

La vérité dans l'effectivité social-historique¹ (1987)

Cornelius Castoriadis

Ce qui est devant nous, c'est la question de la légitimité, de la validation de ce que nous disons sur la société et l'histoire en particulier, mais aussi de tout ce que nous disons en général. J'appellerai cela la question socratique : pourquoi dites-vous cela plutôt que le contraire ou qu'autre chose ? mais on pourrait tout aussi bien l'appeler « élenctique » (d'*elenchos*, contrôle, vérification). C'est en fait la question de la vérité. Dans le contexte présent, cette question concerne un objet particulier, ou un ensemble d'objets particuliers, ceux qui appartiennent au champ social-historique. Mais il est aussi clair que l'on ne peut vouloir parler dans un certain rapport à la vérité, s'agissant du champ social-historique, sans prétendre que le discours en général peut entretenir un certain rapport à la vérité et, surtout, sans essayer de donner un contenu à ce terme tellement galvaudé de vérité. Autant dire que nous sommes plongés dans le cœur de la problématique philosophique, et que nous faisons face à cette problématique à partir de certains présupposés concernant le champ social-historique lui-même, à savoir, de prime abord, que c'est dans et par ce champ qu'émerge la question de la vérité et, peut-être, la vérité ou une vérité. C'est là un fait massif – et sa reconnaissance, sa prise en considération avec tout son poids nous différencie aussitôt de la manière de poser cette question dans la philosophie héritée. Dans celle-ci, on se place pratiquement toujours (il existe une ou deux exceptions potentielles – j'y reviendrai) dans une perspective égologique : il y a *ego*, le sujet, il est devant (ou dans) le monde (si l'on veut ridiculiser la philosophie universitaire: devant sa table), et il se demande : comment puis-je avoir connaissance ou perception de ce monde ou de cette table ? est-ce que cette connaissance ou cette

¹ Les pages qui suivent sont une première réécriture par Cornelius Castoriadis lui-même du séminaire donné le 29 avril 1987 à l'EHESS. L'intervention du comité de publication s'est limitée à quelques corrections de forme, à l'ajout de références laissées en blanc sur le manuscrit, etc. Les vingt séminaires de cette même année seront publiés à l'automne 2000 aux Editions du Seuil, inaugurant ainsi l'édition posthume, sous le titre *La Création humaine*, de l'ensemble de ses séminaires.

perception correspond à une « réalité » ? etc. Ce sujet ne se dit jamais dans ce contexte (il ne se le dit, et très rarement, que dans un énième volume des œuvres complètes du philosophe considéré) qu'il ne pourrait se poser ces questions ni même aucune question s'il n'était pas en possession du langage. Et on ne le répétera jamais assez : on n'est jamais en possession du langage en général puisqu'une telle chose n'existe pas. On est en possession du portugais dans sa version brésilienne, ou du français, du latin ou du javanais. Or chaque langage particulier emporte avec lui toute l'institution de la société qui le parle. Il l'emporte, il la porte, il en est chargé, pénétré d'un bout à l'autre – et il la fait exister.

Mais il y a beaucoup plus. Nous savons, par une moitié de notre parcours, que cette question de la vérité telle que nous la posons ne surgit pas uniquement du fait qu'il y a société et individus dans cette société, ou qu'il y a langage et communication, ni même qu'il y a des individus qui se posent certaines questions. Nous savons – et cela, nous ne pouvons l'oublier au moment où nous nous tournons vers l'aspect proprement philosophique de la chose – qu'en règle générale, dans les sociétés humaines et dans l'histoire de l'humanité, la question de la vérité au sens fort du terme ne surgit pas. Il y a certes « vérité » dans toute société, il y a sans doute les termes vrai/faux dans toute langue (ou correct/incorrect, ou des termes équivalents); il nous est impossible de concevoir une société dont la langue ne contiendrait pas la possibilité de dire à quelqu'un: ce que tu dis là est faux. (Même dans le *newspeak* de 1984 il doit y avoir le terme *doubleplusuntrue*².) Cela est un prérequis de la vie sociale telle que nous la connaissons et telle que nous pouvons l'imaginer dans ses variantes les plus exotiques. Il faut toujours qu'on puisse dire à quelqu'un: l'information que tu as donnée à tel sujet était fausse.

Mais, dans ce cas, il ne s'agit que de la *conformité* à un énoncé avec un référent canonique, de la fameuse *adaequatio*. Il y a toujours, pour la société considérée, un usage canonique des termes du langage dans un contexte donné, et il y a des règles posant les complexions correctes et incorrectes de ces termes. Ces règles, certes, ne sont pas la plupart du temps explicitées – il n'y a pas, probablement et même

² Soit « extrêmement faux » ; cf. l'appendice sur « Les principes du novlangue » de 1984.

certainement, de logiciens-linguistes bamilékés –, bien qu'elles soient toujours, par principe, explicitables jusqu'à un certain point, et que sans doute non seulement les vieux sages mais pratiquement tout membre adulte d'une tribu quelconque soient en mesure d'indiquer l'usage correct d'un terme et même de signaler un raisonnement incorrect. Plus même : il y a partout des règles ultimes ou suprêmes de « vérité » et de « réalité » fournissant des critères dont dérivent toutes les règles régissant la complexion des termes. Ainsi, dans une société religieuse traditionnelle, par exemple, ces règles suprêmes ou ultimes sont les assertions contenues dans le ou les Livres sacrés sur la réalité ultime du monde, sur le bien suprême, sur la source du « vrai », etc.; et, sur ces règles, on ne peut plus poser de questions. Il y a donc une « vérité », plus exactement une correction des énoncés, mais le parcours des questions possibles est délimité et limité d'avance; il ne peut mettre en cause ni l'usage canonique des termes du langage, ni les règles de complexion de ces termes, ni les critères suprêmes de la validité substantive de ces complexions.

Est-il utile de souligner que cela déjà est immense ? Il n'y a rien de cet ordre ni pour le vivant, certes, ni pour le simple psychique, pour le psychique comme tel. Nous sommes obligés de nous représenter le vivant comme une ouverture, comme un espace éclairé dans un milieu noir, obscur: le monde pré-vivant, le monde où il n'y a pas du pour-soi. L'émergence du pour-soi est comme l'émergence d'une source lumineuse qui du même coup « éclaire » l'espace intérieur d'une sphère. Mais l'image est insuffisante et même fallacieuse, pour autant que cette émergence ne se borne pas à éclairer une sphère mais la *fait être* comme *cette* sphère, avec *ces* figures sur ses parois internes, *ces* objets qui s'y meuvent, *ces* relations possibles entre ces objets – ou entre « objets » et pour-soi. Toujours est-il que nous sommes poussés à nous représenter une sorte d'obscurité pré-vivante du monde, une nuit cimmérienne – une *Nux* et *Erebos* dans laquelle il peut y avoir des protons, des électrons, des photons, des quarks et des galaxies – mais où la « lumière » n'est pas lumière mais simple radiation électromagnétique. Et la première « ouverture » qui y a lieu est opérée par le vivant en tant que, *pour lui*, il y a un monde et qu'il est construit par lui. Mais dans ce monde, le vivant se pose pour soi, il se pose comme un centre, donc s'oppose aussi à autre chose (qui y appartient également), s'oppose à l'environnement et à d'autres êtres construits

par lui (les prédateurs, les proies, etc.). Cependant, ce à quoi il s'oppose n'appartient pas à l'altérité véritable, n'est pas de l'autre, ne représente pas un point de vue qui pourrait être éventuellement celui du pour-soi considéré. L'opposition reste extérieure.

