faut s'interdire de faire de ces expressions l'origine même du langage, tout le reste pouvant en être déduit par voie de complexité croissante (p. 214). Ce qui doit être refusé, c'est l'opposition dichotomique entre le

simple *Reflexlaut* (« Brr » ne serait que le reflet sonore du frisson corporel, autrement dit, une sorte de « chair de poule » linguistique) et la *zweckbewußte Mitteilung*, la communication délibérée (donc entièrement détachée du vécu corporel. Dans cette hypothèse, il n'y aurait rien de commun entre l'interjection « Brr » et l'énoncé : « Il fait un froid de canard aujourd'hui »).

La seconde décision consiste à accepter la thèse – que nous pourrions appeler humboldtienne – que tout langage véhicule déjà une interprétation du monde. C'est précisément à ce sujet que Misch parler du caractère explicitant (herméneutique) du langage humain (p. 219). De nouveau, c'est la plasticité des possibilités d'expression qui atteste le mieux ce caractère herméneutique : le même état de chose (exemple : « Il fait froid ») peut être exprimé de multiples manières. En cette matière, le logicien est toujours tenté de mettre la charrue avant les bœufs, autrement dit, tenté de penser qu'il y a concept, dans la mesure où il y a proposition, c'est-à-dire jugement, alors qu'en réalité, ce sont les concepts déjà fournis par le langage qui rendent possible la proposition (p. 220). On sait que le même argument est repris par Gadamer dans *Vérité et Méthode*. La thèse de Misch est explicitement dirigée contre Lotze, à qui il emprunte d'ailleurs l'exemple de l'interjection « Brr ». Aux yeux de Lotze, l'interjection en question est un simple « son naturel », assimilable à un cri, alors que l'énoncé « Il fait froid » est un jugement. Pareille explication, dit Misch, est « standpunktlich belastet » (p. 221), c'est-à-dire hypothéquée par un point de vue théorique. Elle masque le fait qu'il y a une différence entre l'estomac qui grommelle et l'intention de communication véhiculée par l'interjection : « Avec un simple son naturel je ne peux pas m'adresser en frissonnant à mon voisin, pour lui dire "brr" » – « ... mit einem bloßen Naturlaut kann ich mich nicht "brr" sagend gegen meinen Nachbarn schütteln »).

Cela veut dire que la différence entre les deux performances, la simple interjection et l'énoncé, doit être déterminée différemment. Le discours réalise l'union de deux choses originellement séparées, de deux manières distinctes du *Verhalten* : le mouvement expressif d'un côté, le faire de l'autre (p. 225). De leur conjonction résulte la vraie nouveauté, correspondant à un véritable saut qualitatif : « l'apprehension objective » (*gegenständliche Auffassung*) (p. 225). Par le fait même, nous revenons au problème transcendental de l'origine de l'objectivité, qui est, chez Kant, la question centrale de la logique transcendante (p. 226). Lotze ne fait qu'entériner la décision kantienne consistant à définir la pensée logique comme faculté de juger. Mais peut-on se contenter de cette réduction traditionnelle de la prestation objectivante au jugement ? Aux yeux de Misch, un énoncé impersonnel du type « Il fait froid », n'est pas encore un jugement *stricto sensu*, mais « un simple énoncé antéprédictif qui

n'implique pas encore l'articulation essentielle du jugement, à savoir *subjectum-prædicatum* ; ὑποκείμενον-κατηγόρημα» (p. 229). Ou encore, dans une formulation très jolie : « L'impersonnel, cet enfant terrible de la famille bourgeoise des formes traditionnelles du jugement » doit être rétabli dans ses droits : sa capacité, reconnue par Heidegger, d'articuler le « comme herméneutique ».

De nouveau, on doit se demander si cette performance herméneutique tombe du ciel, par la grâce du langage, ou si elle est déjà préfigurée dans la compréhension élémentaire, prélinguistique. La réponse de Misch est qu'elle est en effet préfigurée dans le geste – proprement humain – de l'ostension (*Hinzeigen*). Avant d'être ζῷον λόγον ἔχον, l'homme est l'animal capable d'ostension (p. 233). De nouveau il faut trouver le juste milieu entre une explication naturaliste (comme celle de Wundt : l'ostension est un mouvement de préhension atténué à l'état de simple suggestion. Si cela est vrai, toute compréhension est le fantôme d'une préhension (p. 234). C'est Klages qui a compris l'impossibilité de déduire l'ostension de la préhension ; mais au lieu d'hypothéquer cette thèse par des distinctions métaphysiques, il suffit de dire, comme l'a fait Dilthey, que la condition de possibilité de l'ostension suppose de la part du sujet la conscience de l'écart entre celui qui montre et la chose montrée, écart que Dilthey caractérise par l'expression « *Besinnung* » (p. 236).

Il reste à effectuer la transition du *Hinzeigen* (ostension) à la désignation proprement dite, en évitant de décrire la fonction de désignation en référence trop exclusive à l'attitude théorique. Ce qui est vrai du geste de l'ostension reste en partie vrai de la désignation : appeler une chose par son nom, ce n'est pas seulement l'affubler d'une étiquette linguistique, c'est exprimer une « requête » (« *Heischung* ») à son égard : *Heißen* (Appeler) et *Heischen* (Requérir) vont ensemble, proximité dont nous aurons à reparler plus loin (p. 237). Une question préalable est celle de savoir en quel sens le geste de l'ostension s'apparente à l'acte spirituel du *Meinen*, de sorte qu'il occupe une place intermédiaire entre les mouvements expressifs involontaires (exemple : la grimace qui exprime la douleur) et le mot désignant une chose (p. 238). C'est ici que Misch commente assez longuement la notion de « première objectivation » du diltheyen Hans Freyer (pp. 239-246). Freyer partage avec Misch le souci d'édifier la théorie de l'esprit objectif par en bas (p. 240), c'est-à-dire en partant des objectivations les plus élémentaires de la vie, au lieu de l'édifier par en haut, comme le font Hegel et en partie encore Dilthey, qui s'intéressent aussitôt aux formes les plus hautes de l'esprit objectif. À ce niveau élémentaire, il s'agit de la différence entre expressions *mimiques* (involontaires) et expressions *pantomimiques*, qui exercent déjà une fonction de *présentation* (*Darstellung*) (p. 241). Mais Freyer assimile trop rapidement la pensée au jugement, à tel point que le

geste ostensif est déjà ordonné au jugement (p. 243). Le poing brandi, exprimant la colère, est-il l'expression d'un jugement ? Oui répond Freyer, non répond Misch. « Dans cette interprétation du geste présentatif on nous offre aussitôt le logique pour ainsi dire tout prêt sous forme d'un état de chose et à nos yeux, on va trop vite en besogne » (p. 245).

Le « tournant objectif » dont parle Freyer, a donc besoin d'une autre interprétation. L'acte spirituel fondamental n'est pas l'acte de jugement, mais l'acte de réflexion, de retour sur soi-même qu'on doit décrire d'abord « par en bas » (p. 246). Misch s'y achemine progressivement à travers une discussion assez longue du problème de l'intelligence animale et des formes de savoir dont il est capable, discussion impliquant un débat des thèses de Scheler (le savoir « ekstatische »), Uexküll, Hans Volkelt, Köhler et Plessner. Le monde animal pour citer une formule de Uexküll, est déjà une *Merkwelt* (p. 259), un « monde remarqué », mais la question est de savoir comment l'homme accède à une autre forme, plus haute, d'objectivité, appelée *Gegenständlichkeit*. C'est ici que surgit la question de la spécificité humaine du *λόγος*. Refusant la solution kantienne du problème de l'objectivité, Misch parle d'une « articulation productive-objectivante » (p. 260). Pour lui, cela veut dire que

L'objectivité est produite (*hervorgebracht*), produite au sens littéral du mot ; elle n'est pas fabriquée (*hergestellt*), comme le pensait Kant, par la mise en forme spirituelle de sensations chaotiques, de données sensibles, mais elle jaillit à partir du soubassement d'un mode de manifestation pré-objectif, mais déjà solide (*standfest*), durable et praticable de ce que nous percevons comme choses (p. 261).

C'est ce concept qui « apporte son sceau définitif à l'événement caractérisé comme surgissement du *λόγος* » (p. 261). Freyer a raison de parler d'une césure définitive ; mais la nature de cette césure doit être correctement comprise. Là où il y a de la *Besinnung*, il y a aussi de « l'articulation productive objectivante » (p. 263).

C'est là tout l'écart entre l'ostension et la désignation : un écart, ou un « saut qualitatif », mais non un « miracle », comme le suggère inévitablement l'interprétation platonicienne et/ou kantienne du rapport du Logique au prélogique. En passant, Misch suggère que la phénoménologie elle-même, en faisant de l'intentionnalité la propriété essentielle du psychique, risque de succomber au même piège (p. 264). La tâche à ses yeux est donc double : rejeter l'empirisme humien, en évitant de succomber au piège platonicien-kantien-husserlien, ce qui l'oblige à montrer qu'il est possible de « tenir ensemble les deux points : le surgissement brusque (*sprunghaft*) de la tendance objective et sa connexion avec l'attitude devant la vie » (p. 265). Une autre manière d'exprimer la différence consiste à dire que le platonisme logique transforme la prise de position nécessaire pour qu'il y

ait distancement en position de survol (*Darüberstehen*) (p. 267). Le phénomène de la réflexion, analysé toujours au sens de la *Besinnung* diltheyenne, envisagé par en bas, apparaît certes comme une nouveauté, mais non comme un miracle absolu. Il s'agit de la capacité de transposer la signification de la vie dans ce qui vient à notre rencontre, ce qui veut dire que

Quelque chose est produit par la vie, par le fait que l'homme donne une signification propre à ce qui vient à sa rencontre. Le savoir concernant la signification des choses coïncide avec la faculté humaine de conférer aux choses une signification propre, ce qui est donc en même temps un *pouvoir de donner des significations* et un *savoir concernant la signification*. C'est une articulation productive-objectivante qui naît ici (p. 267).

### 5. Spécificité de la sphère logique

Le cinquième chapitre intitulé « Délimitation de la sphère logique du point de vue de la cohérence du sens et de l'articulation de la signification du discours » n'apporte pas, à proprement parler, des éléments nouveaux à la détermination de la sphère logique donnée jusqu'à présent. Il rassemble plutôt dans « un regard par en haut » (p. 272) le résultat des analyses qui précèdent. Il s'agit de quatre points principaux : 1) l'autonomie relative du sens et de la signification par rapport aux expressions linguistiques qui les véhiculent. 2) Analyse de la performance spécifique de l'énoncé apophantique à la différence de la manifestation (*Kundgabe*) de ce qui nous anime dans l'attitude vécue. 3) La tension entre intention de signification et remplissement de signification comme mouvement caractéristique du discours. 4) Nature de la relation objective posée par l'énoncé apophantique. Comme nous allons le voir, chacun de ces points – qui, dans la mise en œuvre effective se trouvent ramenés à trois développements majeurs – implique un débat avec Husserl.

1) Comme il l'a déjà fait précédemment, Misch refuse d'interpréter la relation structurelle entre l'expression et la signification qui caractérise le discours au sens d'une séparation complète qui mettrait d'une part les mots comme pures données acoustiques et de l'autre l'acte de la pensée pure produisant la signification (p. 273). Sans doute le fait qu'au cours de l'histoire, le même mot puisse changer de signification atteste-t-il l'autonomie de la signification (p. 274). Par ailleurs, le même mot est exprimé autrement dans les différentes langues, de sorte qu'il faut distinguer entre le sens intenté (*Meinen, Sinn*) et la signification (*Bedeutung*), occasion de

rappeler une fois encore le « caractère herméneutique de la langue », lié au fait que chaque langue implique déjà une compréhension déterminée du monde (p. 275). Sur ce point le linguiste (et la logique herméneutique) se sépare de la logique au sens technique, en affirmant que le signifié (*Wortbedeutung*) ne se laisse pas nettement détacher du signifiant (*Wortlaut*). Dire que le premier ne sert que de support au second est un leurre. Dans ce cas on projette sur la relation signifiant/ signifié le schème de la catégorie de la substance : le signifiant est au signifié ce que la chose est à la propriété. Est alors oublié le fait que « le mot, par le fait de rendre la pensée expresse, lui imprime sa marque et interprète l'objet » (p. 276).

La conscience de l'intimité de ce lien impose des limites à « l'abstraction logique » (p. 277). Le mot ne donne pas seulement un sens aux choses et aux événements, il les fait « résonner » (*zum Erklingen gebracht*), comme certains expressionnistes, par exemple Kandinsky, l'ont bien compris (p. 277). Évidemment, pour Misch il n'est pas question de nier le caractère conventionnel du signe linguistique. Mais tout se passe comme s'il cherchait à atténuer ce conventionnalisme par l'idée d'une résonance des choses, « d'une saisie trans-objective de l'intenté, où la chose même se met à frémir sous la puissance de la parole et se rend perceptible » (p. 279). La seconde partie du cours donne un grand relief à cette possibilité fondamentale qui correspond à « l'expression évocatrice », lieu où s'effectue la véritable *cognitio rei* à la différence de l'habituelle *cognitio circa rem* (p. 524). Comme l'a montré Fritjof Rodi, cette théorie des expressions évocatrices est la clef de voûte de la logique herméneutique de Misch. C'est elle qui apporte la réponse définitive au problème de la différence entre l'ineffable et l'indicible. Les expressions évocatrices nous apportent les mots pour dire l'ineffable.

La nouveauté qualitative des expressions et des significatives discursives se caractérise par la « libre disponibilité » (*freie Verfügbarkeit*), à la différence des expressions prélinguistiques, toujours liées à une situation déterminée. Quelle forme logique correspond à cette liberté plus grande ? Le logicien répondra : l'arbitraire du signe, c'est-à-dire la faculté de produire artificiellement le terme technique dont nous avons besoin. Or, aux yeux de Misch, cette réponse juste est prématuée. Avant de pouvoir dire « ÉDF », je dois d'abord dire « Électricité de France ». C'est pourquoi Misch parle de *Repräsentation* (la « représentation » entendue au sens de la « lieu-tenance » – *Vertretung*) avant de parler de la *Bezeichnung*. Entre la couche « symbolique », expressive des significations prélangagières, il y a la couche de la « représentation » qui constitue une forme supérieure d'intellectualité (p. 289), sans pour autant se confondre avec la désignation proprement dite. Si le logicien a du mal à admettre que « les mots ne sont pas de simples signes », c'est, dit Misch dans une boutade, qu'ils « se

tiennent du côté des actionnaires de l'AEG [équivalent allemand de l'EDF] quand ils prennent les mots comme simples signes de concepts » (p. 284). Et à ses yeux, il n'y a aucun doute que le Husserl de la première *Recherche logique* appartient au même camp de la « logique platonisante », puisqu'il prend son départ avec le concept englobant de signe, ultérieurement subdivisé en indice et en signes dotés d'une signification.

La contre-proposition de Misch est de remplacer cette classification « artificielle » par une classification plus « naturelle », c'est-à-dire plus conforme à la vie, où tout part des notions jumelles d'Expression et de Compréhension (p. 284). Une telle logique herméneutique devra contester l'intellectualisme phénoménologique (p. 285) qui commande toutes les analyses de Husserl et qui a pour conséquence que les mouvements expressifs sont réduits à l'état de simples signes indiciaires (p. 286). Là où Husserl ouvre un gouffre entre *Kundgabe* et *Äußerung einer Meinung*, la logique herméneutique de Misch cherche simplement à identifier des « virages » (*Wendung*) et des césures qui, dans un mouvement en spirale, élèvent progressivement au plan du sens discursif. Tout l'art du philosophe réside dans la manière dont il réussit à négocier chacun de ces virages. Cette élévation progressive est possible, parce que « la signification est une catégorie primordiale et non purement logique-apophantique, elle est une catégorie de la vie » (p. 288). C'est donc la signification de la vie elle-même qui contient le passage possible d'un plan à un autre, reconnaissant chacun dans sa spécificité, alors qu'aux yeux de Misch, toute approche du logique par « en haut », risque de les méconnaître. C'est pourquoi le nœud gordien de la « compréhension idéaliste de la logique platonisante doit être tranché » (p. 290).

2) En second lieu, Misch donne sa propre version de la séparation du logique et du psychologique. Contre Husserl, il commence par affirmer que les gestes et les expressions du visage ne sont pas de simples indices, mais des expressions au sens propre du terme. Dans ce cas il faut distinguer entre la *Kundgabe* (encore inconsciente) et la *Darstellung* (consciente). La première correspond aux mouvements expressifs et aux interjections, la seconde aux contextes cognitifs, le discours exerçant l'une et l'autre fonction (p. 290). Que les premières expressions aient une fonction de *Kundgabe* apparaît clairement quand nous disons : « Volez son rire : il nous prend pour des imbéciles » (interprétation du sens d'une expression) ou inversement, quand nous disons : « Il est agacé, il va se fâcher, regardez ce froncement de sourcils » (p. 291). Ici Misch introduit l'axiome douteux que les expressions involontaires sont plus fiables que les discours. Le discours peut mentir, les larmes non, ce qui suppose évidemment qu'on fasse l'impasse sur les larmes de Crocodile !

Plus sérieusement, Misch ordonne le commerce langagier interhumain à trois fonctions : *Kundgabe*, *Darstellung* et la *Heischung*, dont nous avions déjà parlé (p. 293). Selon la fonction qui se trouve isolée, on aboutit à une méconnaissance plus ou moins grave du logique. Le psychologisme par exemple, n'est rien d'autre que l'isolement de la fonction de la *Kundgabe*. C'est dans ce contexte que Misch soumet à discussion la théorie husserlienne de l'intentionnalité. Il commence par dire comment se présente le phénomène logique originel dans la perspective psychologiste : la merveille des merveilles est ici la capacité d'identifier une pensée comme « le même », comme un « invariant logique » (p. 301). C'est une merveille sans doute, dit Misch, mais, ajoute-t-il cyniquement, une merveille « fabriquée pour les besoins de la cause » (*ein selbstgemachtes Wunder*) (p. 302) ! À y regarder de plus près, le « miracle » s'explique par le fait qu'on se représente la conscience comme une chambre imperméable, dans les parois de laquelle il faudrait pratiquer des ouvertures correspondant à des fenêtres et des portes. Mais le concept même de « vécu » (*Erlebnis*) nous interdit pareille représentation :

Avant même les fenêtres par lesquelles on pourrait regarder, il y a les portes par lesquelles on sort ou plutôt on est toujours déjà sorti, avant de se verrouiller pour former une intériorité isolée (p. 303).

Nous voyons que ce qui chez Husserl et Heidegger est la performance fondamentale de l'intentionnalité, est chez Misch réalisé par le concept de vécu, contre-distingué de l'occurrence psychique (*psychisches Vorkommen*) qui se produit en moi : le vécu est la prise de conscience de, « l'être saisi par quelque chose que je ne suis pas moi-même » (p. 303). Parler de « vécu de la conscience » est un non sens, car « Le vécu n'est pas égal à la conscience de quelque chose comme objet, mais est le fondement de celle-ci » (p. 304). Tout comme Lipps, Misch affirme qu'il n'y a pas de « vécus » de la conscience. S'il y a ici une énigme – et non un miracle – il faut le chercher ailleurs :

La place de l'énigme est la possibilité de transposer ce qui me remplit comme vécu en conscience articulée, objective, claire de ce que je suis en train de vivre ou de ce qui fut mon vécu (p. 305).

L'énigme, dit-il encore, est résolue par la vie elle-même, dans laquelle tranche le *λόγος* dont l'homme dispose (pp. 305-306). Si donc le mythe de l'intériorité psychique, de l'espace interne subjectif-psychique du flux de la vie » (p. 306) devient caduc, il convient de se demander ce que représente véritablement la théorie brentanienne-husserlienne de l'intentionnalité. En affirmant que toute conscience est essentiellement conscience de quelque chose, « Brentano et Husserl ont tendu l'arc trop fort » (p. 309), parce que

cette thèse aboutit nécessairement à « assimiler la vie humaine et le savoir que véhicule la vie (*lebensmäßiges Wissen*) au comportement spécifiquement théorique » (pp. 309-310). La doctrine de l'intentionnalité marque ainsi le retour du primat de l'ancienne θεωρία et

supprime la possibilité de dégager le soubassement de la logique et d'effectuer la transition en partant de l'attitude vécue et du vécu, ce qui nous importe ici (p. 310).

Face à la surestimation de la portée de l'intentionnalité, il faut donc rendre avec Nietzsche et Dilthey au vécu ce qui lui revient.

Il ne s'agit pas de nier le phénomène lui-même, le fait qu'il y a quelque chose tel que des actes spirituels intentionnels. Mais la portée de cette intentionnalité, son essence et son caractère origininaire nous est problématique, et elle l'est en venant de Nietzsche et de Dilthey. En l'occurrence, la question fondamentale est celle de savoir si l'essence du psychique se trouve réellement dans la conscience, la conscience étant toujours prise au sens indiqué de la conscience de quelque chose qui est l'objet d'un événement du vouloir-dire (*eines meinenden Geschehens*), donc au sens où celui-ci est présent dans la bonne vieille perception et représentation. Et nous posons alors la question de savoir si on a raison d'étendre l'intentionnalité de la conscience, au delà des actes intellectuels, aux autres classes d'actes spirituels, pour former l'essence commune du psychique (p. 310).

Cette question, qui est aussi une prise de position, ouvre un long débat avec Husserl et Brentano, ayant pour but de renvoyer la doctrine de l'intentionnalité à l'intérieur de limites nettement définies. Que cette discussion accorde une place prépondérante au statut des vécus affectifs (p. 318), n'est pas un hasard. En effet, il s'avère que la notion de « vécu » est plus universelle que la notion d'intentionnalité, ce que confirme l'extension du mot allemand « *Meinen* » (incluant, comme nous l'avons déjà indiqué, le sens affectif de la *Minne*).

Ne prenons [pas] le terme latin *intentio* comme un *terminus technicus* théoriquement arrêté, mais comme un mot plurivoque du langage, revenons donc en deçà de l'équation : *intentio* égale opinion au sens de δόξα pour retrouver l'origine du champ de signification entier (p. 324).

De manière analogue, il s'agira de penser la transcendance de l'objet intentionnel à partir du « transcender origininaire » (p. 325) qui caractérise les attitudes devant la vie.

3) Il reste un troisième problème : celui de l'opposition entre pensée et intuition, ou encore, celui de l'objectivation des vécus. La pensée objective est une saisie des objets au moyen de significations (p. 331). Sans doute, même au niveau des formes élémentaires de compréhension, on devait

parler de signification ou de significativité, en refusant d'assimiler cette compréhension élémentaire à une simple empathie (p. 332). Mais s'exclamer « Ah ! » et dire « Que c'est beau ! », ce n'est pas la même chose, toute la question étant celle de la nature exacte de cette transition. Sur ce point, Misch emprunte à Husserl la distinction entre la pensée purement signitive et le remplissement intuitif. Mais il souligne que la logique traditionnelle a tort de prendre ce cas-limite pour la situation normale (p. 337). Au lieu de se placer dans une optique statique (qui oppose pensée signitive et intuitive), il faut se placer dans une optique dynamique. Dans ce cas, il faut dire que

l'intuition ne nous donne la chose que pour autant que nous l'avons déjà gagnée, interprétée d'une manière ou d'une autre, que nous étions dirigé vers elle en la visant, en l'intentant (pp. 338-339).

Plus généralement :

Il faut déjà avoir gagné quelque chose, pour pouvoir se le laisser donner (*Man muß etwas schon gewonnen haben, um es gegeben bekommen zu können*) (p. 339).

La thèse est illustrée par l'interprétation heideggérienne de Kant dans le *Kantbuch*, mais aux yeux de Misch, il n'y a pas de doute qu'elle reçoit la solution la plus élégante dans la philosophie diltheyenne de la vie. Derrière Dilthey il y a Humboldt qui, dans son célèbre article sur la tâche de l'historien a trouvé la formule décisive pour ce rapport dialectique du prendre et du recevoir : « pour se comprendre ... on doit déjà s'être compris » (p. 346).

## 6. De la « conception » au « concept » : le problème de l'universel

Il reste à effectuer le passage au plan conceptuel proprement dit. De quel genre de concepts avons-nous besoin pour poser une objectivité ? Qu'est-ce qu'un concept ? Telles sont les questions que Misch discute au sixième chapitre qui achève la première partie. C'est la question de savoir en quel sens on peut encore homologuer la définition platonicienne du λόγος (*Sophiste* 262 e) comme λόγος τινός. À partir du moment où on ne peut plus ratifier l'ancienne ontologie, mais qu'on aborde le problème de l'objectivité dans l'optique de la philosophie transcendante kantienne (p. 349), on ne peut plus partir du λόγος τινός, il faut montrer comment s'effectue le passage de l'expression de la vie à la sphère propositionnelle. Autant cette transition est continue en ce qui concerne le rapport entre

l'expression (mimique) et la signification (des mots), autant elle est indirecte en ce qui concerne la relation objective : la désignation n'a plus rien en commun avec l'interjection (p. 350). Contrairement à l'opinion reçue, Misch cherche à montrer que ce divorce entre l'expression et la désignation n'est pas insurmontable, parce que le discours humain, précisément en tant que  $\lambda\delta\gamma\omega\varsigma\ \tau\iota\nu\omega\varsigma$ , réussit à réunifier ces deux éléments hétérogènes.

Mais pour cela, il faut commencer par rejeter la théorie que les noms ne sont que des étiquettes de la chose désignée (p. 351). Que cette théorie soit fondée sur des considérations psychologiques ou linguistiques, elle est également néfaste, car elle passe sous silence le fait que « le langage participe essentiellement à l'édification des objets » (p. 358). Mais qu'en est-il alors du statut des noms propres ? La tentation est grande de n'y voir qu'une sorte de prolongement linguistique des gestes ostenstifs, analogue au prolongement linguistique des expressions mimiques opéré par les interjections (p. 361). Misch rejette cette assimilation du nom propre à un simple démonstratif, et il s'adosse pour cela à des travaux récents de linguistes (Miklosich, Noréen) qui suggèrent de distinguer deux classes fondamentales d'expressions linguistiques : les expressions expressives (qualitatives) et démonstratives (pronominales) (pp. 368-369).

Cette assimilation repose sur l'idée fausse que le nom propre, tout comme le démonstratif, vise une occurrence singulière, spatiale ou temporelle. Or, « la démonstration (*Hinweis*) est incapable de nommer l'objet, et inversement, le nom propre est incapable d'accomplir la même prestation que la démonstration » (pp. 363 ; 373). Comment peut-on alors distinguer la fonction de démonstration et de nomination ? Il suffit de se rappeler la distinction entre le simple « cela » (*dies da*) et le  $\tau\omega\delta\epsilon\ \tau\iota$  (*so etwas*). Le premier est purement occasionnel, le second le détermine d'une manière ou d'une autre (« Celui-là, c'est Goethe »). Le nom propre implique la visée d'un Quoi ou d'un Qui, dépassant la pure occasionnalité (p. 365). Contrairement aux apparences, le  $\tau\omega\delta\epsilon\ \tau\iota$  n'est pas un terme composé, juxtaposant deux formes logiques universelles permettant de désigner l'objectif. Les deux termes *dieses* et *etwas*,  $\tau\omega\delta\epsilon$  et  $\tau\iota$ , vont ensemble, et « leur coappartenance est l'expression adéquate du phénomène logique originaire qui nous importe ici » (p. 370).

À plus forte raison, la même remarque vaut pour les noms communs, qui caractérisent quelque chose en tant que quelque chose. Or, une telle caractérisation présuppose le « *werktaiges Wissen* » de Schelling, déjà mentionné plus haut. Aux yeux de Misch, ce « prendre quelque chose comme quelque chose » (l'*en tant que* herméneutique au sens de Heidegger) antéprédicatif est « le schème de toute nomination originelle » (p. 365). Or, ce « prendre » est déjà un « concevoir ». C'est donc dès ce

niveau antéprédicatif que se pose la question de l'universel. « *Voces significant res mediantibus conceptibus* » (p. 367) : la logique herméneutique doit réhabiliter ce vieil adage scolastique qui veut dire en l'occurrence qu'avant les concepts au sens strict, il y a déjà la « conception » (*Konzeption*), « c'est-à-dire une anticipation qui ne doit toutefois pas être interprétée unilatéralement à partir de l'esprit pensant, mais en même temps à partir du soubassement de la vie » (p. 367). Pourquoi éviter d'introduire d'emblée la notion du « concept » ? Il s'agit, dit Misch, « d'éviter le malentendu que l'entendement lui-même est ici l'instance médiatrice, l'entendement auquel appartient le concept au sens plus étroit ». À l'encontre de cela, le mot « conception » devrait souligner qu'il s'agit précisément du prendre, que le sens du vouloir-dire (*Meinen*) est médiatisé par la désignation nominale, qui anticipe ce qu'est cette chose-ci. « *Dies da et so etwas* vont primairement ensemble, parce qu'on ne rencontre pas un *dies da* isolé, si ce n'est comme remplissement de possibilités anticipées » (p. 380).

#### *IV. Le trait herméneutique dans la logique philosophique* [traduction des pp. 565-567].

<Cela a maintenant besoin d'un exposé plus détaillé, et en le donnant, nous faisons en même temps un pas en avant, qui rend fécond nos acquis, en nos demandant quelles en sont les conséquences pour la doctrine de la science.

Jusqu'alors, je m'en suis tenu à l'exemple de la poésie, pour dégager pour la première fois la différence logique essentielle. À présent, nous pouvons élargir la sphère des exemples, pour voir jusqu'où s'étend l'expression évocatrice et l'objectivité que nous avons appelée herméneutique.

Par le fait même, les déterminations que j'avais données au point 3 ad B, s'expliqueront de manière encore plus précise et en même temps la connexion contenue dans les fondements logiques s'ouvrira librement et largement. Il s'agit, saisi principiellement du trait herméneutique dans la logique et la doctrine du savoir. >

Herméneutique : j'ai utilisé ce terme dans un sens très large, en le revendiquant pour la fondation logique. Mais cet élargissement correspond simplement au concept du « Comprendre » qui fut jadis utilisé simplement comme désignation d'une méthode des sciences de l'esprit, alors que nous le rapportons aujourd'hui à un type de savoir élémentaire.

De même le terme grec ἐρμηνεύειν (exégèse) a été introduit dans l'usage scientifique de la langue dans un emploi spécifiquement scientifique :

<On parle d'habitude d'exégèse (*Auslegung*) en rapport aux œuvres humaines et notamment les documents et œuvres d'art religieux ou des œuvres écrites particulières : Exégèse de l'Écriture Sainte, de la Bible, exégèse de Homère, de Platon, etc., Ancien Testament, Rig Veda.

Cette exégèse est une forme supérieure du comprendre que nous avons rencontrée dès le départ, en décomposant l'expression dans le discours et que nous avons fixé terminologiquement, le comprendre au sens le plus général du mot, comme la saisie de ce qui est intenté par une expression. C'est le corrélat d'un "être donné dans une expression". Le comprendre commence dès la forme la plus inférieure, l'unité du discours, l'énoncé isolé.