Il en va de même, quant à ce qui nous importe ici, pour la psyché (l'inconscient freudien). Lorsque Freud affirme que l'inconscient ignore le temps et la contradiction, il ne veut pas dire seulement qu'il ignore le principe de contradiction au sens logique (j'aime et je n'aime pas X, je crois et je ne crois pas Y, etc.). Il veut dire aussi qu'il ignore tout principe opposé en tant que principe équivalent à lui, équivalent à l'instance psychique dont il s'agit. Tout ce qui n'est pas lui se présente comme extériorité: ce n'est pas véritablement un autre, c'est quelque chose, encore une fois, qui existe dans l'espace éclairé que fait exister la psyché pour elle-même et où elle se crée son monde, mais ce n'est pas un autre principe à peu près équivalent qui pourrait s'opposer au pour-soi de la psyché ou même de l'instance psychique particulière considérée. Et c'est aussi ce à quoi fait allusion Freud dans le texte de 1913 sur « les deux principes du fonctionnement psychique³ » : il n'y a pas dans l'inconscient de quoi distinguer la vérité de la simple fiction investie d'affect. Ce qui est porté par un désir *est* : il n'est ni « vrai » ni « faux ». Il revient au même de dire avec Freud, et contrairement à feu Jacques Lacan, que dans l'inconscient il n'y a que des représentations des choses, et des complexions de représentations de choses, mais non pas des représentations de mots ni des complexions de représentations de mots – pas de significations et pas de « signifiants » linguistiques. Ce qu'il y a comme signifiant est autre chose, c'est l'usage d'une représentation pour une autre représentation (à la place de...), le *quid pro quo*, mais cela ne se fait pas sur un mode langagier; il n'y a pas la possibilité de représenter la signification « cela est faux ». Or cette possibilité de représenter la signification: « cela est faux », et plus même: cette signification bipolaire: vrai/faux (ici prise au sens le plus pauvre, le plus rudimentaire) n'apparaît qu'avec le langage, avec la société, donc avec l'institution de la société et l'usage canonique du langage.

³ « Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique » (*G.W.*, VIII), trad. fr. in *Résultats, idées, problèmes*, I, Paris, PUF, 1984.

Cette « vérité » représente une autre ouverture. Si je parlais tout à l'heure d'un petit espace éclairé que produit l'émergence du pour-soi dans la nuit cimmérienne du monde, maintenant il faudrait parler d'un espace où cet éclairage change de nature, où par exemple il peut y avoir deux ou plusieurs sources de lumière se posant chacune comme équivalente à chacune des autres et qui, d'une certaine façon et jusqu'à un certain point, peuvent se communiquer la vue que chacune a des parois internes de sa propre sphère éclairée.

La métaphore de l'« éclairage » a, comme on sait, son origine chez Platon – aussi bien dans la fable de la caverne que dans les analogies qui conduisent à établir la transcendance de l'*agathon*⁴, du « Bien ». Imaginez-vous marchant la nuit dans une forêt avec une lampe – vous êtes la métaphore du pour-soi; autour, il y a quoi? On ne sait pas – si l'on est enfant, on a peur –, mais il y a en tout cas *hulè* : forêt, bois, matière au sens premier; et là-dedans, vous découpez avec votre lampe cette petite sphère jaune et chaude dans et avec laquelle vous marchez et dans laquelle vous existez. Or, à partir du moment où il y a une société, il y a plusieurs lampes de cette sorte, et il y a la possibilité que l'un dise: je vois un monstre, et l'autre réponde: non, ce n'est pas un monstre, c'est le tronc d'un arbre mort. La différence avec le simple pour-soi est au moins double : ce n'est pas la simple pluralité de lampes mais qu'elles soient de même facture, produisant le même type de lumière avec des intensités, des limitations, des pouvoirs de résolution à la fois comparables et variables ; et que cette pluralité ait des effets additifs et même multiplicatifs sur la luminosité qui en résulte et sur les « dimensions » et le « détail » de la sphère totale éclairée; enfin, que les porteurs de lampes puissent comparer entre eux ce qu'ils voient et en discuter.

Mais ce n'est pas encore là la vérité qui nous intéresse. Celle-ci ne peut surgir qu'à partir du moment où le questionnement prend une autre allure, un autre caractère. Ce n'est plus le questionnement: est-ce un monstre ou un tronc d'arbre mort? Mais c'est déjà par exemple: y a-t-il des monstres? qu'est-ce qu'on veut dire par « monstre »? pourquoi, quand tu dis qu'il n'y a pas de monstres, tu as raison? quels sont les critères ultimes me permettant de dire: tu as raison, tu as tort, j'ai

⁴ *République*, 508ab.

raison, j'ai tort? La question de la vérité ne peut surgir qu'à partir du moment où le questionnement porte aussi bien sur l'usage canonique des termes – usage qui commence à vaciller – que sur les règles de leur complexion et, surtout, sur les critères ultimes qui gouvernent les uns et les autres. Or cela est strictement équivalent à un questionnement portant sur l'institution de la société puisqu'il s'attaque au langage et aux représentations instituées comme aux significations qui s'incarnent dans les deux et les organisent. C'est, si l'on veut poursuivre la métaphore employée plus haut, un questionnement qui porte sur la facture et la fabrication des lampes utilisées, la nature et les propriétés de la lumière qu'elles dispensent, ses limitations et ce qu'elle impose à ce qui est « vu » – enfin sur les procédures et les possibilités de comparaison et de discussion des différentes « vues » des voyageurs nocturnes.

Or nous savons – encore une fois, c'est la moitié du parcours – que cela n'émerge dans l'histoire qu'à un moment donné et pour certaines sociétés seulement. L'autre moitié du parcours nous apprend que, à partir du moment où ce questionnement émerge – et ce « à partir du moment où », il faut le mettre entre guillemets –, il est pour nous valide de façon permanente et universelle; autrement dit, il vaut de droit et en droit n'importe quand et n'importe où. De sorte que, contrairement à beaucoup de choses dites depuis quarante ans en ethnologie, et pour prendre l'exemple le plus gros, s'il y a, comme il y en avait vers la fin du siècle dernier, des tribus australiennes qui pensent que les femmes de la tribu ne sont pas fécondées par le coït mais en marchant dans un sentier spécial où un esprit les pénètre, le coït avec l'homme étant nécessaire pour des raisons tout à fait différentes, nous ne pouvons pas dire : cette tribu pense cela et nous nous pensons autre chose, et en rester là. Or, en fait, cela se pratique très couramment sous des formes en apparence plus subtiles et sur des sujets plus « délicats »: croyances ultimes, « valeurs », etc. Cette attitude est à la fois stupide et lâche. Cette tribu pensait cette chose, cela ne signifie pas que les hommes et les femmes qui la composent sont débiles ou inférieurs mais que telle est leur construction du monde ; il faut en tenir compte pour comprendre leur vie et non seulement leur vie mais beaucoup de choses concernant d'autres tribus tout à fait différentes. Mais, même sur un bûcher, nous continuerions à dire, nous devons continuer à dire que pour qu'une femme fasse un

enfant, il faut dans tous les cas qu'elle soit fécondée par le sperme d'un homme. Toutes les tribus du monde croiraient-elles le contraire, ce serait *faux*.

L'exigence de la validité permanente et universelle ne surgit donc pas seulement à un niveau « transcendantal », de justification et de validation à l'égard de tous, mais possède, comporte une dimension pratique, réelle, qui affecte la réalité et donc aussi, potentiellement, une dimension politique puisque la question apparaît aussitôt: comment peut-on agir, se comporter vis-à-vis de gens dont la vision du monde est à ce point différente de la nôtre? Pour pouvoir agir à leur égard, il faut tenir compte de leur vision du monde, de l'écart, de la différence avec la nôtre, mais aussi savoir que nous ne pouvons pas prétendre sans hypocrisie ou insincérité que les deux visions sont équivalentes, et que nous pensons que la nôtre est vraie ou, du moins, moins fautive – et trouver, quand même, un moyen pour arriver à un certain rapport avec eux. Dire le contraire signifierait par exemple que régulièrement les médecins occidentaux qui visitent une tribu tout à fait primitive, il en existe encore beaucoup, donnent un médicament – se trompant peut-être à plusieurs titres, mais là n'est pas pour l'instant la question – parce qu'ils pensent que cet enfant-là va, autrement, mourir et expliquent à la mère et au père de l'enfant que le grand chamane des hommes blancs, après avoir passé trois nuits au ciel, est revenu avec ces petits cachets qui feront beaucoup de bien à l'enfant. Cela encore, on peut l'accepter; même chez nous, on raconte aux malades des histoires « pour leur bien ». Mais cela signifie beaucoup plus: si ce médecin blanc veut former un médecin ou un infirmier appartenant à cette tribu, il devra inventer tout un double langage, dans lequel tous les gestes considérés par la médecine occidentale comme efficaces auront une traduction mythico-magique correspondant aux croyances de la tribu considérée. Ce faisant, non seulement il sera malhonnête intellectuellement mais il aura réglé, résolu dans un sens bien déterminé une question politique énorme: il aura décidé que ces sauvages sont indignes de la médecine, de la science et de l'interrogation occidentales, et qu'il faut les maintenir dans leur univers mythico-magique en empêchant la formation de « vrais » médecins et en fortifiant, par quelques cachets, les pouvoirs surnaturels de *leurs* sorciers.