L'exégèse est une forme supérieure de la compréhension, à savoir la compréhension exercée selon les règles de l'art, ayant pris la forme d'une procédure scientifique, qui vise la totalité d'une connexion de propositions et qui veut apprendre à comprendre objectivement, c'est-à-dire fidèlement et de manière correcte, le sens de cette totalité ainsi que de chaque énoncé isolé. >

Pour saisir un énoncé purement discursif comme par exemple « Deux multiplié par deux égale quatre » ou « Liège est tombé » on n'a pas besoin d'une interprétation.

Mais pour comprendre correctement un énoncé comme celui du Christ : « Je suis le Fils de l'homme », nous avons besoin d'une interprétation.

<Les philologues, historiens et théologiens parmi vous savent par leurs propres études en quoi consiste la tâche scientifique d'interpréter correctement un texte, et que c'est quelque chose qu'il faut savoir faire. De fait, l'interprétation a été développée en art du comprendre par les philologues d'abord à propos d'Homère, par les théologiens d'abord à propos de la Bible, et de manière analogue par exemple en Chine par la classe dirigeante des Lettrés, les fonctionnaires qui avaient la charge de la littérature nationale transmise par Confucius. Et de l'exercice de cet art, de cette technique de l'interprétation fait partie une doctrine de l'art, une théorie de l'art d'interpréter. C'est elle qu'on nomme herméneutique, donc théorie de l'interprétation. >

Prise en ce sens spécial, l'herméneutique ne concerne que la méthodologie des sciences de l'esprit et y joue un rôle fondamental dans la méthode qu'ont développée la philologie, la recherche littéraire, esthétique et historique. Elle ne concerne la logique que comme organon (et elle ne fait partie que d'une partie tardive de la doctrine du savoir, où le rapport de l'organon aux sciences de la nature doit être complété par la méthodologie des sciences de l'esprit).

Or l'herméneutique n'a pas seulement ce sens spécial, mais un sens englobant, dans lequel nous la rencontrons pour ainsi dans cette partie fondamentale de la logique, où elle fait partie de la théorie de la signification.

### A. La position fondamentale de l'herméneutique dans la philosophie de la vie

La position fondamentale, et donc la portée englobante de l'herméneutique, résulte en effet de tous nos développements ; nous n'en faisons qu'établir d'un point de vue méthodique ce qui, du point de vue thématique (*sachlich*) était la perspective directrice de cette partie : l'universalité des catégories Expression et Signification.

En effet, on ne parle pas seulement d'explicitation (*Auslegung*) en référence à des œuvres créées par les hommes, œuvres écrites, œuvre d'art en général (enfin aussi des actions), mais la vie humaine elle-même, cette vie énigmatique que nous n'avons pas fabriquée, mais qui nous enveloppe, et le monde lui-même dans lequel nous vivons est objet d'explicitation, qui interroge le multiple-singulier qui nous y aborde, les expressions de vie (*Lebensäußerungen*) de l'homme, les événements du cours du monde, quant à leur sens dans la totalité du monde et de la vie, tout comme on peut comprendre et explorer (*durchforschen*) à partir d'elle-même une œuvre d'art, parce qu'elle est une totalité qui porte son sens en elle-même.

Ici aussi, l'explicitation est une forme supérieure de la compréhension. Et c'est là que se manifeste ce qui nous importe à présent : le chemin herméneutique de la logique, prenant son départ avec la philosophie de la vie. Nous ne parlons [568] d'un comprendre pas seulement en référence aux énoncés du discours parlé ou écrit, mais aussi en référence à la compréhension de la vie, des hommes, du monde, que possède le praticien, par exemple l'homme politique de terrain (*der Realpolitiker*) qui compte avec les hommes et le cours des choses pour arriver à ses fins, alors que dans la compréhension il s'agit de pénétrer un sens dans lequel les actions d'un homme se rattachent les unes aux autres dans l'unité de sa personne et les événements dans la totalité de la vie, et où tout le factuel a sa significativité comme partie d'un tout.

Ce que nous avons découvert concernant la signification du comprendre en général n'est possible que comme signification de l'expression, il n'y a pas d'autre espèce qu'à travers la signification. Ce principe vaut également ici.

Jean GREISCH

Professeur à l'*Institut Catholique de Paris*

## IDENTITÉ ET LOGIQUE TEMPORELLE

L'expression « logique temporelle » peut surprendre et paraître énigmatique. Son sens devrait s'éclairer peu à peu grâce à une méditation de la question de l'identité dont on va montrer phénoménologiquement-minimalement qu'elle se pose dans le temps et en liaison profonde avec l'intelligence de la temporalité.

Poser l'identité dans le temps n'est pas un acte indifférent ; nous n'y attachons guère d'importance, parce que nous y sommes habitués. Nous sommes toujours déjà dans le temps quand nous prenons conscience du temps ; et cette prise de conscience vient couronner toute une série d'identifications, tout un jeu avec notre propre identité.

À partir des difficultés que rencontre la logique de l'identité lorsqu'elle affronte le temps, nous nous demanderons si la dialectique spéculative est assez souple et pénétrante pour résoudre ce type de difficulté ; nous suivrons à cet effet le fil conducteur du jugement heideggérien sur Hegel, puis – en un deuxième temps – nous irons aussi loin que possible, toujours avec Heidegger, pour dégager le temps comme horizon ultime de la question de l'être et peut-être de la « mèmeté ». Jusqu'à quel point ? Laissons quelque suspens quant aux difficultés qui nous attendent au bout de ce chemin.

### *L'identité dans le temps*

En 1957, Heidegger a consacré à l'identité, plus exactement au principe d'identité, une conférence qui peut paraître étrange, dans la mesure où, partant de l'équation  $A = A$ , puis de la proposition  $A$  est  $A$ , elle semble d'abord rappeler une évidence, en la formulant ainsi :

l'unité de l'identité constitue un trait fondamental de l'être de l'étant<sup>1</sup> ;

cette unité a donc une importance fondatrice décisive pour toute la pensée occidentale-européenne. Dans la suite du texte, par le biais d'une réflexion sur la nature de la relation originale que suppose l'identité comprise comme co-appartenance entre l'être et l'homme, Heidegger en vient à la situation actuelle de l'humanité livrée à la Technique planétaire et cependant disponible pour une co-appartenance plus originale, l'*Er-eignis*.

« Qu'est-ce que l'*Ereignis* a affaire avec l'identité ? » demande Heidegger lui-même, comme pour prévenir une protestation de l'auditeur devant son exercice de haute voltige. Nous devons peut-être inverser la question et en profiter pour la traduire en des termes plus accessibles, en prenant garde au fait que nous la trahissons en la déplaçant :

Qu'est-ce que l'identité a à voir avec l'Événement comme singularité temporelle ?

ou :

Quoi de commun entre l'identité et le temps lui-même ?

Deux remarques de Heidegger aident à répondre :

1) La formule  $A = A$  fait état d'une équivalence. Elle ne nomme pas  $A$  en tant que même. La formulation courante du principe d'identité masque ainsi justement ce que la proposition voudrait dire :  $A$  est  $A$ , c'est-à-dire chaque  $A$  est pour lui-même le même<sup>2</sup>.

Ce que le principe *veut dire*, c'est la méméité d'une chose à elle-même ; il n'est peut-être pas interdit d'ajouter : c'est une méméité qui s'impose au temps, qui traverse le flux temporel.

2) Sans la reconnaissance de l'unité de l'identité,

l'étant n'apparaîtrait pas dans son être. En conséquence, il n'y aurait pas de science du tout<sup>3</sup>.

Sans la tenue de l'identité dans le temps, face au temps, et sans la mise en œuvre du principe d'identité, il n'y aurait pas de savoir unifié de l'étant, parce qu'il n'y aurait ni identification du temps comme tel (saisie de son unité abstraite par delà le foisonnement des instants), ni histoire au sens de l'unité destinale de l'histoire de l'être.

1. Die Einheit der Identität bildet einen Grundzug im Sein des Seienden (« Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 17).

2. « Die Formel  $A = A$  spricht von Gleichheit. Sie nennt  $A$  nicht als dasselbe. Die gelaufige Formel für den Satz der Identität verdeckt somit gerade das, was der Satz sagen möchte :  $A$  ist  $A$ , d. h. jedes  $A$  ist selber dasselbe » (*ibid.*, p. 14).

3. « Spräche dieser Anspruch nicht, dann vermöchete es das Seiende niemals, in seinem Sein zu erscheinen. Demzufolge gäbe es auch keine Wissenschaft » (*ibid.*, p. 17).

Mais nous avons sans doute déjà avancé trop vite. Avant de prendre en compte le *principe* d'identité et les effets de sa mise en œuvre, il semble souhaitable de revenir à la *position* même de l'identité, dans le devenir et malgré lui.

Dans les termes de l'analytique du *Dasein*, celui-ci n'est-il pas d'abord « jeté » dans le temps, livré à son caractère ek-statique ? Si fondamentale soit-elle pour l'articulation de l'être-au-monde et de ses entours, l'identité n'est pas livrée toute prête à l'Existant. La question mérite un examen attentif, car en elle se joue déjà la différence entre une approche traditionnelle de la genèse de l'identité (pour autant qu'elle soit reconstituable) et celle de la phénoménologie existentielle. Le mot « identité » n'est pas facile à dénicher dans *Sein und Zeit*, et pour cause. Étant donné que la question initiale du livre est « la nécessité d'une répétition expresse de la question de l'être », on peut en déduire que l'identité de référence est celle de l'être et de sa « question ». Mais qu'en est-il au niveau du *Dasein* lui-même, cet Existant dont l'analytique va se déployer comme la plus urgente des tâches ? C'est l'émergence de la *Selbigkeit*, de la *Selbsterkenntnis*, du *Selbst* lui-même qu'il faut alors suivre à la trace. Pour nous en tenir à l'essentiel, retenons cette phrase significative du § 31 :

Ce «savoir» n'est pas d'abord né d'une auto-perception immanente, mais il appartient à l'être du Là, qui est essentiellement comprendre<sup>1</sup>.

Le savoir dont il s'agit, c'est bien le savoir de soi du *Dasein*. Mais il faut être ici très attentif : en ce point en quelque sorte micrologique l'analytique heideggérienne entend se séparer radicalement de l'autocompréhension logique « vulgaire », telle qu'elle se retrouve jusque dans la première séquence de la *Phénoménologie de l'esprit*. L'identité du moi (ou du Soi) ne se détache pas du monde, en sa pureté, comme identité logique s'imposant et s'opposant à l'identité adverse du temps. En fait, le *Dasein* n'est pas originairement identité, n'a pas d'identité, il est initialement pouvoir-être auprès du monde et de l'être-avec ; il est déjà pro-jeté auprès de ... :

Le *Dasein* se trouve lui-même d'emblée dans ce qu'il exerce, utilise, attend, empêche – dans l'utilisable dont d'emblée il se préoccupe au sein du monde ambiant<sup>2</sup>.

1. « Dieses "Wissen" ist nicht erst einer immanenten Selbstwahrnehmung erwachsen, sondern gehört zum Sein des Da, das wesenhaft Verstehen ist » (*Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967, p. 144). Nous retenons ici la tr. Martineau (Paris, Authentica, 1985, p. 119).

2. HEIDEGGER, *SuZ*, *op. cit.*, p. 119. Nous retenons pour cette phrase la tr. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 161.

Le jeu de l'identification (puisque'il y en a quand même une : il faut bien que se constitue un noyau de présence à soi) ne s'opère en quelque sorte que par le détour des « entours »<sup>1</sup>. L'ek-stase originale de l'être-jeté le livre d'abord à des renvois mondains et « inter-existentiels » : il est hors d'un soi qui n'est pas d'abord comme Soi ; il est essentiellement « hors de », du fait de l'unité ek-statique du temps qui est le Soi le plus profond. Heidegger nous constraint ainsi à supposer une unité originale qui est Temps en nous et qui nous constitue bien plus primitivement que toute égologie. Mais cette unité ek-statique est-elle pensable, si elle n'est pas à la lettre identifiable ? Ce qui fait difficulté, ce n'est pas que nous soyons êtres temporels avant de nous identifier (ce serait une banalité ; et, au demeurant, il est impossible de remonter à une origine du temps – ou même de la conscience du temps – dans le temps) ; c'est que, pour Heidegger, ce soit le Temps lui-même qui soit le ressort de l'identification. Cette difficulté n'est, pour l'instant, que signalée. Gardons-la en mémoire et revenons à une vision plus « classique » du problème de l'identification dans le temps. Si nous avions une sensibilité plus fine, hyperréceptive et hallucinée, peut-être serions-nous incapables de *stabiliser* une identité quelconque dans le temps : ce livre devant moi ne serait jamais le même livre que je peux reprendre à volonté pour y retrouver une référence identique à la même page. Et l'est-il effectivement ? La lumière n'a-t-elle pas changé d'un instant à l'autre ? Des micro-événements ne se sont-ils pas produits dans mon corps ? Suis-je un moi = moi pur ? La tradition rationaliste n'est pas embarrassée par de telles observations : si la perception réserve des surprises et, dans les expériences pathologiques ou « à risques », des profondeurs parfois vertigineuses, la conception des objets abstraits, noèmes, concepts, relations logiques nous offre l'identité hors du temps (ou le traversant sous la forme de la constance), variation sur le thème fondamental de l'identité pure, A = A.

En effet, A = A est vrai à l'instant t, mais aussi t', t'', t''', etc., et ainsi de suite indéfiniment. Cette conception de la constance logique me permet-elle d'échapper à la fuite incessante et éperdue des grains du temps ? Pas exactement. Elle me permet du moins de comprendre que tout dans la réalité n'est pas emporté par le temps ; elle permet sans doute plus : concevoir que le temps lui-même n'est pas emporté par le temps, c'est-à-dire qu'il y a une chrono-logique qui permet à Chronos de s'identifier.

---

1. Heidegger précise que la « connaissance de soi » ne s'opère pas en fonction d'un Soi central un *Selbstpunkt*, mais à partir d'une « saisie compréhensive de l'ouverture pleine de l'être-au-monde à travers ses moments constitutifs essentiels » (*SuZ*, *op. cit.*, p. 146 ; tr. Martineau, p. 120). C'est pourquoi, l' « identification » du monde en général passe par le *Dasein* : pour connaître le plus propre en l'existant, il faut aborder et pénétrer son monde (Cf. *SuZ*, *ibid.*, p. 118).

La conception de l'identité représente déjà une considérable victoire de l'abstraction. Hegel le montre, aussi bien au niveau logique (l'identité, qui qualifie déjà l'être en tant qu'être, se redouble et devient opératoire comme catégorie de la réflexion, c'est-à-dire de la logique de l'essence) qu'à celui de l'histoire de la philosophie (l'instauration parmiénienne), sans oublier le point de vue phénoménologique (car la première dialectique de la conscience sensible est l'unification du « maintenant » comme identité opératoire).

Or, dès ce niveau, Hegel articule la dialectique du temps et de l'identité, de manière à montrer que l'identité est déjà un résultat et se trouve prise, à son tour, dans une dialectique où le devenir vient la contredire et la transformer. Cette dialectisation de l'identité peut être effectuée à chacun des trois niveaux que nous venons de signaler : logique, phénoménologie, philosophie de l'histoire.

Pour s'en tenir au niveau logique, la position de  $A = A$  ne peut se faire ni se concevoir sans la possibilité que  $A$  soit  $\text{non-}A$ , puisque la position de l'égalité suppose la possibilité de la non-égalité. De l'être comme « immédiat indéterminé », Hegel écrit : « Cet être dénué de réflexion est l'être tel qu'il est immédiatement seulement en lui-même » ce « seulement en lui-même » se révèle être presque aussitôt « en fait rien »<sup>1</sup>. La formulation même de l'identité la plus indéterminée l'expulse en quelque sorte d'elle-même.

Hegel médite sur cette dialectique de l'identité dans une remarque de la Logique de l'essence, en se moquant de ceux qui prétendent se contenter de l'évidence de l'identité et se fondent pour cela sur l'expérience (on pourrait les appeler les « tautologistes ») : en répétant que  $A$  est  $A$  ou qu'un arbre est un arbre, « ils ne voient pas qu'ils admettent déjà eux-mêmes que l'identité est quelque chose de différent ; car ils disent que l'identité diffère du différent »<sup>2</sup>. Pour sortir de cette dialectique négative, il faudra que l'identité se re-pose à travers la différence qui connaîtra, à son tour, un moment d'identification au sein de la logique de l'essence.

Le devenir a donc pénétré (dans) la sphère logique. Celle-ci connaît déjà le devenir. Même si celui-ci n'est pas *notre* temporalité, il représente une sortie hors de l'identité *pure*. En ce sens, Hegel a mis en place une « logique temporelle », c'est-à-dire une intelligence dialectique du temps qui est aussi une temporalisation du logique. C'est la solution dialectique

1. « Dies reflexionslose Sein ist das Sein, wie es unmittelbar nur an ihm selbst ist » (HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Hoffmeister éd., I, p. 66). Et à la page suivante : « Das Sein, das unbestimmte Sein, ist in der Tat Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts ».

2. « Sie sehen nicht, dass sie schon hierin selbst sagen, dass die Identität ein Verschiedenes ist ; denn sie sagen, die Identität sei verschieden von der Verschiedenheit » (*ibid.*., II, p. 28).

du problème apparemment insoluble que soulève la confrontation directe, frontale et primaire du flux affolant du temps face à la position également têtue de l'identité absolue. Inversement, l'identité absolue peut être représentée comme désespérant de maîtriser la dérive universelle due à la corrosion du temps.

Par cette position du problème « identité et temps », Hegel a discerné quelque chose d'essentiel : il a vu que la position de l'identité retourne le temps contre lui-même, mais que ce retournement produit un nouveau départ qui approfondit l'expérience : la dialectique est logique de la temporalité. Sous un regard hégélien (pour qui les principes d'identité et de non-contradiction sont déjà de « nature synthétique »<sup>1</sup>), la méditation heideggérienne semble hypothéquée par l'abstraction, qu'elle retienne l'identité sous sa forme de principe métaphysique ou qu'elle se livre à une analytique du *Dasein*. Dans le premier cas, rien n'est dit sur l'immense cheminement qu'il a fallu à l'humanité pour atteindre le niveau parmiénien, c'est-à-dire la fondation de la pensée métaphysique. Dans le second cas, le concept « vulgaire » de temps (impliquant une identification unificatrice des « maintenant ») est reçu comme un bloc livré par l'expérience quotidienne ; il est censé avoir une évidence quasiment naturelle et aller de soi, alors qu'il s'avère phénoménologiquement plus complexe et recueille déjà en lui les résultats d'une phylogénèse comme d'une ontogenèse.

Ce point important mérite qu'on s'y arrête : comment le concept « vulgaire » de temps se livre-t-il à nous et *s'identifie-t-il* ? Revenons aux textes heideggériens des années 1927-28 et tout particulièrement au § 81 de *Sein und Zeit* qui est précisément consacré à la « genèse du concept vulgaire de temps ». Dès le début de ce paragraphe, Heidegger ne résiste pas à un jeu de mots très significatif entre le *sich-zeigen* du temps vulgaire et le *Zeiger* (l'aiguille). Le temps vulgaire se montre dans « la présentification de l'aiguille qui avance ». C'est un temps nivélé que Heidegger nomme *Jetzt-Zeit*, temps au présent.

Plutôt que d'insister sur cette phénoménologie très connue de cette temporalité, ou plutôt de « l'intratemporalité » du « on », je crois utile de présenter deux remarques critiques :

1) Heidegger insiste à tel point sur le nivelingement, que sa phénoménologie perd en vraisemblance ce qu'elle gagne en prégnance impressionnante. Sans méconnaître que le temps quotidien se vive surtout au présent, peut-on admettre sans nuances que la « pure succession » recouvre et masque aussi bien la databilité (*Datierbarkeit*) que la significativité (*Bedeutsamkeit*), c'est-à-dire que le nivelingement étouffe même la dimension existentielle de la présence du présent ? En fait, la « pure succession »

---

1. HEGEL, *ibid.*, II, p. 32.

est la forme abstraite, déjà élaborée, de la primauté du présent : elle a justement présupposé tout un travail d'identification qui a sa logique et qui ne recouvre sans doute pas totalement la complexité relative de la temporalité quotidienne.

2) L'insistance sur la computation à partir du « temps des horloges » fait également difficulté. Là aussi, il faudrait introduire des distinctions psychologiques, historiques, ethnologiques : la dictature du temps des horloges est loin d'être indépendante des individus et des groupes, de leurs caractères et de leurs situations ; elles s'est élaborée et profondément modifiée au cours de l'histoire. Comme le remarque David S. Landes, auteur d'une remarquable histoire de la mesure du temps : « il n'est pas “naturel” de vouloir connaître le temps avec précision »<sup>1</sup> (ce qui fait difficulté à cet égard chez Heidegger, c'est qu'il assigne la conception vulgaire du temps à une évidence « naturelle »<sup>2</sup>) ; enfin, autre objection « empirique » : le « maintenant » du paysan africain, par exemple l'éleveur Nuer étudié par l'anthropologue anglais Evans-Pritchard (peu de temps après la publication de *Sein und Zeit* !), n'a pas la ponctualité nivelée du citadin qui vit en regardant sa montre : « les Nuer n'ont aucune expression équivalente au “temps” dans nos langues à nous, et se trouvent donc incapables de parler du temps comme quelque chose de réel, qui passe, que l'on peut perdre, que l'on peut gagner, et ainsi de suite »<sup>3</sup>. Il n'y a pas un mot dans *Sein und Zeit* pour signaler cette relativité de l'analytique de l'intratemporalité, cette nécessité de différencier et de nuancer la phénoménologie du temps quotidien. À défaut de ces différenciations et de ces nuances, on n'évitera pas le schématisme, sous couvert d'une « neutralité » dont tous les présupposés n'auront pas été explicités<sup>4</sup>.

Que le temps quotidien soit, en fait, un temps relativement complexe élaboré par tout un jeu d'identifications, et surtout comment il l'a été, cela reste non thématisé par Heidegger<sup>5</sup>. Ce dernier, en effet, a isolé, avec la

1. David S. LANDES, *L'heure qu'il est. Les horloges, la mesure du temps et la formation du monde moderne*, tr. P.-E. Dauzat et L. Évrard, Paris, Gallimard, 1987, p. 60.

2. Qu'il impute, il est vrai, à Aristote (*SuZ*, *op. cit.*, p. 421). Mais il n'est pas aussi prudent en *Ga* 26, p. 274 où il écrit que « la métaphysique appartient à la nature de l'homme » (*die Metaphysik gehört zur Natur des Menschen*).

3. E.E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nuer*, tr. L. Évrard, Paris, Gallimard, 1994, p. 127. Nous lisons aussi à la même page : « Embarrassés par les pures unités de temps, ils pensent tout à leur aise en termes d'activités et de successions d'activités, en termes de structures sociales et de différences de structure ».

4. Cf. HEIDEGGER, *Ga* 26, p. 171 sv.

5. Bien qu'une lecture attentive révèle des pistes qui vont dans le sens que nous indiquons ; par exemple, en *Ga* 26, p. 257, HEIDEGGER signale que nous apprenons la façon de mesurer le temps (« *Was wir lernen ist die Art der Zeitmessung, die faktisch konkreten Weisen, in denen wir mit der Zeit praktisch am besten umgehen* »).

conception « vulgaire » du temps, une épure, un cas de figure aux limites de l'expérience effective.

Une deuxième degré de logique temporelle est atteint, quand la conscience ne se contente pas d'articuler identité et différence dans le devenir et dans l'unité de l'expérience, mais s'élève et se retourne vers le concept même de temps. Il ne s'agit plus alors de *ce temps* qui vient « contredire »  $A = A$ , mais de la détermination de l'essence même du temps en général. Cette détermination s'effectue au niveau de la philosophie de la nature, comme chez Aristote. Heidegger a noté cette proximité entre Hegel et Aristote dans une célèbre note de *Sein und Zeit*<sup>1</sup>. Pour notre part, nous ne pouvons qu'être étonné par la brièveté qui caractérise le traitement de la question du temps dans l'*Encyclopédie* (au chapitre « Die Mechanik », juste après qu'il ait été question de l'espace).

Qu'est-ce que le temps ? Réponse lapidaire au § 257 : il est la « négativité posée pour elle-même » (*Die Negativität ... für sich gesetzt*) ou encore « l'unité négative de l'être-hors-de-soi » (§ 258) (*die negative Einheit des Aussersichseins*)<sup>2</sup>. Il paraît donc tout à fait légitime, de la part de Heidegger, de suivre le fil conducteur de la négativité (surtout dans le vol. 68 de la *Gesamtausgabe*, paru en 1993) pour déterminer la portée et les limites de l'approche hégélienne du temps. Mais, avant d'aller plus avant, relisons la définition complète du temps, qui se trouve au début du § 258 :

En tant qu'il est l'unité négative de l'être-hors-de-soi, le temps est également et tout bonnement un abstrait, un idéal<sup>3</sup>.

Puisque l'être-hors-de-soi caractérise la nature, le temps est l'une des déterminations fondamentales de la nature. Considéré du point de vue de l'esprit, le temps est donc proche de la pure extériorité. N'oublions pas qu'

il est conforme au concept de l'esprit que le développement de l'histoire tombe dans le temps<sup>4</sup>.

L'esprit émerge et revient à soi (dans l'histoire) à partir de son aliénation dans le temps.

Quand Heidegger, toujours dans *Sein und Zeit*, caractérise la temporalité originale comme « purement et simplement ek-statique » (*ekstatikon schlechthin*), il n'est pas impossible que – entre autres intentions –, il ait

1. HEIDEGGER, *SuZ*, *op. cit.*, p. 432, n. 1.

2. Retenons également cette formulation de la remarque du § 258 : « ... die abstrakt sich auf sich beziehende Negativität ».

3. « Die Zeit, als die negative Einheit des Aussersichseins, ist gleichfalls ein schlechthin Abstraktes, Ideelles ».

4. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hoffmeister éd., p. 153. C'est par cette citation que Heidegger entame son exposé critique de la conception hégélienne du temps (*SuZ*, *op. cit.*, p. 428).

celle de viser la définition hégélienne pour la « détruire » : au delà de toute formulation encore logique (la négativité), on envisage l'être-hors-de-soi, directement en son élan déstabilisateur ; ce qui est ainsi envisagé *schlechthin*, c'est-à-dire purement et simplement, c'est l'ek-statique comme tel, comme dimension, non cet abstrait ou cet idéal qu'est le temps conçu comme négativité (nous n'avons plus affaire à une intuition, remarque Heidegger, alors que Hegel précise que le temps est le « devenir intuitionné » (*das angeschaute Werden*)).

Il y a, dans la Remarque du § 258, une phrase extraordinairement significative où Hegel, soulignant que le fini est passager et temporel, se tourne vers le concept et la puissance de ce concept :

... le temps n'est pas sa puissance [du concept], et le concept n'est pas dans le temps ni quelque chose de temporel, mais *il* est plutôt la puissance du temps ...<sup>1</sup>.

Le temps règne en effet sur la nature (et sur le naturel en nous), mais le vrai (le concept) est éternel – et c'est de ce côté-là qu'est la puissance infinie.

On ne peut certainement pas reprocher à Heidegger de ne pas avoir pris au sérieux l'interprétation hégélienne du temps : il lui consacre des pages denses à la fin de *Sein und Zeit* (§ 82 a) et il lui a réservé un cours qui fait un volume entier de la *Gesamtausgabe* (le vol. 68). En outre, il la range parmi les interprétations « classiques » du temps<sup>2</sup>.

Heidegger reconnaît que la détermination fondamentale qui traverse le système hégélien est la négativité<sup>3</sup>, une négativité qui n'est pas « seulement formelle »<sup>4</sup>, mais qui entretient une relation interne avec la différenciation (*Unterschiedenheit*). Et, comme la substance est sujet, « l'être (pris au sens essentiel) est *devenir* »<sup>5</sup>. Ne reconnaissions-nous pas ici cette logique temporelle dont nous avons parlé ? Et Heidegger ne doit-il pas admettre que cette logique s'ouvre à la négativité du temps, ne se réduit plus à une simple logique de l'identité, mais qu'elle est une logique spéculative de la mémérité, riche de différenciations, une logique qui soutient la conscience de l'historicité et qui permet l'émergence du

système d'une vision historique du monde le plus puissant, en richesse de vécu comme en élaboration conceptuelle,

1. « ... die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit u. ein Zeitliches, sondern *er* ist vielmehr die Macht der Zeit ... »

2. Cf. *Ga* 26, p. 256.

3. *Ga* 68, p. 6.

4. *Ibid.*, p. 26.

5. *Ibid.*, p. 12.

selon l'expression même du jeune Heidegger ?<sup>1</sup>

Cependant, cette grande attention aux textes et, en particulier dans *Sein und Zeit*, cette qualité de lecture qui permet de saisir le passage de la ponctualité spatiale à la négation de cette négation (« le point “se raidit” vis-à-vis de tous les autres points »)<sup>2</sup> n'empêche pas Heidegger de critiquer l'extrême nivellement hégélien du temps en fonction du « maintenant », et surtout d'affirmer – ce qui est plus surprenant – que Hegel « se meut résolument dans la direction de la compréhension vulgaire du temps »<sup>3</sup>. Même si l'on ne confond pas la compréhension « vulgaire » (au sens où l'entend Heidegger) avec celle du sens commun, on peut objecter que la négativité absolue est dissolution de la présence du présent et que le nivellement en question n'installe nullement le sujet dans la sécurité du « maintenant ». En outre, vu qu'il s'agit ici du concept de temps en lui-même et non de l'expérience de la temporalité, la question (à réexaminer) sera de savoir si l'extrême abstraction est évitable à ce niveau-là et si Heidegger lui-même parviendra, en dépit de ses intentions, à l'éviter.

Dans les notes un peu dispersées et cryptées du vol. 68 de la *Gesamtausgabe*, Heidegger pousse l'accusation sous la forme d'une critique interne, également contestable (car, refusant de prendre en considération la différenciation entre les niveaux de déploiement de la dialectique spéculative, elle revient à récuser celle-ci en son principe même) :

La négativité de Hegel n'en est pas une, parce qu'elle ne prend jamais au sérieux le “ne pas” et le nier, – le “ne pas” est déjà surmonté dans le “oui”<sup>4</sup>

Ce jugement, qui ne peut que scandaliser tout hégélien « sincère », se comprend mieux lorsqu'il est résitué au sein de la perspective de l'histoire de l'être, en l'occurrence l'accomplissement du principe moderne, la certitude inconditionnée de la conscience de soi :

1. Cet hommage à Hegel est la conclusion de la thèse d'habilitation de HEIDEGGER, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, tr. Gaboriau, Paris, Gallimard, 1970, p. 231.

2. HEIDEGGER, *Être et temps*, tr. Martineau, *op. cit.*, p. 292 (*SuZ, op. cit.*, p. 430 : « Der Punkt “speizt sich auf” gegenüber allen anderen Punkten »).

3. *Id., tr.cit.*, p. 293 (*SuZ, op. cit.*, p. 431 : « ...Hegel mit seiner Zeitinterpretation sich ganz in der Richtung des vulgären Zeitverständnisses bewegt »).

4. HEIDEGGER, *Ga* 68, p. 47 : « Hegels Negativität ist keine, weil sie mit dem Nicht und Nichten nie ernst macht, – das nicht schon in das “Ja” aufgehoben hat ».

La négativité en tant que négation de la négation se fonde dans le Oui à la *conscience de soi* inconditionnée – la certitude absolue en tant que “vérité” (i.e. étantité de l’être) <sup>1</sup>.