A partir du moment où il émerge, ce questionnement ne connaît plus de limites. Nous l'identifions en fait avec la philosophie et son rejeton, à savoir la science gréco-occidentale. Nous sommes alors conduits directement à une nouvelle série de questions, les questions philosophiques, mais considérées maintenant à partir du point de vue que nous avons conquis. Ces questions ne concernent pas ce qu'on appelait, dans le langage philosophique hérité, les conditions de possibilité. On se rappellera que dans la tradition kantienne et néo-kantienne, la formulation typique d'une question est, par exemple: comment une expérience en général est-elle possible? Elle est possible à condition que... Les questions que nous allons formuler ici visent non pas des conditions de possibilité mais des *réquisits d'effectivité*. Nous ne demandons pas: comment telle ou telle autre chose est possible, nous savons qu'elle est effectivement réelle, nous ne pouvons pas faire semblant de penser qu'elle aurait pu ne pas être. Nous nous demandons: qu'est-ce que sa réalité effective exige et entraîne?

A partir de là, deux interrogations centrales. Comment doit être la société, ou une société, pour que la question de la vérité (au sens fort) puisse y émerger? Mais aussi: comment doit être le monde pour que puisse exister une société dans laquelle la question de la vérité émerge ?

Le simple libellé des deux interrogations fait voir immédiatement l'absurdité d'une position qui négligerait l'un des deux termes. On voit aisément l'analogie avec la position kantienne de la question – et le dépassement de celle-ci. Ce que se demande Kant – comment une expérience est-elle possible? –, c'est en fait: comment un sujet doit-il être pour qu'une expérience soit possible? C'est la question à laquelle veut répondre la *Critique de la raison pure*. Position insuffisante, mutilée: d'abord, il ne suffit pas de poser la question du sujet, il faut aussi poser la question du monde. Le sujet kantien plongé dans un monde *quelconque* n'aurait aucune expérience ; il y a donc un réquisit concernant l'« objet » qui apparaît immédiatement, à savoir : comment doit être l'« objet » pour qu'un sujet, supposons-le kantien, puisse en avoir connaissance? Cela apparaît clairement avec les catégories « substantielles », par exemple la causalité. Il ne suffit pas que la causalité soit la forme nécessaire sous laquelle le sujet doit ordonner les phénomènes, encore faut-il que les phénomènes se

laissent ordonner par la forme de la causalité, c'est-à-dire soient ordonnables. Cette terminaison *-able* transcende le sujet, dépasse ses pouvoirs, renvoie à un être-ainsi (par ailleurs indéfinissable et indescriptible) de ce qui deviendra phénomène, qui le rend à la fois phénoménalisable et ordonnable selon telle catégorie. Or cela concerne le monde tel qu'il est « avant » ou « indépendamment de » tout sujet. Kant ne couvre donc que la moitié de la question. Et, en vérité, il n'en couvre que le quart, parce que le sujet dont il parle est, encore une fois, le sujet égologique: une conscience, ou la conscience. Mais nous savons qu'une conscience ou la conscience n'existe qu'en tant que création social-historique. Nous sommes donc renvoyés à la question de la société et de l'histoire comme, pour ainsi dire, hyper-espace dans et par lequel seulement peut émerger une subjectivité se posant comme subjectivité individuelle la question: est-ce que ce que je dis est vrai? Voilà pourquoi nos deux interrogations.

Plus généralement, nous pouvons formuler la question de la philosophie comme: qu'est-ce que l'être pour pouvoir inclure un étant qui soulève la question de la connaissance de l'être? Mais aussi: qu'est-ce que l'être, que doit être l'être pour qu'une psyché, d'un côté, une société et une histoire, d'un autre côté, soient effectivement réelles? En généralisant ainsi la question, nous sommes sortis du sous-espace limité de la « théorie de la connaissance ». Car en parlant de société et d'histoire, et de ce que nous trouvons dans la société les conditions de la vérité, nous sommes renvoyés à un des réquisits d'effectivité de la société qui est l'existence d'institutions. Donc l'être doit être tel que des institutions existent dans un espace social. Et cela implique beaucoup de choses. Par exemple, toute institution est tentative réussie – si elle n'est pas réussie, elle ne sera pas observable – d'imposer une certaine régularité à des comportements humains. C'est, l'on peut dire, une des définitions même de l'institution. Cette imposition d'une certaine régularité à des comportements humains entraîne et implique, à son tour, une foule de choses concernant le monde puisque ces êtres humains et leurs comportements font partie du monde, puisque les comportements mettent en jeu des objets du monde et ainsi de suite.

Plus loin encore : on peut se demander comment doit être l'être pour que quelque chose comme ce que nous appelons art existe

effectivement? Qu'est-ce que l'effectivité de l'art signifie du point de vue de la structure, de l'organisation, des possibilités effectives de l'être? L'émergence de l'art entraîne des choses tant du point de vue des êtres particuliers pour lesquels il y a art, des sujets humains, de la psyché et des individus sociaux, que de la société comme telle. Par exemple, la question : pourquoi et comment les individus humains investissent le beau, ce qui ne va pas du tout de soi ; mais aussi pourquoi et comment la société investit le beau, au sens que d'une certaine façon elle l'institue – il y a toujours une institution sociale du beau : du beau comme tel et, chaque fois, de telle beauté particulière. L'institution sociale du beau comme tel signifie que l'on ne connaît pas de société dans laquelle un objet fait n'importe comment apparaît comme ayant la même valeur que les objets posés précisément par cette société comme des objets beaux. Et bien évidemment l'on sait que chaque société a ses canons du « beau » – et que la « reconnaissance » réciproque de ces canons entre sociétés est, historiquement, tout à fait exceptionnelle. Mais il faut aussi, pour tout cela, quelque chose du côté de l'être – et pas seulement du point de vue des présuppositions « matérielles » de l'œuvre d'art. Pour que l'œuvre d'art ou, plus précisément, le bel objet, l'objet en tant que beau, puisse se constituer en objet, au sens strict ou au sens large, il lui faut un support matériel, donc il lui faut certaines propriétés du monde – ce qui est trivial et ne nous intéresse pas. Mais l'essence de l'œuvre d'art, à savoir une certaine présentation du Chaos, de l'Abîme, du Sans Fond sur lequel nous vivons, il faut qu'elle soit effectuable, et cela n'emporte pas seulement des propriétés du sujet, de la société, cela emporte aussi quelque chose du Chaos lui-même : d'une certaine façon, dans l'art, le Chaos se présente ou est présenté moyennant les œuvres des hommes et pour les hommes. Donc l'art, à sa manière, qui n'est pas langagière même quand la « matière » de l'art est le langage, nous donne accès au Chaos, nous donne, j'oserai dire, phrase monstrueuse, une certaine possibilité de déchiffrer le Chaos. On peut s'arrêter ici: que pourrait vouloir dire déchiffrer le Chaos? Dans tous les écrits sur l'œuvre d'art, on voit des auteurs essayer péniblement d'expliquer ce que le musicien « voulait dire » avec telle composition, ou ce dont il s'agit dans la composition considérée – comme si la composition ne se suffisait pas à elle-même pour dire ce qu'elle a à dire. Et peut-être, en effet, se suffit-elle à elle-même, mais nous avons encore besoin, comme nous sommes des bavards incorrigibles, c'est-à-

dire des êtres de langage, de parler sur ce que la composition ou le tableau présente; et même, lorsqu'il s'agit d'un roman ou d'un poème, nous continuons, nous en parlons, nous faisons des commentaires.

La phrase sur laquelle se termine le *Tractatus* de Wittgenstein: « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire », apparemment profonde, réussit l'exploit d'être à la fois tautologique et fausse. Ce dont on ne peut pas parler, on ne peut que le taire de toute façon; et même si on « en » parlait, on ne parlerait pas de *cela*. On dirait que la redondance, la tautologie est voulue. Mais précisément: nous sommes ainsi faits que nous ne pouvons pas ne pas parler de tout, même de cela qu'« il faudrait taire »; et c'est cela le miracle et la damnation du langage et de l'homme en tant qu'être qui parle. Il serait beaucoup plus intéressant de réfléchir sur les conditions sous lesquelles l'homme arrive à parler de ce dont on ne peut pas parler – de ce dont on devrait ne pas pouvoir parler, selon la conception du langage qui est celle du *Tractatus*; en effet, même lorsque l'homme parle de ce dont il peut parler, il parle de ce dont il ne devrait pas pouvoir parler, à la fois parce qu'en parlant il fait tout autre chose que donner des descriptions en correspondance bi-univoque avec des « états de fait », et parce qu'il ne pourrait jamais donner même de telles descriptions si le langage n'était pas autre chose et beaucoup plus que cela, s'il n'était pas *langue*⁵.

Si nous tenons compte de toutes ces questions qui, telles les cerises d'un panier dès qu'on en tire une, viennent avec la question de la vérité sous sa forme la plus simple, la plus nue, nous constatons immédiatement que nous élargissons énormément le domaine de la philosophie, le domaine de l'ontologie, et que, en plus, nous prenons comme point de départ le domaine humain, à la fois comme paradigme d'être et comme type particulier d'être et d'êtres qui, par leur existence même, font surgir les questions les plus amples et les plus profondes. On vient d'expliciter le second point : c'est parce qu'il y a des êtres humains, et à partir de leur être et de leur mode d'être, que nous nous posons des questions comme: comment doit être le monde puisque quelque chose comme l'art est réel dans ce monde, ou que les institutions y sont effectives. Nous avons ici un élargissement

⁵ Voir *L'Institution imaginaire de la société*, Le Seuil, « Points/Essais », p. 350-370.

incalculable par rapport à l'optique philosophique héritée, et notamment, par exemple, si nous reprenons le cas de l'art, on voit que la question que nous faisons surgir n'est pas simplement celle qui préoccupait la philosophie héritée et qu'on englobe sous le terme d'esthétique : qu'est-ce qui fait que quelque chose est beau et qu'est-ce que le beau. Cette question existe, en effet, mais elle doit être refondée sur une question véritablement ontologique – qui certes présuppose que nous savons ce que signifie que quelque chose est beau – qui est : comment quelque chose comme le beau peut-il être réel, peut-il être effectif. Comment se fait-il que la beauté en poésie ou en musique n'est pas, par exemple, une idée inaccessible, une « étoile polaire », mais qu'elle est incarnée, autant que quelque chose puisse l'être, dans *Les Elégies de Duino*, les sonnets de Nerval, la *Passion selon saint Matthieu*?

D'autre part, dire que nous prenons le domaine humain, à la fois psychique et social-historique, comme paradigme d'être signifie tout autre chose que ce que disait Heidegger en 1927, au point de départ de *L'Être et le Temps*, lorsqu'il parlait de l'homme comme cet étant particulier pour lequel la question est celle de l'Être⁶. Le *Dasein* de Heidegger, comme cela est manifeste à la lecture de *L'Être et le Temps*, non seulement n'est rien d'autre que l'être humain « anthropologique » (les cris contre l'« anthropologie » n'y changent rien, pas plus que ce monument de mauvaise foi philosophique qu'est la *Lettre sur l'humanisme*), mais cette anthropologie est prise avec son contenu le plus traditionnel : cet « étant » qui vit dans le souci, qui a un langage, des *Stimmungen*, qui a affaire avec des outils et fait face à des « choses » n'est rien d'autre que l'« individu » de la mythologie philosophique séculaire, mieux même : l'homme de la rue. Son « espace » ontologique, c'est la *Lebenswelt*, le monde de la vie de Husserl, monde humain de vie humaine bien entendu – le même que celui auquel fait face et appartient le sujet (connaissant, éthique, esthétique) de Kant. Dans cette *Lebenswelt* se trouve un individu vivant, parlant, « conscient », agissant, produisant, maniant des outils, sachant plus ou moins qu'il doit mourir, etc. Mais nous savons que cet individu, qu'on l'appelle *Dasein* ou comme on voudra, n'est à proprement parler que quelque chose de second et de dérivé, un co-

⁶ *L'Être et le Temps*, Paris, Gallimard, 1964, p. 27-30 (trad. fr. de la « première section » de la « Première partie » allemande, publiée en 1927).

produit de la psyché et de l'institution telle que cette dernière est chaque fois créée par le champ social-historique. De même que nous savons que la *Lebenswelt*, le monde de la vie, n'est pas donné biologiquement ou transcendantalement, n'est ni « naturel » ni « transhistorique », mais est création social-historique et chaque fois création social-historique particulière. Ce *Dasein*, du reste, ne saurait être défini comme l'étant pour lequel, dans la question de l'être, il y va de son propre être, qu'en excluant de l'humanité tout ce qui est antérieur à la Grèce et ne « descend » pas d'elle (ou, solution plus improbable, en attribuant une ontologie explicitement philosophique aux Aranda et aux Bororos). Soit dit par parenthèse, c'est là, beaucoup plus que dans le *Discours de rectorat* et les quelques âneries politiques de l'*Introduction à la métaphysique*⁷, que se trouve le véritable « nazisme », plus exactement la *Wahlverwandtschaft*, l'affinité élective entre Heidegger et l'esprit nazi : dans l'exclusion de l'humanité véritable de ce qui est « en dehors » de la Grèce et de son influence, et dans la présentation monstrueusement unilatérale et déformante donnée de la Grèce, où la création et l'existence de la démocratie sont complètement ignorées et la *polis* n'est mentionnée qu'en passant⁸ (influence sur ce point de Berve ?). Prendre le domaine humain, psychique et social-historique, comme paradigme d'être signifie d'abord et avant tout y voir un type d'être échappant aux déterminations qui, traditionnellement, constituent et en même temps recouvrent l'étant pour la philosophie et par là impriment un biais irréparable à son abord de l'ontologie. C'est y détecter le surgissement de déterminations autres. C'est, enfin, mettre au centre de la réflexion cet étant particulier qui, par son existence même, soulève des questions concernant l'être, lesquelles n'auraient jamais pu et dû être autrement soulevées. Par exemple, la question: comment doit être l'être pour qu'il y ait des étants effectifs pour lesquels une question de la vérité se pose; ou: comment doit être l'être pour qu'il y ait des étants effectifs pour lesquels il y a du beau. Et – dimension historique – que sommes-nous obligés de penser de l'être lorsque nous voyons, par expérience de première main, des étants particuliers, tels que les êtres humains avec leur psychisme, ou tels que les sociétés avec leur histoire, c'est-à-dire lorsque nous avons l'expérience de première main

⁷ Par exemple p. 46, 48-49 ou 202, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1964.

⁸ *Ibid.*, p. 114.

d'étants qui sont autocréés, donc de l'être comme autocréation. Déjà cela fait éclater les cadres de l'ontologie traditionnelle, pour laquelle l'être ne peut qu'être déterminé une fois pour toutes, pour laquelle donc la question de la création ne peut absolument pas être posée. Et nous voyons que la caractérisation de l'être humain – du *Dasein* – en tant qu'étant concerné par la question de l'être concerne elle-même une création, et relativement tardive, d'un domaine humain.

La « fin de la philosophie »

Toutes ces questions nous conduisent à la question de la philosophie, dont, depuis Hegel au moins – et en un sens déjà avec Kant, mais ce n'est pas pareil –, on proclame régulièrement la fin. Hegel lui-même pose sa philosophie comme l'achèvement de la philosophie et comme la philosophie qui contient toutes les autres, à savoir réalise en la dépassant la vérité de toutes les philosophies qui l'ont précédée – et qui est elle-même système du Savoir absolu, c'est-à-dire à laquelle on ne pourrait rien ajouter ni retrancher. Tout cela soulève des questions et crée des apories insurmontables mais ce n'est pas ce qui nous intéresse pour l'instant.

On peut rappeler Auguste Comte – et aussi Marx et Engels qui à leur tour proclament la fin de la philosophie, Engels certes le plus explicitement. La philosophie devrait laisser la place à la science, la seule partie de la philosophie qui doit survivre est la logique (dialectique) et la théorie de la connaissance. Ici encore, on se demande comment il peut y avoir théorie de la connaissance qui ne dise rien de l'objet de la connaissance, mais pour Engels du moins la situation est claire: ce qui est à dire sur l'objet de la connaissance est dit et sera dit par la science positive; on peut se demander aussi pourquoi la logique/dialectique et la théorie de la connaissance ne pourraient pas elles-mêmes accéder à la dignité de la science tout court.