Cette interprétation tire sa force de sa clarté, de sa cohérence, ainsi que de la constance avec laquelle Heidegger soutient que la négativité n’est qu’un détour pour verrouiller une mise en sûreté de l’être déjà inconditionnellement acquise par les présupposés hégeliens <sup>2</sup>. Ce qui nous intéresse particulièrement ici est d’en établir la conséquence principale en ce qui concerne notre problème.

Heidegger prend, en quelque sorte, fait et cause pour dégager le temps comme tel de toute hypothèque ou de toute présupposition issues de la métaphysique de la subjectivité. Il est évident que Hegel ne s’est jamais fixé un tel but et l’aurait récusé (cette remarque vaut également *mutatis mutandis* pour Husserl). Heidegger a littéralement tort : Hegel n’a pas subordonné toute vérité à la certitude de la conscience de soi ; il n’emploie pas le mot de *Selbstbewusstsein* pour qualifier Dieu ou l’esprit ; il a tout fait pour préserver la force du négatif et de la contradiction ; et Heidegger rabat la dialectique spéculative vers la représentation qu’elle s’efforce justement de dépasser. Ayant littéralement tort, Heidegger est-il cependant justifiable d’un autre point de vue, qui, en se détournant de l’onto-théologie, refuse de trouver la vérité du temps dans un essentiel qui serait constant et éternel ?

Sous cette question et au cœur du différend entre la pensée de Heidegger et celle de Hegel, nous retrouvons le temps : est-il pensable et doit-il être pensé comme l’horizon ultime de notre finitude et celle-ci comme l’ultime horizon du sens ? La question de la logique temporelle nous a permis d’amorcer ce questionnement, non d’aller jusqu’à ses dernières conséquences. En dégageant le temps hors des prises, non seulement d’une pensée de l’identité, mais de toute logique dialectique, Heidegger va tenter de penser le temps *pour lui-même*. Est-ce vraiment possible ? Pourra-t-il éviter toute logique temporelle ? C’est ce dont il faut faire l’épreuve avec lui maintenant.

### *La « percée » temporelle*

Notons d’abord qu’en se retournant vers le temps, Heidegger se situe – du point de vue hégelien – dans une stricte logique de la finité, mais une logique intenable, en ce sens qu’elle ne peut se soutenir par elle-même,

1. *Id., ibid.*, p. 14 : « Die Negativität als die Verneinung der Verneinung gründet im Ja zum unbedingten *Selbstbewusstsein* – der absoluten Gewissheit als der Wahrheit (d.h. Seiendheit des Seinden) ».

2. Cf. *id., ibid.*, p. 24 : « Alles ist *schon unbedingt gesichert und untergebracht* ».

trouver la vérité à partir du fini. Une pensée qui refuse de résorber le fini dans l'infini doit « sauver » le fini, le temporel, entreprise autocontradictoire du point de vue hégélien. Un hégélien ne peut que critiquer ce retour comme une régression vers l'abstraction (et même vers l'abstraction suprême de l'être !), une régression vers les déchirements de l'autocontradiction ; mais c'est une autocontradiction qui a sa logique propre, celle d'un refus de l'*Aufhebung*, celle d'une surprenante « réévaluation » de la tautologie.

Est-ce qu'en dégageant le temps comme vérité de l'être (car tel est bien l'élan interne de toute l'ontologie fondamentale), Heidegger réussit à libérer le temps pour lui-même, hors des prises de toute logique dialectique ou de toute conceptualité réductrice ? Il faut du même coup se demander, en mesurant toute sa nouveauté, si ce projet, explicite dès la conférence de 1924 sur « Le concept de temps »<sup>1</sup>, est tenable ou s'il aboutit à une impasse.

Retenons la formulation qu'en donne Heidegger un an après la publication de *Sein und Zeit*, en 1928, dans les *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Sans revenir sur la critique de la conception « vulgaire » du temps, deux points se détachent : le dégagement par rapport à tout essentialisme et même toute ontologie pour penser le temps (« Le temps n'est pas, mais se temporalise »)<sup>2</sup> ; le renvoi du temps à sa propre temporalisation implique qu'il ne soit pas la synthèse des trois *ek*-stases, mais soit lui-même *ek*-statique :

La temporalité est elle-même l'unité ekstatische s'unifiant dans la temporalisation ekstatische<sup>3</sup>.

Ce qui est difficile à comprendre (et, par conséquent, à admettre) n'est pas le sens littéral du mot « ekstase » – déstabilisation, déplacement, déviation, sortie hors de soi (Heidegger dit aussi *raptus*, transport, ou *Schwung*, élan) : c'est ce qu'implique la radicalité ou la nudité de ce pur renvoi à soi que devient le temps. Comment penser la temporalisation du temps à partir de lui-même ? Ne serait-ce qu'une formule-limite ?

Le déplacement d'accent du présent vers l'avenir donne une indication phénoménologique précieuse et permet même de laisser de côté le mot « ekstase » (si on le juge encombrant !) :

1. Où il précise que le philosophe doit comprendre « le temps à partir du temps » (Martin HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1989, p. 6).

2. « *Zeit ist nicht, sondern zeitigt sich* » (*Ga* 26, p. 263).

3 « *Die Zeitlichkeit ist selbst die in der ekstatischen Zeitigung sich einigende ekstatische Einheit* » (*ibid.*, p. 266; cf. aussi pp. 264, 268).

4. Cf. *ibid.*, pp. 265, 268.

Notre thèse : cet être-devenu (*Geweseneheit*) ne se temporalise qu'à partir de l'avenir et en lui<sup>1</sup>.

L'attente est donc la forme fondamentale de l'« être à soi-même ». Cependant, il faut arriver (sans se le représenter) à penser un Soi en projet, qui ne soit pas la projection d'une conscience centrale personnelle, noyau égo-logique que Heidegger nomme *Ichkern*<sup>2</sup>. L'à-venir se fait d'emblée horizon comme entour (*Umschluss*) d'un monde.

Avant de prétendre la critiquer, il faut reconnaître l'unité et – dans une large mesure – l'originalité de cette interprétation heideggérienne du temps.

Unité : d'une conférence à l'autre, de celle de 1924 (« Le concept de temps ») à celle de 1962 (« Temps et être »), Heidegger affirme qu'il faut penser le temps à partir de lui-même et, pour cela, non plus comme présentification de « maintenant » successifs, mais à partir de son possible propre, de sa dimension spécifique.

Originalité : dès la conférence de 1924, même si le mot « *ekstase* » n'est pas formulé, on lit que « le phénomène fondamental du temps est l'avenir »<sup>3</sup>. Cet avenir n'est pas à comprendre comme un maintenant non encore advenu, mais comme *Vorlaufen*, anticipation originale, possibilité. Heidegger en conclut, dès 1924, que le *Dasein* est « le temps lui-même »<sup>4</sup>. Il en sera de même dans *Sein und Zeit* : le Soi du *Dasein* sera le temps lui-même, non la présence à soi de l'*ego*. Et dans « *Zeit und Sein* », la priorité de l'avenir le cède apparemment à une quatrième dimension, la donation même du temps ; mais n'est-ce pas une façon de thématiser une pensée que nous avons déjà trouvée dans le vol. 26 de la *Gesamtausgabe* : l'unité des *ekstases* est elle-même ekstatische ?

En dépit de tous ses tournants, la pensée heideggérienne révèle bien une unité quant à la pensée du temps. Celle-ci peut se laisser résumer en trois points : il faut penser le temps à partir de lui-même ; le Soi du temps n'est pas la présentification du présent ni la succession des « maintenant » ; ce Soi est déstabilisation originale, unité ekstatische.

Pour déterminer ce que cette unité suppose, il est bon d'obtenir quelque distance, en s'interrogeant sur le degré d'originalité de ces trois thèses. Cela permettra de prendre en vue ce que l'interprétation heideggérienne du temps suppose et de préparer une appréciation critique.

Ne cherchons l'originalité en question ni dans le recours au mot *ekstatikon* (qui se trouve déjà dans la *Physique* d'Aristote<sup>5</sup>) ni même dans

1. *Ibid.*, p. 266.

2. *Ibid.*, p. 268.

3. HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, *op. cit.*, p. 19.

4. *Id.*, *ibid.*

5. En *Physique*, IV, 222 b, lorsqu'Aristote qualifie le changement, il est vrai en un sens essentiellement physique. Ce qui est original chez Heidegger n'est pas la recon-

la caractérisation du temps comme changement essentiellement *déstabilisant* (Augustin perçoit déjà ce trait avec une merveilleuse acuité). Le point 3 n'est donc pas absolument neuf.

Le point 2 non plus, car ni Aristote, Augustin, ni Bergson, ni Husserl ne réduisent *stricto sensu* le temps à une succession de « maintenant » : l'horizon de la présence transcende cette ponctualité ; en outre, les dimensions du « ne plus » et du « pas encore » ne sont pas ignorées. Il n'est pas sûr qu'elles soient minorées autant que le prétend Heidegger (qui, d'ailleurs, a dû concéder que le dynamisme de la durée bergsonienne se constitue surtout à partir du passé, comme l'exprime la métaphore de la boule de neige). En outre, et ce n'est pas négligeable, la priorité de l'avenir a déjà été aperçue et affirmée par Schelling : « La première dimension dans le temps est l'avenir » lit-on littéralement dans le *System der gesamten Philosophie* de 1804<sup>1</sup>.

Le point le plus original, noyau de tout le reste, c'est bien le premier : penser le temps à partir de lui-même et *comme horizon ultime*. Qui, avant Heidegger, parmi les grands philosophes qui ont médité sur le temps, a pensé que cette méditation pût être une fin en soi, que l'homme pût envisager d'*être* le temps et de se porter à la pointe de la temporalisation elle-même ? Seul sans doute Bergson s'en est approché. Est-il possible, selon lui, d'*être durée*, si l'on peut oser cette expression ? Oui, mais à condition que cette durée soit durée de la vie créatrice, non pure et simple temporalisation résolument limitée à l'horizon de la finitude.

Là est donc l'originalité irréductible de Heidegger. C'est un constat indispensable pour clarifier le débat qui va suivre et qui ressaisira le fil de l'interrogation sur la logique temporelle.

Ce noyau que nous venons d'isoler, c'est ce *Selbst* que l'on retrouve d'un bout à l'autre de l'œuvre de Heidegger en sa méditation sur le temps.

En 1924, Heidegger écrit :

Le *Dasein*, compris en sa possibilité ontologique la plus extrême, est le temps lui-même<sup>2</sup>.

En 1927 :

---

naissance du caractère ek-statique du temps : c'est la « déphysicalisation » et la radicalisation ontologique de ce caractère, son assignation au cœur même de l'Existant.

1. « Die erste Dimension in der Zeit ist die Zukunft » (*Schellings Werke*, Schröter éd., Munich, 1956, 2. Ergänz. Bd., p. 205). Schelling écrit aussi à la même page que l'avenir est « le temps dans le temps ».

2. « Das *Dasein*, begriffen in seiner äusserten Seinsmöglichkeit, ist die Zeit selbst ... » (*Der Begriff der Zeit*, op. cit., p. 19).

La temporalité est le “hors-de-soi” originaire en et pour soi-même<sup>1</sup>.

En 1928 :

La temporalité est elle-même l’unité ek-statique s’unifiant dans la temporalisation ek-statique<sup>2</sup>.

En 1962 dans la conférence « *Zeit und Sein* », la terminologie du *Selbst* est reportée sur l’*Ereignis* : il s’agit de penser le temps en ce qu’il a de plus propre (*in ihr Eigenes*), ce qui permettra de dire l’*Ereignis* à partir de lui-même :

Ainsi, à partir du Même et en direction du Même, nous disons le Même<sup>3</sup>.

Penser le temps à partir de lui-même suppose un Soi du temps. On objectera que dans la conférence « Temps et être », ce soi est subordonné à un « il y a ... », une facticité qui empêche toute autodonation au sens idéaliste absolu. Cependant, l’horizon ultime (ou ultimement originaire) est l’unité du temps lui-même, unité comme telle, unité d’un nom, d’un mot, d’une dimension, unité qui rend possible et appelle une appropriation (comme en témoigne le fait que le mot *Eigens* revienne souvent dans « *Zeit und Sein* »).

Penser le temps à partir de lui-même conduit à ce Soi, ultime dimension de la finité : « il y a le temps », la temporalité comme donation – dont un autre nom est *Ereignis*.

La pensée qui se « temporalise » se met en arrêt devant cette unité originale, cette donation sans donateur, cette tautologie essentielle du temps qui se donne, mais ne donne rien d’autre que (le don de) lui-même. Un mot, un seul mot, *Zeit*, pour une appropriation finie, mais indéfiniment reproposée.

Ce point décisif atteint, il devient possible de proposer une approche à la fois plus critique et renouvelée de notre problème.

1. « *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche “Ausser-sich” an und für sich selbst* » (*SuZ, op. cit.*, p. 329).

2. « *Die Zeitlichkeit ist selbst die in der ek-statistischen Zeitigung sich einigenden ek-statistische Einheit* » (*Ga* 26, p. 266).

3. « *Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe* » (« *Zeit und Sein* », *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 24 ; tr. J. Beaufret et F. Février, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 47).

### *Quelques jalons pour une intelligence chrono-logique*

L'autoréférence du temps comme horizon ultime ne constitue nullement une perspective dénuée de toute logique. D'un point de vue strictement hégélien, rappelons que c'est un retour aux conditions abstraites de l'expérience naturelle.

Cette appréciation suffit-elle pour jauger l'entreprise de Heidegger ? Nullement. Il faut aussi tenir compte du *wie*, c'est-à-dire de la manière qui permet à Heidegger de poursuivre son but.

Heidegger, en effet, ne vise pas un *was* du temps, une essence, mais bien plutôt un *wie*. Il l'expliquait déjà, de manière frappante, à la fin de la conférence de 1924 : après avoir remarqué que le temps est le vrai *principium individuationis* et qu'il s'agit d'atteindre un *wie* « dans lequel tout *was* tombe en poussière », il écrit :

Nous voulons répéter temporellement la question portant sur l'essence du temps. Le temps est le comment ...<sup>1</sup>.

La répétition déplace donc la question de l'essence du temps vers son comment ou même son « qui » : c'est le *Dasein* qui devient le temps, s'identifie avec lui !

Cette formulation de 1924 était très existentielle, mais risquée, car elle opérait un court-circuit entre le temps en lui-même et le temps-époque. Elle avait du moins le mérite d'échapper à un danger que ne paraît pas conjurer complètement la recherche heideggérienne du *Selbst* du temps : ce danger, c'est paradoxalement *l'universalisation*.

Michael Theunissen remarque qu'en abandonnant la subordination du temps à l'éternité, Heidegger ne se débarrasse pas pour autant de deux acquis de la philosophie moderne (kantienne) du temps : la subjectivisation et l'universalisation. Theunissen croit même que le temps est, chez Heidegger, « un *a priori* universel, plus universel que la forme *a priori*, kantienne, du monde de l'expérience »<sup>2</sup>.

Faut-il aller aussi loin ? Heidegger opère-t-il, en fait, une hypostase du temps, restaurant ainsi subrepticement une subjectivité décidément inconjurable, oscillant entre la restauration d'un cadre universellement *a priori* et la singularité absolue, existentielle et/ ou historiale du déploiement de l'*Ereignis* ?