Au XIX^e siècle finissant, Nietzsche proclame à son tour la fin de la philosophie (et de la vérité). Il y a également l'énorme floraison qui commence au milieu du XIX^e siècle, et qui du reste continue, de tous les positivismes, scientismes, etc., la philosophie analytique dans le

monde anglo-saxon comme le structuralisme et ses divers embranchements en France: ici encore, on maintient quelques tâches de l'ancienne philosophie, qui sont, évidemment, l'épistémologie, l'analyse du langage (et la grande découverte selon laquelle les anciens philosophes se trompaient car ils ne se demandaient pas sous quelles conditions et dans quels contextes tel mot pouvait être utilisé).

Et, pour finir, il y a Heidegger, qui commence en 1927 en affirmant le besoin d'une « ontologie » fondamentale qui se ferait à partir de l'analyse de l'être-là, c'est-à-dire en fait de l'être humain, mais qui, surtout après la guerre, dans ses textes des années 60 et explicitement dans un texte de 1964, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée⁹ », proclame en gros (on y reviendra dans le détail, mais il faut quand même poser là la chose) que la philosophie n'a jamais été et ne pouvait être que de la métaphysique, la métaphysique étant le type de pensée qui prend son départ dans l'« oubli de l'être » ; c'est-à-dire que, depuis les Grecs, au lieu de se demander : qu'est-ce que l'être (ou, encore mieux, au lieu de se demander comme Heidegger: quel est le sens de l'être), on n'a posé que la question métaphysique: quel est l'être de l'étant, qu'est-ce que l'étant en tant qu'étant. La philosophie n'est que métaphysique parce que, à cette question, qu'est-ce que l'être de l'étant, elle répond: l'être de l'étant est sa présence pour un sujet ; donc elle transforme l'homme en sujet possédant des représentations et l'étant (et, à travers l'étant, moyennant le recouvrement de la différence ontologique, de la différence entre l'être et l'étant, elle transforme l'être lui-même) en objet, en ce qui est posé en face du sujet, ce qui traduit une attitude visant à la maîtrise de l'étant, la maîtrise de l'objet. Et cela se réalise en effet dans l'histoire mondiale de telle sorte que l'histoire contemporaine marque le triomphe de la métaphysique au moment même et du fait même que l'on affirme qu'il n'y a plus de métaphysique, puisque la totalité de l'étant a été transformée en objet manipulable face auquel les hommes se posent comme des sujets et que la question: qu'est-ce que l'être ou quel est le sens de l'être? est totalement oubliée. Tel est cela le nihilisme contemporain, que Nietzsche déjà annonçait avec le renversement de toutes les valeurs, où, en fait, en proclamant la volonté de puissance comme être de l'étant, Nietzsche posait explicitement ce qui est à la

⁹ In *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard, 1966 ; repris in *Questions, IV*, Paris, Gallimard, 1977.

fois le principe de la métaphysique et le principe de la domination de la technique dans le monde moderne.

Malgré des dénégations répétées de l'auteur, il est impossible de ne pas discerner dans ces positions une attitude non seulement critique mais fortement et unilatéralement dépréciative, un jugement de valeur négatif, qui dépasse de loin le monde contemporain et embrasse l'ensemble du monde moderne (jugement qui, suivant les écrits et les époques, remontera ou non jusqu'à Platon et même, par moments, englobera les Grecs dans leur ensemble). Les formulations de *L'Introduction à la métaphysique*¹⁰ ne laissent aucun doute à cet égard et indiquent ce qu'il faut penser de celles, moins fréquentes, où Heidegger essaie d'échapper aux « jugements de valeur » et affirme, à peu près, que ce qui est ne pouvait pas être autrement, puisqu'il résulte d'une « donation » et « destination » de l'Être, qu'il est « historial » et « destinal » (*Geschichtlich*). Ces dénégations trouvent bien entendu leur origine et leur nécessité dans une thèse centrale de la philosophie de Heidegger: tout « jugement de valeur » exprime un arbitraire subjectif (idée dont l'origine hégélienne est claire), il traduit la « volonté de puissance », qui est l'essence du nihilisme. On dira par conséquent que dans le nihilisme (européen ou contemporain), dans le déchaînement de la technique, la métaphysique à la fois continue et s'accomplit mais qu'en même temps on ne peut jamais « sortir » de la métaphysique (les formulations à cet égard présentent une ambiguïté considérable puisqu'on ne voit pas clairement si nous ne pouvons pas sortir de la métaphysique en fonction de l'« époque de l'histoire de l'Être » où nous sommes situés ou si la métaphysique est « à jamais » un moment inéliminable de la pensée humaine). De toute façon, on ne peut rien faire d'autre qu'attendre et se préparer par la pensée à une nouvelle venue des dieux dans un avenir indéterminé¹¹. (On notera ce que cette dernière idée porte comme poids de « jugement de valeur ».) Car la situation contemporaine n'est pas due au hasard. C'est d'ailleurs un malentendu total que de considérer que Heidegger attribue au « hasard » ou à l'« indétermination » un rôle quelconque dans l'histoire, comme le font certains auteurs : l'histoire est histoire de

¹⁰ *Op. cit.*, par exemple p. 48-49.

¹¹ Voir « Sérénité », in *Questions, III*, Paris, Gallimard, 1966, et l'« Entretien à *Der Spiegel* », in *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris, Mercure de France, 1977.

l'Être, l'*Ereignis* – événement et appropriation – est avènement, chaque fois, d'une époque de l'Être ; et que nous ne puissions pas en déterminer, « intellectuellement », des causes et des lois ne signifie ni que l'histoire est aléatoire, ni que nous ne pouvons pas en pénétrer le sens par la « pensée », celle de Heidegger, par exemple. Mais certes la pensée qui est en mesure de se hisser à la hauteur (ou de descendre à la profondeur) de ce sens sait que, ce faisant, elle ne fait que s'en remettre à l'Être. La situation contemporaine est encore moins due à une vilenie ou corruption des hommes; plutôt, ce que les hommes sont actuellement ne fait qu'exprimer une époque de l'histoire de l'Être – son retrait. C'est le retrait de l'Être qui conditionne, si le mot a un sens, le nihilisme et non pas l'inverse (quelle arrogance infinie, en effet, contiendrait l'idée que l'homme, par son nihilisme ou par quoi que ce soit d'autre, puisse altérer l'histoire de l'Être).

Les résonances hyper-théologiques de cette position sont trop évidentes pour qu'il vaille la peine d'y insister ; « quelqu'un » ou « quelque chose » nous a pour l'instant abandonnés; nous ne pouvons rien faire qu'attendre son retour, et nous préparer à cela. Nous sommes ici sur le versant le plus « absolutiste » de l'augustinisme, au-delà même d'Augustin et de Pascal, dans l'affirmation de l'impuissance radicale de l'homme devant le pseudonyme d'une Transcendance. Je reviendrai sur la substance plus loin. Pour l'instant, il importe de dégager dans cette position les éléments principaux – et leur généalogie. Ces éléments, rappelons-le, reviennent pour l'essentiel à trois du point de vue qui nous importe: 1. la domination, dans le monde contemporain, de la « technique déchaînée » ; 2. la liaison de cette domination avec (sinon même son attribution à) une évolution de la philosophie caractérisée par le règne de la « subjectivité » et de la « représentation » (le monde et l'objet devenus des représentations d'un sujet, la position du sujet – Descartes – entraînant la position d'un objet opposé à lui et voué à la quantification et au calcul qui le rendront maîtrisable) ; 3. enfin, l'arrivée de cette philosophie, comme métaphysique, puis simplement comme philosophie tout court, à sa « fin » (avec, comme déjà dit, les explications supplémentaires concernant cette fin : bien qu'elle soit finie, il n'est pas question de « dépasser la métaphysique », celle-ci est donc, en elle-même, moment indépassable et, dans les faits, probablement vouée à être « répétée » interminablement – la tâche des « penseurs » devant ces

répétitions étant de les déconstruire pour montrer qu'il s'agit, une fois de plus, de « la même » métaphysique). L'inspection proche de ces éléments montre que les deux premiers et leur liaison ont une claire origine dans l'histoire intellectuelle des deux derniers siècles, et le troisième, nous l'avons vu, remonte à Hegel. La liaison de l'ensemble des deux premiers éléments – domination de la technique plus rationalisation – avec le troisième – fin de la philosophie – est, elle aussi, loin d'être neuve: elle est l'article de foi fondamental de tout le courant scientifique et positiviste. La nouveauté, chez Heidegger, se trouve dans l'inversion des signes de valeur (même s'il y a dénégation de l'idée de valeur): ce qui, pour les philosophes positivistes, était triomphe devient pour Heidegger « croissance du désert » (le mot est de Nietzsche), nihilisme et retrait de l'Être. Soulignons-le fortement: d'aucune façon la provenance « étrangère » des éléments d'une pensée ou d'une conception ne frappe cette pensée ou cette conception d'une moindre valeur quelconque. La question essentielle est toujours la valeur de vérité de l'ensemble, laquelle à la fois n'est nullement affectée par des discussions sur l'origine historique des éléments qui le composent et peut être portée par l'éclairage nouveau, parfois éblouissant, que la « synthèse » ou même le simple rapprochement d'éléments restés jusqu'alors séparés et isolés fait surgir. Ce qui peut souffrir de l'établissement de telles généalogies historiques est seulement la vanité de l'auteur, surtout lorsqu'elle s'est déjà manifestée amplement – comme c'est en l'occurrence le cas – par un ton arrogant et des proclamations tonitruantes; mais cette vanité et ses modes d'expression ne sont pas un objet d'enquête philosophique. C'est précisément sur la valeur de vérité de l'ensemble que portera ici la discussion – après un bref rappel, dont l'utilité est évidente, de certains éléments historiques.

La critique et la dénonciation de la modernité, si elle prend des accents beaucoup plus violents en 1935¹² et dans les textes d'après-guerre, est déjà pleinement présente dans *Sein und Zeit* (1927) (perte de l'authenticité dans l'anonymat collectif – le « on » – , affairément et « curiosité », prépondérance du monde des « outils », etc.) – de même qu'on y trouve déjà la liaison de l'« oubli » de la question ontologique avec la métaphysique de la « subjectivité », cartésienne et post-

¹² *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 56-59.

cartésienne. Or cette critique, on le sait, court les rues dans l'Allemagne de Weimar, et en elle se rencontrent les tendances les plus radicales de la « droite » et de la « gauche ». Il suffit de mentionner les noms de Klages, de Spengler, mais aussi d'Ernst Jünger. La proximité la plus étonnante, peut-être, est celle, très grande, entre *Sein und Zeit* et *Geschichte und Klassenbewusstsein* de Lukacs (1923; les textes pertinents pour notre comparaison, et notamment *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*, avaient été publiés auparavant en 1919-1922). La réification chez Lukacs est très clairement formulée comme le devenir-objet de l'être humain, la subordination de tout à une logique impersonnelle, le règne de la calculabilité, etc. La déchéance du *Dasein*, dans *Sein und Zeit*, et dans des textes ultérieurs, consiste en ceci que le *Dasein* se traite, et se voit, comme un étant quelconque (*Vorhandenes* – un « objet » ou une « chose »). Ce transfert de la vue de l'« objet » et même de l'« outil » de l'« objet fabriqué » à la conception de l'être de l'étant, Heidegger, en cette même année 1926-1927, l'imputait, absurdement, aux Grecs¹³.

Derrière Lukacs, il y a évidemment Marx mais aussi et surtout Max Weber : il est à peine nécessaire d'insister sur ce que Lukacs doit à des thèmes wébériens comme la rationalisation, la calculabilité et la prévisibilité, l'inhumanité foncière du règne de la « rationalité instrumentale » incarnée par la bureaucratie (la « cage d'acier »), le désenchantement du monde, etc. Ce qui est par-dessus tout commun à Marx et Max Weber, la compréhension du monde moderne (capitaliste) comme processus continu d'expansion d'une « rationalisation » dont les fins réelles sont évaluées négativement ou, au mieux, de façon neutre, et la saisie de ce processus comme impersonnel (et, en un sens, comme irréversible), contient déjà tout ce qu'on trouvera dans le *Gestell*, le dispositif ou l'installation de Heidegger.

J'ai parlé des années de Weimar – mais Weber précède la Première Guerre comme les thèmes de *Gemeinschaft* (communauté) contre *Gesellschaft* (société) de F. Tönnies ou de la culture opposée à la civilisation (la musique opposée à l'usine chez A. Weber). En 1907,

¹³ Cf. le commentaire de J. Taminiaux, « Heidegger et les Grecs à l'époque de l'ontologie fondamentale », in *Etudes phénoménologiques*, n° 1, Bruxelles, 1985, p. 95-112.

Rilke parlait (dans *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge*) de la mort industrialisée, en série, à l'Hôtel-Dieu de Paris, opposée à la mort que le grand-père Brigge avait fait grandir et nourri en lui-même toute sa vie comme sa mort absolument singulière. La parenté de tous ces thèmes avec les thèmes centraux de W. Dilthey (que Heidegger cite à la fin de *L'Être et le Temps*) est tout aussi évidente. Et il serait fastidieux de remonter la généalogie de ces thèmes critiques, qui parcourent tout le siècle, se trouvent déjà pleinement développés chez les romantiques et, avant ceux-ci, se rencontrent chez Jean-Jacques Rousseau. Il est simplement utile de rappeler la virulence qu'ils ont acquise dans le contexte de crise et de décomposition qui a été celui de l'Allemagne d'après 1918.

Mais, plus importante que la généalogie des thèmes, est l'appréciation critique de leur formulation. Trois remarques à ce sujet.

1. Quelles que soient les dénégations, les réserves mentales, les ambiguïtés des textes de Heidegger, il y a à la fois évaluation négative au total du monde moderne en fonction de la domination de la technique « déchaînée », du *Gestell*, s'étendant partout et s'emparant de tout, et présentation de cette situation comme irréversiblement établie, échappant à toute action concevable. Apparemment, rien dans l'humanité contemporaine ne s'oppose à la domination du *Gestell*, et surtout rien ne pourrait s'y opposer: bien évidemment, pour Heidegger, l'action et la lutte politiques sont inexistantes (sauf lorsqu'il s'agit du nazisme). Rien, non plus, n'est sauvable, apparemment, de ce que le monde moderne a produit. Le savoir scientifique, par exemple (dont l'évolution a été, depuis Galilée au moins, inséparable du progrès technique), est objet d'une étrange indifférence mêlée à un manque total d'esprit critique: Heidegger croit effectivement, autant qu'un employé de banque lisant des articles de vulgarisation scientifique, que la physique est à la veille de découvrir « la formule absolue du monde¹⁴ » (et il croit avoir entendu Heisenberg lui dire cela). Cette idée ne l'émeut pas ni ne met en branle sa réflexion: elle est aussitôt classée dans l'ensemble de ses représentations à lui, parmi les corroborations du triomphe du *Gestell*. Que la science contemporaine dévoile des questions proprement

¹⁴ Voir « La fin de la philosophie ? », in *Le Monde morcelé*, Le Seuil, Paris, 1990, p. 238.

philosophiques lui reste insoupçonné. Que la technologie contemporaine, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, contienne les possibilités de sa propre transformation si elle devient l'objet d'une préoccupation et d'une action politique collective, voilà qui ne saurait frôler son esprit, même pour être écarté. Certes ces questions, aussitôt formulées, seraient qualifiées de « métaphysiques » – et, en effet, ce qui est constamment relancé par la science contemporaine, c'est, dans les divers domaines, la question : *ti to ôn*, qu'est-ce que l'être/étant – ou: quel est l'être de l'étant. Nous aurons donc à revenir sur ce point lorsque nous discuterons de la possibilité d'une distinction entre « métaphysique », « ontologie fondamentale » et « pensée de l'être ».

2. La situation est assez analogue pour ce qui est de la question de la « rationalisation » (en elle-même, identique à la précédente) et de l'idée que ses origines se trouvent dans une certaine position philosophique. Cette dernière varie selon les périodes: l'« oubli de l'être » est pour commencer imputé déjà aux Grecs sans aucune distinction – cours de 1926, *L'Etre et le Temps* – puis surtout aux « modernes », notamment Descartes et la suite (des éléments s'en trouvent dans *L'Etre et le Temps*, mais les textes les plus clairs sont ceux de la période 1932-1940, notamment « L'époque des conceptions du monde¹⁵ » et *Nietzsche*¹⁶), puis la corruption commence déjà avec Platon, qu'il faut opposer aux présocratiques, pour englober à nouveau la totalité de l'histoire de la philosophie, ne laissant lui échapper que « la pensée de l'être », c'est-à-dire de Heidegger, laquelle n'est déjà plus philosophie.) J'y reviendrai longuement par la suite. Ici, je ne peux que formuler quelques points essentiels.

a) Ce qui marque l'histoire de la philosophie depuis Platon, ce n'est pas l'« oubli de l'être » mais l'interprétation de l'être comme *déterminité*, et, en conséquence, la subordination croissante de la philosophie à la logique de la détermination, soit à la logique

¹⁵ Repris in Holzwege, trad. fr. in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.