Quoi qu'il en soit, Heidegger ne paraît pas échapper aux deux objections suivantes :

---

1. HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, op. cit., p.27.

2. Michael THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, Francfort, Suhrkamp, 1992, p. 39.

1) On a déjà suggéré le caractère conjectural d'une conception « vulgaire » du temps se réduisant à une « pure suite de maintenant »<sup>1</sup>. Si l'expérience quotidienne se réduisait à cela, elle n'aurait aucune consistance, aucune tenue existentielle !<sup>2</sup> La tendance à privilégier le moment présent et la mesure du temps n'implique pas l'absence de toute structure d'horizon ni de dégradés au sein de cette structure ; de plus, Heidegger rejette la mesure du côté des sciences de la nature. Mais la mesure ne se réduit nullement à la fixation abstraite et/ ou technique d'étalons : elle est surtout appréciation, récurrence, intégration de différences au sein d'un continuum et de séquences rythmiques. Paul Ricœur, en sa critique très complète de ce qu'il nomme le « danger » et « l'échec » de la polémique heideggérienne contre le concept « vulgaire » de temps, a su marquer la portée philosophique de « l'extension fabuleuse » de l'échelle chronologique, mais surtout la « diversification des significations » opérée par les sciences de la nature depuis deux siècles<sup>3</sup>.

2) Du côté du temps origininaire, Heidegger n'a cessé d'approfondir le recours à l'autodonation du temps lui-même. Le paradoxe de cette approche archi-origininaire, c'est que le temps s'immobilise à nouveau, perd sa vie, fait oublier ses déchirements. Le déploiement du temps se replie sur l'unité nominale (et plus abstraite qu'on ne le voudrait) d'un *Geben* : « il y a le temps » ; il ne cesse d'y avoir le temps. Mais la temporalité s'épuise-t-elle dans la constance de ce constat origininaire, dans la béance de cette *ekstase* ? L'expérience temporelle n'est-elle pas toujours en deçà, mais aussi au delà, de toute donation *pure* ?

Il faut tirer les conséquences de cette double critique. Penser le temps « pour lui-même » aboutit à dissocier complètement le temps origininaire du temps dérivé ou vulgaire (dont on a vu qu'il est devenu, à force de schématisation, une sorte de repoussoir). Cela aboutit aussi à une dichotomie entre la pensée méditative et la pensée calculante, la donation du temps et sa mesure (ou, en termes plus convenus, entre le qualitatif et le quantitatif).

Devons-nous accepter ce « résultat » ? Nous offre-t-il une intelligence véritablement chrono-logique ? Ne faut-il pas rechercher des articulations plus souples et plus conformes à la richesse de l'expérience temporelle ?

Si la mesure n'est plus entendue au sens restreint et historiquement délimité du « temps des horloges », si elle apparaît au contraire comme appréciation incessante de laps de temps ou de durées dont les marques et

1. « blosse Abfolge der Jetzt » (*Ga* 26, p. 262).

2. Certes Heidegger ne va pas jusqu'à identifier formellement le temps quotidien et le temps « vulgaire », même s'il tend à faire se recouvrir (au § 80 de *SuZ*) l'usage vulgaire du « temporel » et l'intratemporalité. À la fin du § 71, il se borne à envisager « d'élever le sens ontologique de la quotidienneté comme telle au rang de problème ». Mais il ne semble pas avoir mené cette souhaitable explicitation à son terme.

3. Cf. Paul RICŒUR, *Temps et récit*, Paris, *op. cit.*, 3, p. 167 et p. 158-188.

les délimitations sont d'abord suggérées ou imposées par les rythmes et palpitations de la nature, sans oublier les exigences et pulsations de notre corps, l'expérience temporelle doit être comprise comme l'enveloppement progressif et complexe d'innombrables boucles d'anticipation et de récurrence constituant l'horizon *sui generis* dont la conscience identificatrice n'est que la fixation explicite, mais partielle.

À quel titre sommes-nous autorisé, dans la perspective de la re-constitution de l'expérience temporelle, à parler d'une logique temporelle ou d'une chrono-logique ? Dans la mesure où l'identité joue un rôle décisif, grâce à des assimilations successives, d'abord analogiques, puis de plus en plus abstraites. La définition aristotélicienne du temps comme « nombre du mouvement ... » est déjà une forme élaborée de cette logique, puisqu'elle suppose à la fois la conception de l'identité abstraite d'un « maintenant » répétable indéfiniment à l'identique et la conscience d'une différence spécifique au temps : l'impossibilité pour ce « maintenant » de rendre compte intégralement du temps, puisqu'il est sans cesse cerné par les deux abîmes de l'antérieur et du postérieur.

Dans sa sévérité à l'égard de cette manière de penser le temps à partir du présent (l' « interprétation vulgaire et traditionnelle »), Heidegger a des moments d'ironie caustique, par exemple quand il dit que ce pauvre « maintenant » y est comparable à un personnage qui a les deux bras pendus dans le vide !<sup>1</sup> Mais, quelle que soit la validité de cette métaphore surtout polémique, elle doit bien concéder *volens nolens* que la conception traditionnelle du temps n'est pas obnubilée par le présent au point d'oublier sa fragilité<sup>2</sup>. On peut, en outre, retourner l'objection : comment y aurait-il temporalisation ekstatique sans présentification minimale ? L'interprétation ekstatique, Heidegger ne l'atteint justement qu'au terme d'une critique de la conception « vulgaire » et surtout de ses racines métaphysiques. Il a dû passer par ces immenses détours. Lui était-il permis d'en faire l'économie ? Si je ne *temporalise* pas en *montrant* du temps, en l'identifiant, je n'atteins qu'une ombre abstraite. Qu'il s'agisse du *vūv*, d'unités plus théoriquement élaborées ou – au contraire – d'estimations encore grossières, de toute

---

1. HEIDEGGER, *Ga* 26, p. 267.

2. Il faudrait, en outre, introduire et affiner des distinctions, d'une part entre le traditionnel et le « vulgaire », d'autre part au sein des interprétations traditionnelles (qui ne privilégièrent pas toutes au même degré la suite des « maintenant » : ainsi, chez les Stoïciens où s'affirme la prééminence du présent, il faut distinguer entre le présent effectif, qui seul existe, et le présent comme incorporel ou « être de raison » soumis à la divisibilité des continus : cf. Victor GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1989, p. 37 et *passim*). Entre la limite schématique du « temps vulgaire » et celle du temps « propre », il y a l'ambiguïté du temps quotidien (que Heidegger ne reconnaît qu'en partie).

façon la pure conscience de la durée est évanescante ou, si elle veut se fixer en elle-même, se rabat sur l'identité.

En voulant penser le temps « pour lui-même », en détachant donc le temps comme tel de ses conditions d'émergence et de ses boucles identificatrices, Heidegger met certes en relief une logique, mais ce n'est pas celle qu'il cherchait : n'est-ce pas le *concept* abstrait du temps qu'il expose et auquel il s'expose ? Ce faisant, est-il aussi éloigné de Hegel qu'il le croit ?

Ce rapprochement inattendu jette peut-être un peu de lumière sur un curieux malentendu (ou chassé-croisé), chez Heidegger, entre le temps et le Même. Nous avons vu que, de 1924 à 1962, Heidegger, cherchant à penser le temps pour lui-même, parvient à ceci : le temps est le temps (mais la tautologie doit laisser s'effacer la copule) ; il est *ce qu'* il est parce qu'il est *comme* il est (formulation voisine des termes de 1924) ; et finalement en 1962 : « le temps se donne », « ça donne le temps ». Dans les deux cas, Heidegger pense aller au cœur du temps et, au bout du compte, s'en rapprocher en se dégageant de l'ontologie ; mais ce qu'il trouve ou retrouve, n'est-ce pas le Même, l'identité repensée ? L'identité renvoie à celle du « don » (qui ne caractérise pas seulement le temps, mais tout envoi original).

Inversement, quand Heidegger veut méditer sur le principe d'identité, il est renvoyé à l'autre absolu du Même, la singularité temporelle ultime de l'événement, ce *singulare tantum* : l'*Ereignis*.

Si Heidegger est ainsi repris au jeu d'une logique identitaire qu'il voulait conjurer, c'est en un sens infiniment plus complexe que celui du repli sur une pure et simple tautologie formelle. Faut-il lui opposer le seul recours à une logique dialectique ? Non, car celle-ci est adossée à une logique identitaire-éternitaire qui coupe la constance et l'identité de leurs conditions d'apparition et de déploiement. Concevoir l'unité du temps comme concept ou référent « autonome » est un moment d'abstraction formelle inévitable et nécessaire, mais ce moment est prélevé sur l'expérience temporelle et il n'est pas sûr qu'il en exprime le dernier mot.

Puisque nous parlons de mot, il est certain que, pour Heidegger, les mots, *Zeit*, *Ereignis*, scellent l'horizon de notre finité. Il écrit ainsi :

Dans la mesure où notre être est recueilli dans la langue, nous habitons au sein de l'*Ereignis*<sup>1</sup>.

Faut-il faire à ce point confiance à la langue ? Nous offre-t-elle une demeure, si tant est qu'il y en ait une ? Est-il possible de s'accointer au temps comme don et d'habiter au cœur de l'*Ereignis* ? Le temps offre-t-il une demeure, ou l'exil d'un mot et de sa monnaie quotidienne ?

1. « Insofern unser Wesen in die Sprache vereignet ist, wohnen wir im Ereignis » (*Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 30).

Heidegger ne transgresse-t-il pas l'horizon fini par son accentuation même ?

Comment surprendre la pointe de la finité, son acuité ? Souligner la finité comme une fin en soi ou assumer ses signes multiples et singuliers, fussent-ils trop humains, au fil de l'écume des jours ?

L'expérience temporelle finie est enveloppement d'événements, des micro-événements aux grands déchirements de l'histoire. Faut-il se détourner de l'homme et de ses faiblesses au point où Heidegger le fait ? L'homme ne peut pas rejoindre le cœur du temps. Être le temps : suprême aliénation, mirage de l'identification avec Chronos, l'abstraction absolue du temps comme tel, et même peut-être avec Cronos, le monstre dévorant.

Cette monstruosité, Hegel entend la vaincre et la dépasser au sein de l'éternité du Dieu trinitaire fait Homme, recueillie dans le savoir absolu. Heidegger, lui aussi, entend dépasser la dimension purement chronologique, mais pour dégager le temps lui-même en une expérience absolument neuve d'un « salut » qui n'eut pas d'analogue, même en Grèce (et c'est sans doute pourquoi il forge un mot nouveau et ne prétend pas revenir au sens de l' *Alòv* contre la « chrono-logique »).

Avec Hegel et Heidegger, nous avons affaire à deux pensées encore sotériologiques. Salut dans la réconciliation avec la constance de l'éternel ou avec la méméte du temps lui-même. Dans les deux cas, une logique identitaire tend à se couper de l'intelligence temporalisatrice.

S'il n'y a plus de recours éternitaire ni le recueil de l'Événement par excellence, si le temps comme tel n'offre qu'une unité nominale, la temporalité n'en demeure pas moins dimension polymorphe, ouverture d'horizons. Temporaliser, c'est faire fuser des rythmes et des styles qui permettent de réinventer une intelligence chrono-logique. La conscience du temps en soi n'est que l'unité référentielle de cette intelligence.

Vouloir être le temps lui-même ou vouloir s'approcher de son authenticité originaire, c'est justement transgresser les limites incarnées et fragiles qui nous obligent à assumer un horizon, ses présences et ses pointillés.

La logique temporelle, au sens où l'on n'a fait que l'ébaucher ici, n'est livrée ni par l'être ni par le temps lui-même, mais dans un chassé-croisé entre identité et différence. Ce chassé-croisé a commencé avec notre émergence au monde et ses enveloppements ne se stabiliseront qu'à notre dernier souffle.

Dominique JANICAUD  
Professeur à l'Université de Nice

## HEIDEGGER ET LA GÉNÉALOGIE NIETZSCHÉENNE DE LA LOGIQUE

Déjà éloigné de la méthode de réappropriation phénoménologique qu'il avait suivie dans le cours de 1936/37 sur « La volonté de puissance en tant qu'art », Heidegger entreprend principalement de démontrer dans le cours du Semestre d'été 1939<sup>1</sup> – « La doctrine nietzschéenne de la volonté de puissance comme connaissance » [devenu le troisième chapitre du *Nietzsche* I (1961)] – l'enfermement complet de Nietzsche à l'intérieur de la tradition métaphysique. Cette tradition exige en particulier que la vérité soit définie et essentiellement conçue comme rectitude, ou *exactitude* (*Richtigkeit*), et comme adéquation, ou *correspondance* (*Einstimmigkeit*), ou si l'on préfère *concordance*. L'argument ou le thème majeur du *Nietzsche* II, à savoir que Nietzsche est le « dernier métaphysicien » dont la pensée fondamentale de la Volonté de puissance « achève l'histoire de la métaphysique occidentale, l'époque de la prépondérance de l'être »<sup>2</sup>, cet argument se trouve maintenant posé dès le départ. « Nietzsche pense à l'avance (*denkt voraus*) l'achèvement des Temps modernes »<sup>3</sup>. L'« achèvement » proprement dit, la technique planétaire comme « métaphysique achevée », ne fait, on le sait, que commencer, et demeure quant à son contenu déterminé, imprévisible. Quant à sa durée elle sera

soit courte et catastrophique, soit très longue dans le sens d'un équipement (*Einrichtung*) toujours plus capable de durer de tout ce qui aura été acquis<sup>4</sup>.

---

1. *Ga* 47, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, Francfort, Klostermann, 1989.

2. *Ibid.*, p. 11.

3. *Nietzsche* I, p. 479 ; tr. p. 373.

4. *Ibid.*, p. 477 ; tr. p. 472.

L'enjeu ultime de l'achèvement nietzschéen de la métaphysique, « la décision suprême » (*die höchste Entscheidung*), décision qui tranche non seulement sur la définition de l'étant en totalité, mais sur le partage entre l'homme et le dieu, c'est plus largement encore, « celle qui intervient entre (*zwischen*) la prépondérance de l'étant et la souveraineté de l'être »<sup>1</sup>. Cette décision se trouve présentée de façon encore plus nette dans une parenthèse du cours initialement prononcé, parenthèse laissée de côté dans le texte publié en 1961, et qui comporte une étrange formule de prétérition :

(Ce qui ici ne peut pas être dit – la décision est suspendue entre la prépondérance de la Fabrication [*Machenschaft*] et la souveraineté de l'*Ereignis*)<sup>2</sup>

Étrange seulement en apparence – cela ne peut pas être dit parce que cela ne peut pas être élucidé dans ce contexte. Cela appartient au contexte inédit des *Beiträge* (1936-38) qui ne sera exposé que dans les publications des années cinquante, notamment les *Holzwege* (1950) puis « La question de la technique » (1954) et *Identité et différence* (1957) sur l'*Ereignis*. Ce n'est pas nous, c'est l'Histoire elle-même qui doit choisir entre le prolongement indéfini de la Technique et une nouvelle donne de l'être, qui serait une nouvelle époque ou un glissement hors de l'Histoire universelle qui signifierait la fin de la totalisation des principes métaphysiques. Des siècles de Technique, ou une tout autre co-appartenance de l'homme et de l'être.

Un enjeu de lecture aussi colossal peut-il seulement prêter l'oreille à ce qu'énonce et à ce que propose la généalogie nietzschéenne de la « volonté de vérité » ? Sans doute y a-t-il une relation entre l'achèvement potentiellement catastrophique de la volonté occidentale de vérité, sous la forme de son installation indéfinie dans l'oubli aveugle de sa destination comme de sa provenance et finalement dans « l'absurde », et une certaine fin apocalyptique de l'Occident. Mais ce pressentiment de catastrophe, qui conduit Heidegger à une régression vers l'ἀλήθεια, conduit Nietzsche qui en est l'analyste et le premier porte-parole, à un retour au corps et à sa « grande santé » extra-historique. Tandis que le premier déchiffre avec effroi dans l'analyse nietzschéenne les prémisses de l'effondrement de la vérité de l'étant en totalité, le second ne peut diagnostiquer la volonté de mort cachée dans la volonté de vérité, ou dans l'optimisme logico-scientifique, « le désastre qui sommeille au sein de la civilisation de l'homme théorique »<sup>3</sup> –, que sur le fond, non pas d'un deuil, mais de l'allégresse qui salue une nouvelle aurore. Il y a assurément un pressentiment commun – celui d'une cassure tragique de l'Histoire, mais alors qu'elle effraie le

1. Ibid., p. 476.

2. *Ga* 47, p. 11.

3. Cf. *Naissance de la Tragédie*, ch. XV.

penseur de l'être, elle est d'avance accueillie par le philosophe-artiste dionysiaque comme la joie de la pluralité retrouvée – pluralité de mondes, d'interprétations, de choix, de perspectives, de dieux, d'yeux ... En rabat-  
tant sur son passé métaphysique le diagnostic nietzschéen concernant l'essence de la vérité et le sens du « logique » comme tel, Heidegger occulte volontairement, ou perd de vue, la dimension à la fois aurorale et future, la dimension hors-histoire, ou appartenant à une histoire secrète, de la destruction généalogique des plus vénérables axiomes, schèmes et caté-  
gories logiques.

La lecture heideggérienne suit certes pas à pas la généalogie nietzschéenne du « connaître » et de la volonté de vérité, en s'appuyant sur des fragments posthumes soigneusement choisis et élucidés, mais c'est à chaque fois afin de montrer que Nietzsche reste bel et bien enfermé dans la tradition qu'il pense ébranler, détruire et dépasser. Le cœur de l'argumen-  
tation constitue à démontrer en effet que

Nietzsche ne cherche aucunement à révoquer en doute le contenu essen-  
tiel du traditionnel concept métaphysique de vérité –

à savoir, dit le texte du *Nietzsche* I<sup>1</sup> quelques lignes plus haut, la corres-  
pondance, l'adéquation des représentations – non point tant aux « objets »,  
mais au donné, au fond(s) pulsionnel appelé « chaos ». La question que  
pose Nietzsche sur la valeur de la vérité et des catégories logiques dépasse  
de loin toute « théorie de la connaissance » et davantage encore – bien qu'il  
s'agisse de rapporter la vérité à sa condition, la « vie » à laquelle elle rend  
service – toute sorte de « biologie ». C'est une question métaphysique où se  
montrera l'intime fidélité de la doctrine nietzschéenne à une longue tradi-  
tion qui assigne à la vérité une double essence – d'une part elle est ration-  
nelle, même si la raison qui la pose ou la constitue est « poïèmatique »  
(*dichtende*) – d'autre part elle est représentation de l'étant comme tel<sup>2</sup> –,  
c'est-à-dire position d'une constance, ou d'un invariant dans la variabilité  
des flux du vivant. La clef de voûte de cette lecture est l'analyse de  
l'essence de la vérité comme « justice », qui sera reprise et puissamment  
étayée au chapitre VI, du *Nietzsche* II<sup>3</sup>–. Elle doit confirmer l'inscription  
de Nietzsche dans la métaphysique de l'adéquation située elle-même dans  
la droite ligne de l' ὁμοίωσις platonicienne. C'est ne faire aucun cas, c'est  
passer sous silence la critique nietzschéenne extrêmement claire et argu-  
mentée de la possibilité même d'une concordance, ou d'une « expression  
adéquate », puisque pour lui il ne saurait y avoir de correspondance autre

1. *Nietzsche* I, p. 416.

2. Cf. *ibid.*

3. *Nietzsche* II, pp. 251 à 266.

que fictive entre le connaissant et le connu – « L'exigence d'une expression adéquate est absurde ... »<sup>1</sup>

Dans les deux premiers points de son argumentation – la déduction phénoménologique de la doctrine du schème comme auto-stabilisation de la pulsion, associée à la définition de la raison poétisante (*dichtende*) d'une part – l'origine des principes de la raison origine qui se trouve placée dans la libre position d'un impératif, d'un auto-commandement de la volonté d'autre part – dans cette double élucidation du rationnel, comme auto-consistance et composition de soi de la vie d'un côté, comme liberté légiférante (à la façon de l'idéalisme allemand) de l'autre, Heidegger s'efforce de contourner, de minimiser, voire d'écartier le motif principal qui pour Nietzsche conduit la connaissance à inventer des schèmes, à produire des principes, des règles et des lois – à savoir la fiction, une inventivité d'essence artistique qui partout s'efforce de réduire arbitrairement le dissemblable au semblable, l'incommensurable et le divers à la mesure et au nombre, le différent au « cas identique ». Tout se passe comme si l'arbitraire pourtant affiché de la nomothétrie nietzschéenne, c'est-à-dire du pouvoir de la volonté d'édicter des lois, devait se trouver soit phénoménologiquement soit métaphysiquement justifié et déduit, comme si négligeant la mention continuellement répétée de la *Willkür*, (ici non pas « libre arbitre », comme chez Kant, mais fantaisie despotique, caprice tyrannique par lequel un ordre est imposé, arbitrairement posé sur un désordre foncier infini), il s'agissait d'assagir, de domestiquer, ou de rapatrier finalement une raison-fiction dans le cadre rassurant, traditionnel d'une raison d'être.

### *Interprétation partiellement phénoménologique du « schématisation » nietzschéen*

Nous limiterons d'abord notre lecture à la reprise phénoménologique de la doctrine de la connaissance en tant que « schématisation d'un chaos ». C'est la dernière fois que Heidegger fait encore brièvement et partiellement usage de cette méthode qu'il avait si largement déployée dans le premier chapitre du *Nietzsche I* quand il montrait comment la Volonté de Puissance en tant qu'affectivité se caractérisait à la fois par l'auto-affection et la transcendance. Ici, tout en réinscrivant d'emblée aussi nettement que possible les positions nietzschéennes dans le cadre de la tradition (puisque ces positions font partie intégrante du « renversement du platonisme » par lequel le monde-vrai se trouve interprété comme une « apparence » c'est-à-dire comme une croyance utile à la conservation de soi de la vie), l'inter-

---

1. K. S.A. 13, 14 (122), Printemps 1888.

prétation s'attache à faire apparaître les catégories logiques ou les « schèmes » comme des moments de fixation, des moments illusoires de fixité à l'intérieur du flux vital incessant du devenir. Dans la vie qui s'écoule sans cesse, sans autre « structure » que celle du flux et du reflux, « le vrai est ce qui est fermement établi »<sup>1</sup> –, c'est un étant stable, identique donc « faux », puisque seul l'instable « est » véritablement au sens de « vit ». La « vérité » aux yeux de Nietzsche (qui, fait remarquer Heidegger, écrit toujours le mot entre guillemets) est une falsification ou encore

cette sorte d'erreur sans laquelle un certain type d'êtres vivants ne pourrait pas vivre,

selon une formule caractéristique du platonisme inversé<sup>2</sup>. Le vivant a besoin d'un monde-vrai, d'un monde de signes repérables ou de codes fixes. Mais cela ne signifie pas la validité en soi d'un tel monde. Que « les fictions de la logique » nous soient indispensables comme « conditions de vie » ne veut pas dire qu'elles aient la moindre « vérité » intrinsèque, « essentielle ». Une telle « vérité » idéale, platonique, « absolue », Nietzsche, en la déclarant fausse, ou non existante, ne s'y trouve-t-il pas inextricablement empêtré comme le suggère le commentaire heideggérien – tel est en fait l'horizon ultime du débat, en ce qu'il concerne à la fois la question de l'essence de la vérité et la question de l'entièreté appartenance de la réponse nietzschéenne à la tradition.

Pourtant le commentaire heideggérien ne se contente pas encore exclusivement de cet enfermement dans le passé et de ce renvoi à la tradition. Il tente une dernière fois – l'on pourrait se demander sur le fond de quel scrupule ou de quel désir de « sauver » Nietzsche de la métaphysique – de donner une justification phénoménologique, descriptive, de la formation du schème comme nécessité interne à la poussée vitale comme telle.

Heidegger prend pour base de son commentaire un fragment posthume :

Non pas “connaître”, mais schématiser, – imposer au Chaos autant de régularité et de formes qu'il en faut pour satisfaire à notre besoin pratique<sup>3</sup>.

L'interprétation s'efforce d'élucider les trois termes fondamentaux de ce texte, les trois notions à partir desquelles se définit le connaître pour Nietzsche : 1) un processus de *schématisation*, de projection de schèmes, c'est-à-dire de formes régulièrement articulées ; 2) le « chaos », qui désigne l'afflux inépuisable et immaîtrisable des forces ou des pulsions (*Triebes*), la diversité et la richesse cachée, surabondante, du devenir en sa totalité,

1. *Nietzsche* I, tr. p. 302, selon une formule qui pourrait être signée Nietzsche.

2. *Ibid.*, p. 395.

3. *W. z M.* (éd. Kröner), § 515. Cf. N. I, p. 431 sv.

pluralité infinie qui comme elle le fait dans chaque corps vivant, dans chaque œuvre d'art, a besoin de se donner une règle de synergie, une « loi », de se soumettre à une quelconque unité ; 3) le « besoin pratique », qui commande la formation de schèmes, processus qui coïncide avec la formation d'horizons et de perspectives et qui appartient à l'essence de la vie.

C'est le troisième terme qui constitue la clef de voûte de toute l'interprétation qui en dernier ressort retrouve le style phénoménologique. Car le « besoin pratique » ou besoin de schèmes ou ce comportement que le commentaire appelle tout simplement la *praxis*, est le besoin pour le vivant de *poser* devant lui ce qui le délimite lui-même, c'est-à-dire son « horizon », le « cercle » (*Umkreis*) de ce qui est « constant »<sup>1</sup>. Or une telle auto-position de stabilité, de limite, de mesure, de consistance, dans le flux des pulsions fait partie de *l'essence du vivant*, comme l'ont montré les descriptions de l'animalité faites dans le Cours de 1929-30, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*<sup>2</sup>. L'horizon du vivant n'est pas une extériorité neutre, étrangère, indifférente à son activité qu'il s'agisse de « voir », toucher, sentir, explorer. Le comportement animal ne se rapporte jamais à des étants simplement subsistants. Toute vie s'enroule dans le « cercle » des incitations à admettre l'« autre » ou à le refuser, à s'ouvrir non pas au déchaînement des pulsions, mais à ce qui lève toujours localement leur inhibition. Ainsi l'abeille ne se préoccupe nullement du soleil comme tel mais reçoit de lui les signaux lui permettant d'aller et de venir de la ruche à son champ de butinage. Tout animal a son territoire, se repère par rapport à un certain périmètre. Son « milieu ambiant » n'est pas pour lui un cadre extérieur, mais, comme le dit Buytendijk, il lui est lié d'un lien « presque aussi intime que l'unité du corps »<sup>3</sup>. L'animal a un mode d'ouverture d'une richesse que nous ignorons, mais son rapport à son milieu n'a pas l'éloignement de notre rapport au monde : il est d'ordre fusionnel.

Ce qui est important à remarquer pour notre propos, c'est la similitude des analyses faites dans le Cours de 1929-30 et celles du chapitre III du *Nietzsche* I : dans les deux cas, les schèmes de conduite (de savoir / pouvoir) constituent un *cercle* dont le vivant s'entoure et qui fait partie intégrante de l'essence même de l'organisme :

s'entourer d'un cercle est l'aptitude fondamentale de l'animal<sup>4</sup>.

1. *Nietzsche* I, p. 445. Nous traduisons ainsi plutôt que par « ambiance » : *Umkreis* désigne ici en effet l'environnement en tant qu'il entoure l'animal ou le vivant d'un « cercle », cercle pourtant posé et déterminé par ses instincts donc par lui-même *à la fois* selon Nietzsche et selon Heidegger.

2. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1992.

3. *Op. cit.*, p. 376.

4. *Op. cit.*, p. 375.

Dans les deux cas l'essence du schème dérive de l'essence de la pulsion : le stable cercle horizontal est ce que produit la poussée pour ne pas se dépasser elle-même constamment, pour tenir debout sur soi, pour avoir à quoi se retenir et sur quoi s'appuyer, pour ne pas s'emporter elle-même et ne pas finalement se détruire ou être détruite par son propre élan en lui-même démesuré. – S'agit-il véritablement d'une phénoménologie, ou n'est-ce pas plutôt une métaphysique du vivant ? Heidegger adhère-t-il à la généalogie nietzschéenne de la logique à partir de la vie ? Sur le second point, du moins, la réponse est clairement *non*, et pour deux motifs. D'abord il est exclu d'identifier la « vie humaine » qui est *Dasein*, être au monde, et « la vie en général », – cela parce que l'homme se rapporte à son monde comme à une possibilité, ce que ne fait pas l'animal qui est comme emmuré, « accaparé », obnubilé (*benommen*) par son milieu. Ensuite la généalogie – si elle ne relève pas d'un « biologiste », c'est-à-dire d'un point de vue réducteur, qui rabaisse les schèmes, catégories ou idées à des sous-productions dérivées du vital, ou de l'animalité élémentaire – relève d'une métaphysique de la Volonté de puissance, qui fait dériver les structures de la « logique » du perspectivisme propre à cette Volonté (elle a besoin de réduire la pluralité chaotique de ses forces à des « points de vue dominants », ce qui est un besoin métaphysique).

Quant à la première question (question critique que nous soulevons vis-à-vis du commentaire heideggérien), elle nous interpelle à notre tour : qu'entendons-nous par une *métaphysique de la vie* ? Dans la mesure où toute la pensée de Heidegger s'est constituée en se détachant des concepts bergsonien et surtout diltheyen de « vie » (puisque le concept de *Dasein* s'est détaché du concept primitif de *vie factuelle*), il semble paradoxal d'introduire un tel soupçon ! Pourtant par « métaphysique » nous entendrions toute pensée qui se donne le sens absolu, intuitif (à savoir comme « intuition intellectuelle »), et ultime des phénomènes. L'ambiguïté du commentaire heideggérien tient à ce qu'il épouse totalement (de façon apparemment non-critique à certains moments) la thématique nietzschéenne :

a) le concept de Chaos est décrit dans les mêmes termes que le concept de φύσις, dans l'*Introduction à la métaphysique* par exemple (« l'insurmontable qui nous surmonte »<sup>1</sup>);

b) l'auto-stabilisation, la constance ou consistance en soi de la vie, davantage *déduite* de son essence que *décriée*, semble une affirmation touchant l'absolu :

---

1. *Nietzsche I*, p. 443.

il faut que le vivant, par amour de soi-même, aspire à la constance, pour vivre<sup>1</sup>.

D'où vient cet « il faut » ? Comme l'indique clairement l'analyse qui précède, le « il faut », la « nécessité » à l'œuvre dans le besoin pratique formateur de schème, répond à une double exigence : d'une part une exigence de l'Être où sens de la métaphysique (pour autant que « Vie », dit-il, est pour Nietzsche le nom de l'Être et que « être » signifie : assurer une présence constante, subsister) ; d'autre part une exigence phénoménologique : le phénomène de la pulsion ou de la poussée vitale (*Drang*) a besoin de se consolider en lui-même, de s'adosser pour ainsi dire à soi, si cette poussée ne doit pas succomber à son propre surcroît (*Überdrang*) :

ce qui ne saurait se produire, parce qu'autrement la pulsion se refoulerait elle-même et ainsi ne pourrait jamais être une pulsion<sup>2</sup>.

Ici le mot *être* est pris dans un second sens, phénoménologique celui-ci, c'est-à-dire où sens de *Wesen* : ce qui semble contredire le *Lebensdrang*, la poussée vitale, en lui permettant de *tenir debout (stehen)* en dépit du surcroît de poussée et de soutenir (*überstehen*) l'afflux incessant, sans qu'elle soit noyée ou tout simplement emportée dans son propre courant irrésistible à savoir, le stable, le constant, ne constitue pas un élément *étranger (Fremdes)* et *contradictoire (Widersprechendes)*, vis-à-vis de la pulsion, mais l'un et l'autre le *constant (das Beständige)* et la *pulsion (Drang)* « correspondent à l'essence de la vie corporante » (*entsprechen dem Wesen des leibenden Lebens*)<sup>3</sup>.