¹⁶ Paris, Gallimard, 1971, deux volumes.

ensidique¹⁷. Celle-ci est synonyme de l'occultation de l'être (et du temps) comme création.

b) On peut, si l'on veut, appeler cela oubli de l'être, à condition de ne pas perdre de vue 1. la nécessité d'interpréter les racines subjectives d'un tel « oubli » – brièvement parlant, le désir originaire de restaurer une unité médiatisée par des moyens et dans le monde vigile ; et tout autant 2. que cette subordination, comme la rationalisation, comme le « déchaînement » de la technique, auraient été d'emblée impossibles si l'être ne s'y prêtait pas aussi, autrement dit si ils ne s'étaient pas sur une dimension de l'être lui-même. Dans le règne de la (pseudo-)rationalité et de la technicisation universelle, il n'y a ni « oubli » ni « retrait » de l'être; il y a affirmation unilatérale d'une de ses dimensions.

c) le dépassement de cette situation ne peut pas se faire en ignorant cette dimension ensidique ; il faut la restaurer à sa place propre et lui reconnaître qu'elle est inéliminable. Il ne sert à rien de répéter que la métaphysique est indépassable ou qu'elle sera toujours là; la « métaphysique » est champ de travail à continuer, et ce qu'on y fait est inséparable du reste. Je veux dire qu'on ne peut, si on est philosophe, ni « ignorer » la métaphysique, ni « répéter » une métaphysique du passé, ni la laisser entre les mains des scientifiques comme tels ou, pire encore, des vulgarisateurs de la science et des journalistes. Or ce qui se passe depuis trois quarts de siècle est qu'une « métaphysique » totalement controuée par le travail scientifique moderne continue à dominer les représentations des scientifiques dans leur majorité autant que de l'homme de la rue, que cela fait partie de la situation contemporaine, et que pour une part la responsabilité en incombe à la désertion des philosophes.

3. La liaison faite entre domination de la technique et achèvement de la métaphysique – et, en fait, l'imputation, presque, de l'histoire du monde moderne – ou du monde depuis les Grecs – à l'évolution de la pensée philosophique (ce à quoi reviennent certaines formulations du *Nietzsche*) est, sous la forme que lui donne Heidegger, intenable. Il arrive ici ce qui arrive avec toute tentative de voir dans l'histoire

¹⁷ Ensidique, ensidisable, ensidiquement : néologismes introduits par Cornelius Castoriadis pour désigner la dimension « ensembliste-identitaire » du réel.

effective (je veux dire, y compris et surtout dans l'histoire des significations effectives qui animent l'histoire) l'« effet » d'une idée et de son déploiement. Ainsi lorsque, si fréquemment, on impute au christianisme l'origine, ou la réalisation effective, de certaines significations centrales du monde moderne – comme l'égalité entre les êtres humains, par exemple, ou l'acceptation de l'idée d'un infini actuel – en méconnaissant totalement le fait que le christianisme était là pendant douze siècles et plus sans que ces significations cessent de rester purement « théologiques ». Il a fallu une nouvelle création social-historique, dans l'Europe occidentale, plus exactement dans certaines parties de cette Europe au sein de laquelle, du reste, ces significations nominalement identiques prirent un contenu radicalement autre, pour que l'on passe de l'assurance de l'égalité dans un autre monde à la demande de l'égalité dans celui-ci, ou d'une vague infinitude de Dieu à la mise en œuvre effective de l'idée d'infini actuel à l'Univers ou à l'espace physique. La preuve que le christianisme n'était pas pour grand-chose dans l'émergence historique de ces significations est offerte non seulement par cette dizaine de siècles où les enfants égaux de Dieu écoutaient le message « égalitaire » de l'Évangile chaque dimanche les uns confortablement assis dans leurs stalles privées, les autres debout dans l'Église – mais, a contrario, par les pays de christianisme oriental – Byzance, puis Russie – qui jamais n'ont pu, de manière endogène, produire cette transformation, et par les pays de christianisme ibérique, que même la proximité de la Renaissance européenne et leur rôle mondial n'ont pas pu sortir de leur torpeur catholique.

De même, aucun jeu avec l'« historial » opposé à l'« historique », avec le temps vulgaire de l'histoire antique opposé à la temporalité des époques de l'être, ne permet de comprendre pourquoi l'« idée » des Grecs de l'être comme présence ou, encore plus précisément, leur compréhension de l'être de l'étant à partir de la fabrication artisanale (!) – qu'ils l'aient eue dès le départ, ou qu'elle n'apparaisse qu'avec et par Platon – a attendu plus de deux mille ans avant d'accéder à une efficace historique (« historique »). Qu'il y ait eu, essentiellement à partir de Platon et par lui, une évolution de la philosophie l'éloignant de son projet initial, cela est clair, bien que la signification de cette torsion soit tout autre que celle que croit voir Heidegger; j'y reviendrai longuement, dans ce volume et dans les suivants. Pour ce qui nous importe ici, on peut dire que l'on peut trouver chez Platon et Aristote

de quoi nourrir l'instauration philosophique de la Raison – de la raison au sens moderne –, même si l'essentiel de cette instauration devra attendre la philosophie scolastique. Mais la question est, précisément, pourquoi cela n'a pas lieu avec Platon et Aristote ni ne conduit à une « quantification » et « calculabilité » de l'étant. Si déjà la philosophie grecque est « métaphysique » au sens qu'elle interprète l'être comme présence, et si cette interprétation de l'être conduit irrésistiblement à la saisie de l'étant comme représentation pour un « sujet », donc aussi à la « mise en disposition » et à l'arraisonement de toute chose par et pour l'homme, pourquoi la gestation de cette irrésistibilité (complètement inapparente, du reste) exigerait-elle vingt siècles? Pourquoi tant de siècles séparent-ils la *phusis* mathématique de Platon et Galilée, pourquoi tant de choses importantes sont-elles arrivées entre le « *aei o theos geōmetrei* » (Dieu fait constamment de la géométrie) et le « *cum Deus calculat fiat mundus* » (pendant que Dieu calcule, le monde se fait) de Leibniz? Pourquoi, pendant des millénaires, personne n'a songé à transformer le logos en moyen de nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature » ou des autres humains?

En réalité, et nous aurons à y revenir longuement puisque c'est, en un sens, l'objet de tout cet ouvrage, il a fallu tout autre chose pour que cette transsubstantiation ait lieu. Il a fallu la création moderne – occidentale au sens étroit – du projet de maîtrise comme maîtrise « rationnelle » en même temps que la re-naissance du projet d'autonomie comme autonomie individuelle et sociale – donc l'émergence d'un tout autre magna de significations imaginaires social-historiques, à la fois profondément apparentées à celles du monde grec et profondément autres – pour que, *d'une part*, la Raison soit instituée de telle sorte qu'un rationalisme philosophique (Descartes, Spinoza, Leibniz), inconnu dans l'Antiquité avant les stoïciens, à la fois devienne possible et puisse s'articuler à un développement scientifique/technique « mathématisé » (ce qui a, en même temps, présupposé un changement complet dans la position et le contenu de la préoccupation technique, de loin « antérieur » à Descartes par exemple) et que, *d'autre part*, réapparaisse la politique comme activité collective visant à la réinstitution de la société et animée par les fins de la liberté et de l'égalité. Dans cette nouvelle création, certes, un rôle immense est joué par la « re-découverte » de la pensée ancienne ; mais, bien entendu, cette redécouverte est aussi et

surtout une suite d'« interprétations » (qui, de toute évidence, est toujours en cours) qui se font chaque fois dans un rapport *sui generis*, qui à lui seul mérite de longues recherches mais est, à proprement parler, inanalysable (puisqu'il engage, chaque fois, tout ce qu'une époque imagine/pose/réfléchit comme « son » passé et son rapport avec ce passé, parfaitement indissociable de ce que cette époque *est*). Et ce rapport peut être, et a été, en l'occurrence, antinomique : les paysans allemands n'ont pas vraiment eu besoin de « redécouvrir » l'origine adamique de tous les hommes ou l'« égalité » des enfants de Dieu, mais ils ont donné un sens radicalement nouveau (et certainement non contenu dans l'Ancien et le Nouveau Testament, car concernant *ce monde-ci*) à des phrases qui avaient été ânonnées par les prêtres pendant douze siècles devant les serfs et leurs seigneurs – de même que Luther n'avait besoin de rien redécouvrir mais simplement de répéter le vrai et authentique dogme chrétien lorsqu'il condamnait sauvagement la révolte des paysans (il allait au-delà de ce dogme lorsqu'il exigeait qu'ils soient pendus).