Par la suite, l'analyse heideggérienne referme et renferme pour ainsi dire de plus en plus implacablement la généalogie de le logique dans le corset de la métaphysique : d'abord par l'élucidation de l'essence de la raison, puis par celle des axiomes logiques. La raison est définie par Nietzsche dans le même fragment sur la schématisation comme *Ausdichten* (ce qui veut dire « élaboration poétifiante ») *zum Ähnlichen*, c'est-à-dire visant à réduire « au semblable, au même ». Cette élaboration *poétifiante* fait partie d'un travail de l'imagination qui de façon transcendante applique à telle ou telle série de données sensibles tel ou tel caractère de « mémétré ». Comme le montre le commentaire la représentation se forme un modèle, une image (*bildet sich einen Vor-bild, einen Bild ein*) qui ne se trouve pas emprunté à quelque ciel des Idées, mais fabriqué pour les besoins de la cause (ou de la chose), c'est-à-dire produit pour des motifs d'utilité, à seule fin de s'y reconnaître, ou de s'orienter dans le sensible, et

---

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

à partir du sensible. Ce processus de l'*Ausdichtung* n'est pas du *poétique* où sens de ce qui céderait passivement à une impression (soit la pure réceptivité sensible). Heidegger distingue nettement : *dichterisch*, « poétique », et *dichtend* que Klossowski traduit par poétisant, mais parfois aussi mieux encore par *poétifiant*<sup>1</sup>. La raison est *Dichtung* au sens où elle *dicte impérieusement* les normes, les traits essentiels à appliquer à l'expérience en général. La raison « poétifie » : elle fabrique à partir de la vie pratique elle-même des schèmes et des « idées » qui lui permettent de maîtriser, saisir, organiser, manipuler, ordonner cette vie même. En tant que *Dichtung*, elle est un *Schaffen*, un produire de schèmes dont la « finalité », forcément interne, est de poser la vie dans sa *consistance*, c'est-à-dire, traduit Heidegger, de l'objectiver, de la poser *devant soi*, alors que si l'on s'en tient aux termes de Nietzsche il s'agit exclusivement dans la logique d'une auto-affirmation de la vie qui s'assure sa propre conservation (et de son possible accroissement) par l'introduction imaginaire de régularités, de similitudes, d'identités. Pour lui tout ce qui est identique est purement *fictif* : le « vrai » étant le contraire du vivant dont l'essence est d'être contradictoire, multiple, indéfiniment irréductible à l'unité. Cette position se trouve reconduite une fois de plus par le commentaire au schéma de l'inversion du platonisme. Ne mériterait-elle pas une autre forme d'examen ?

*Le principe de contradiction*  
en tant que « commandement » (Befehl)

C'est la même essence purement impérative et légiférante, ultra-volontariste, de la raison qui se trouve soulignée dans le commentaire de la doctrine de l'origine des axiomes et des principes, à commencer par le *principe de contradiction*. Pourtant les textes des fragments 515 et surtout 516 qui sont invoqués au début ne semblent guère pouvoir se prêter à une telle lecture, puisque Nietzsche parle de la « contrainte subjective qui veut qu'on ne puisse contredire » et écrit :

Affirmer et nier une même chose, nous ne saurions y parvenir : c'est là un principe expérimental subjectif, dans quoi ne s'exprime aucune nécessité, *mais rien qu'une incapacité*<sup>2</sup>.

Par deux fois il s'agit non pas d'un axiome ou d'une loi, ou d'un ordre auquel la volonté obéirait ou que la volonté se donnerait à elle-même, mais d'une impossibilité pratique : nous contredire, c'est une incapacité de notre

1. *Ibid.*, pp. 454-455 (tr. fr.).

2. *Ibid.*, pp. 459 et 462 respectivement.

pensée, une incapacité « subjective » : alors que pour Aristote il est impossible comme le rappelle Heidegger que

la même chose se rende présente et à la fois (dans le même temps) soit absente (*Métaphysique*, 1005 b),

c'est donc une impossibilité « objective ». Mais la suite du § 516 explique à la fois le rapprochement avec Aristote et l'infléchissement, par le biais de la notion d'*impératif*, d'exigence ou de *devoir* (*sollen*) de la pensée, vers la notion d'une règle que la pensée se donne afin de pouvoir aboutir à quelque chose comme un monde-vrai. Nietzsche en effet s'y réfère à Aristote, comme à celui qui énonce « le plus certain de tous les principes » (ourtant la *certitude*, objecte Heidegger, est une notion qui n'a aucun sens pour les Grecs), mais qui laisse peser une ambiguïté sur ce principe, faute d'avoir éclairci sa présupposition. Celle-ci peut être en effet : ou bien que « des prédictats contradictoires *ne peuvent pas* (*nicht ... können*) être attribués à l'«*étant*», ou bien le principe signifie « que l'*on* ne doit pas lui attribuer de prédictats opposés » (*daß ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zugesprochen werden* *sollen*).

En se prononçant clairement pour le second volet de l'alternative, c'est-à-dire pour le choix en faveur du principe de contradiction non point comme *principe du réel*, mais comme *impératif* :

dans ce cas, la logique serait un impératif non pour nous imposer la connaissance du vrai, mais pour nous amener à poser et accommoder un monde *censé se nommer pour nous le monde vrai*,

Nietzsche cède-t-il comme essaie de le montrer Heidegger, à un *idéalisme* quant au fondement du fameux principe, en bref affirme-t-il l'idéalité du principe suprême de la raison, accomplissant ainsi l'inversion de fait du *réalisme* aristotélicien, et donc une fois de plus une « pure inversion de la pensée grecque » ?<sup>1</sup> Il s'agit pour le commentaire heideggérien de situer Nietzsche dans le prolongement d'une philosophie de la *liberté*, au sens de la liberté de la volonté, philosophie tout à fait semblable, sinon identique à celle de Fichte, Schelling et Hegel, c'est-à-dire dans une métaphysique de la représentation absolue. En faveur de cette interprétation, massivement réductrice, l'argument essentiel est celui-ci : le principe de contradiction n'est nullement fondé sur une quelconque adéquation au réel, mais sur une pure *position* (le terme de *Setzung* se trouve en effet au cœur du § 516), donc sur une décision. Le principe repose dit Nietzsche sur « une croyance à... », c'est-à-dire sur un *tenir-pour-vrai* (*ein für-Wahr halten*). Sans une telle décision préalable, à savoir qu'il y ait en général un monde non-contradictoire, il n'y aurait pas de logique.

---

1. *Ibid.*, p. 470.

La logique, affirme la fin du fragment 516, est la tentative de concevoir le monde effectif, de façon plus exacte (*richtiger*), à partir d'un schéma d'être (*Seins-Schema*) posé par nous ...

En effet ! Mais ce que Heidegger feint de ne pas voir, c'est que cette décision ou l'usage délibéré de cet impératif, croire à l' « être », c'est-à-dire à la fiction des cas identiques, n'est pas un acte de pure liberté ! Le choix en faveur de l' « être » est un *choix forcé*. L'interdiction conceptuelle de ne pas nous contredire nous est imposée, nous en avons *besoin*, pour continuer de vivre. Nietzsche répète constamment le mot *nötig*.

L'hypothèse de l'étant est nécessaire (*die Annahme des Seienden ist nötig*), pour pouvoir penser et conclure ... Le monde fictif du sujet, de la substance, de la "raison", etc., est nécessaire (*nötig*)<sup>1</sup>.

Heidegger qui a attaché tant d'importance à la notion de *Not*, à la fois comme contrainte (non logique) de situation et comme détresse (besoin, urgence), ne prête pas attention à ce terme central de *Not* (*nötig, Nötigung*) dans les textes nietzschéens sur la logique qu'il commente. La « vérité » au sens de A = A (et de A non égal à non-A), cette définition de la vérité, il remarque qu'elle révèle une faiblesse, une indigence, une « incapacité », un ne pas pouvoir s'en sortir autrement, mais insiste sur le fait que cela reste une contrainte « subjective », donc « volontaire » au sens de « libre ». Tout en montrant finement que Nietzsche identifie en fait vérité et incapacité – et cela au moment même où il oppose les deux mots, transformant ainsi l'incapacité en *capacité*. Étant constitutivement incapables de nous passer de cette « vérité » qui obéit aux principes d'identité et de contradiction, nous faisons du respect de la non-contradiction et de l'identité « une capacité impérative nécessaire », selon le procédé de l'auto-commandement ! Beau renversement de la part de Nietzsche ! Nous faisons de nécessité vertu, ou plutôt de nécessité « vérité ». Nous nous imposons la contrainte que primordialement nous subissons.

Cette autodétermination est-elle pour autant « libre » ? Peut-on dire que pour Nietzsche nous témoignons par là de notre liberté absolue, ou même que nous participons de la sorte à la liberté de « l'absolue subjectivité » de la Volonté de puissance ? N'est-ce pas oublier le « besoin » (*Bedürfnis*) d'où résultent les catégories ?

Tout dépend en effet du sens que l'on accorde à la notion de *commandement* (*Befehl*). Nietzsche écrit, dans un paragraphe qui précède celui commenté par Heidegger et que ce dernier ne cite pas :

---

1. W. z M., § 517.

Il vint un point où l'on fit des catégories de la raison un *commandement* (*wo man sie befahl*), c'est-à-dire où elles agirent comme *impératives* (*befehlend*)<sup>1</sup>.

Les catégories s'imposent à partir d'un « point », c'est-à-dire d'un moment historique – généalogique, qui clairement est double : c'est d'un côté le moment où la Volonté de puissance reconnaît sa situation de détresse, et s'y soumet, de l'autre c'est le moment où elle se commande à elle-même d'obéir à cette contrainte.

La mise en sécurité du stable [...] s'accomplit par une *décision* qui en effet *impose* la croyance en l'être ?

Fiction poétifiante certes et position d'un ensemble de règles, ordre arbitrairement établi (par rapport au fond chaotique) : le commandement logique, la connaissance comme commander (*befehlen*) appartient à une *institution de sens*. Et il appartient à cette institution de sens qu'elle-même *oublie* que le sens ait été un jour, à un « point », instauré : le sens logique revient toujours pour Nietzsche à l'effacement des conditions de son instauration, à savoir l'occultation des conditions de contrainte où il s'énonce. La généalogie est la démarche régressive qui démasque le caractère *non-libre* de l'institution du logique. Il ne saurait consister en une hypothèse librement posée en vue d'une conséquence. L'origine du logique n'est ni du genre du « libre » ni du genre de l'hypothético-déductif. Mais le regard généalogique consiste plutôt à admettre ceci : *si* nous voulons un monde simple, identique, prévisible, répétitif, réglé, non-contradictoire, nous sommes obligés de le créer à partir d'une fiction qui occulte le caractère même du « monde » ou du fond : multiple, divers, imprévisible ... En quel sens une telle invention forcée, devenue ensuite anhistoriquement nécessaire, l'invention des catégories, peut-elle être dite libre ? « Le fait primitif de commander ... ne procède toujours que d'une *liberté* [...] », écrit Heidegger. En quel sens entend-il « liberté » ?

La liberté – au sens simple et profond où Kant avait compris son essence – est poétifier : fonder sans fondement un fond de telle manière qu'elle (la liberté) se donne à elle-même la loi de son essence<sup>2</sup>.

La philosophie nietzschéenne appartient-elle à ce schéma post-kantien de la liberté comme instauratrice de son propre fond et fondement ? S'agit-il d'une liberté qui inconditionnellement se donne sa propre condition d'existence ? C'est occulter d'une part l'après-coup généalogique et d'autre part sauter un peu vite par dessus la distinction très nette que Nietzsche

1. *W. z M.*, § 514.

2. *Nietzsche I*, p. 472 (trad., je souligne).

établit entre *liberté* et *volonté*. « La liberté du choix est absente des petites comme des grandes choses », écrit-il. S'il y a pour lui « liberté », c'est une liberté *sans choix*, c'est-à-dire une liberté totalement inscrite dans la « nécessité », c'est-à-dire dans le *fatum qui* englobe tous les événements. La « volonté » qui est Volonté de puissance n'est nullement une « liberté », surtout pas au sens kantien : elle est à la fois nécessaire et fatale. Elle est reprise ou redoublement affirmatif de la fondamentale nécessité.

Mais, selon la perspective la plus générale du commentaire heideggerien, la « Nécessité » au sens le plus strict ne peut se comprendre que comme un autre nom de la Volonté de puissance, et donc comme une nouvelle figure d'un Absolu qui se veut lui-même. Cette interprétation de la philosophie nietzschéenne comme *métaphysique de la Volonté*, qui se range dans la succession des grands idéalismes, celui de la volonté hégélienne de Savoir et de la volonté schellingienne de l'Amour, semble perdre de vue *toute la facticité du vivre*, c'est-à-dire la vie comme « ultime état de fait » (*letztes Faktum*), aussi impénétrable qu'indéductible : c'est elle qui non seulement s'impose à la connaissance, la forçant à légiférer ou à édicter des « lois », mais impose la connaissance comme « logique de la vérité ». La connaissance n'est elle-même commandement que parce qu'elle est commandée, c'est-à-dire « au service » (*im Nutzen*) de la vie. La « vie », quant à elle, même si elle est comprise « métaphysiquement » comme Volonté de puissance, n'est pas auto-commandement transparent à soi. En effet même si sa « loi » est l'auto-surmontement incessant, cette « loi » garde sa finalité obscure et sa formule secrète ou plutôt inénonçable.

Michel HAAR  
Professeur à l'Université de Paris-I



## TABLE DES MATIÈRES

Jean-François COURTINE L'objet de la logique .....	9
Jocelyn BENOIST Les <i>Recherches logiques</i> de Husserl <i>Le catégorial, entre grammaire et intuition</i> .....	33
Philippe DUCAT Que veut la « grammaire purement logique » de Husserl ? .....	65
Jacques ENGLISH Husserl et Hilbert <i>La phénoménologie est-elle axiomatisable ?</i> .....	83
Frédéric PATRAS Sur la phénoménologie de la connaissance mathématique .....	109
Élisabeth RIGAL De la fondation phénoménologique de la logique .....	123
Jean-Michel ROY La dissociation husserlienne du <i>Sinn</i> et de la <i>Bedeutung</i> <i>Partie I: le fondement de la dissociation</i> .....	149
Sandra LAUGIER Frege et le mythe de la signification .....	171
Natalie DEPRAZ La logique génétique husserlienne, quelle «logo-phanie»? .....	195
Dieter LOHMAR La genèse du jugement antéprédicatif dans les <i>Recherches logiques</i> et dans <i>Expérience et jugement</i> .....	217
Maria VILLELA-PETIT L'expérience anté-prédicative .....	239

Olivier BOULNOIS	
Entre logique et sémantique	
<i>Heidegger lecteur de Duns Scot</i>	261
Françoise DASTUR	
La doctrine du jugement, la métaphysique	
du principe de raison et l'idée de la logique	283
Éliane ESCOUBAS	
Λογός et tautologie	
<i>La lecture heideggérienne d'Héraclite et de Parménide</i>	297
Jean GREISCH	
La fondation herméneutique de la logique philosophique	
<i>Le « chemin herméneutique de la logique</i>	
à partir de la philosophie de la vie » selon Georg Misch	315
Dominique JANICAUD	
Identité et logique temporelle	343
Michel HAAR	
Heidegger et la généalogie nietzschéenne de la logique	363



Impression et façonnage par

IMPRIMERIE  
FRANCE QUERCY  
CAHORS

N° d'impression : 61679 FF — Dépôt légal : novembre 1996