Il y a donc distorsion et déformation à la fois de la connexion historique et de la connativité sociale des significations, lorsque la technicisation du monde moderne est présentée presque comme l'« effet » d'une philosophie et en tout cas comme l'« achèvement » de la métaphysique – comme il y a distorsion et déformation de la philosophie grecque lorsque celle-ci est conçue à partir d'une prétendue interprétation de l'être comme « présence ».

La thèse de la « fin de la philosophie » revient à celle de l'« achèvement de la métaphysique », mais, quelle que soit la formulation, l'articulation des idées est : comme métaphysique ou comme ontologie, la philosophie pose la question de l'être de l'étant; à cette question, la « réponse » a été donnée par la position de l'être de l'étant comme « présence » – donc, de l'étant comme (re)présentation. Par là, serait assurée la mise à disposition d'un « sujet » de l'étant dans sa totalité – donc son « arraisonnement », le *Gestell*, l'« installation ». A cette question de la philosophie, achevée comme métaphysique ou comme ontologie, succéderait la question posée par la « pensée de l'être » : quel est le sens de l'être?

J'aurai l'occasion de discuter le sens (ou le non-sens) de cette expression par la suite. Pour l'instant, il nous faut revenir sur la « fin de la philosophie » elle-même et nous demander sous quelles conditions cette expression peut avoir un sens, quel que soit le monde de pensée où elle se trouve formulée.

Il est impossible de discourir sur la fin (ou la non-fin) de la philosophie sans soulever la question : qu'est-ce donc que ce qui est supposé avoir (ou non) touché à sa fin ? Toute assertion sur la fin de la philosophie met immédiatement en jeu des conceptions sur ce qu'est la philosophie et des présupposés sur ce qui a pu en être l'histoire. Et *ce qu'est* la philosophie ne dépend pas de ce qu'un écrivain ou philosophe a décidé être la philosophie. Et pas davantage de ce que l'on pourrait recueillir auprès des philosophes du passé en faisant la « somme » ou la « moyenne » ou l'« intersection » de leurs intentions explicites ou même implicites. A s'en remettre à un tel recueil, on supposerait résolue la question qu'on se pose: la philosophie serait finie d'après la conception de la philosophie formulée par les philosophes qui ont déjà existé. Fallace logique évidente : il serait désormais interdit de concevoir une autre philosophie, puisque celle-ci ne correspondrait pas à ce que les philosophes du passé ont pensé comme philosophie, c'est-à-dire puisque ce serait autre chose qu'une répétition de la philosophie enregistrée. Mais aussi, plus grave, introduction subreptice de thèses non seulement sur ce qu'est la philosophie, et ce qu'est son histoire, mais encore sur ce qu'est l'histoire comme telle, ce qu'est le présent historique que nous vivons et ce que nous avons à faire ou à ne pas faire, tels que nous sommes, dans ce présent. (Il est clair, par exemple, qu'il existe chez Heidegger solidarité totale entre sa vue de l'histoire, de l'histoire de la philosophie, du présent historique et l'affirmation que ce que nous avons à faire est, surtout, de « laisser être » et « attendre ».)

Des présuppositions d'un type analogue sont impliquées dans toute attitude concernant le passé, le présent et l'avenir de la philosophie. Ainsi, que l'on voie dans les philosophes du passé, attitude que l'on peut appeler universitaire, des maîtres définitifs dont on n'aurait qu'à commenter ou « interpréter » l'enseignement ; ou bien, attitude positiviste, les auteurs de monuments d'une préhistoire essentiellement révolue ; ou enfin, attitude « progressiste » – il est vrai rarement défendue de nos jours –, des prédécesseurs respectables et

améliorables, il est clair que chacune de ces attitudes emporte tout un système de pensée, englobant la philosophie, les possibilités de la pensée humaine, sa relation à l'histoire et au temps, les possibilités et les tâches de l'époque présente.

Et, sans doute aussi, des présuppositions du même ordre sous-tendent ce que nous disons ici. Elles seront élucidées et justifiées tout au long de cet ouvrage – pour l'instant nous ne faisons que les énoncer afin que la partie soit claire. Nous voyons, en la personne des philosophes du passé, quelques-uns des protagonistes – qu'ils l'aient su ou non – de l'histoire de la liberté humaine, d'une lutte pour cette liberté dont on ne peut pour l'instant dire ni qu'elle a échoué, ni qu'elle a été victorieuse – dont, par conséquent, la phase présente invite à reconsidérer l'histoire pour y trouver des germes permettant sa reprise et pour mieux comprendre les obstacles et identifier les adversaires. Nous voyons dans l'histoire de la philosophie l'histoire d'un projet social-historique (plus précisément, l'histoire d'une dimension essentielle de ce projet) dont l'étrange situation actuelle fait surgir la question du sort futur de la liberté – y compris la liberté de philosopher ou de proclamer la fin de la philosophie. Nous considérons le projet philosophique dans son effectivité historique, à savoir et les intentions qui ont chaque fois animé l'activité philosophique, et les effets qu'elle a pu avoir, donc finalement son véritable sens historique.

Pour cela, il importe de revenir à l'origine de la philosophie – et à l'origine de la question philosophique, à sa source. J'ai parlé de liberté. En effet, sous toutes les questions philosophiques – *ti to ôn*, qu'est-ce que l'être-étant, qu'est-ce que l'être de l'étant, quel est le sens de l'être, pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, pourquoi le pourquoi – gît, implicite mais impérieuse et les conditionnant, la question: que devons-nous penser? Toute question de la philosophie déjà constituée comme activité présuppose la question qui met en branle cette activité et la constitue; que devons-nous penser? Qu'est-ce que l'étant en tant qu'il est, *ti to ôn ê ôn*? Implicite: que devons-nous penser de l'étant en tant qu'il est? Avant d'être question sur un « objet » ou un « thème » quelconque, la philosophie est question sur notre propre pensée, elle est le mouvement par lequel cette pensée se constitue, se crée comme mouvement. C'est le questionnement non pas au sens d'une théorie de la connaissance, ni d'un devoir moral (tout le contraire, pour les

raisons qu'on verra aussitôt), mais de la libération de l'activité de pensée, plutôt: de l'autocréation de cette activité de pensée comme libre – autocréation qui nous paraît comme allant de soi parce qu'elle a déjà été effectuée dans l'histoire. Cette activité doit établir ses propres règles – et si des règles de cette sorte sont reprises ou acceptées, elles doivent quand même être ré-instaurées dans une activité *ab ovo* de la pensée. C'est en même temps la position inaugurale de la pensée comme responsable seulement vis-à-vis d'elle-même, toute autre responsabilité devant désormais s'enraciner dans cette responsabilité première et en dériver. Ouverture de l'interrogation illimitée: la philosophie rompt la clôture dans et par laquelle s'était jusqu'alors constituée l'humanité.

Or, contrairement à ce que proclame la rhétorique en vogue, l'« onto-théologie » n'est certainement pas ce qui définit ou caractérise l'histoire gréco-occidentale. Au contraire. La clôture dans et par laquelle se sont, depuis qu'on les connaît, instituées les sociétés était précisément une clôture onto-théologique. Cette clôture implique impérativement la question (implicite): qu'est-ce que l'être ou qu'est-ce qui, vraiment, est, et la réponse (explicite) à cette question. Il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de société (de « culture ») humaine qui ne réponde pas à cette question, qui puisse exister sans décider de ce qui est vraiment¹⁸.

Le propre des Grecs n'est pas d'avoir posé la question: qu'est-ce que l'être de l'étant, ou qu'est-ce que l'étant en tant qu'étant – c'est-à-dire: qu'est-ce qui est vraiment ou qu'est-ce qui fait que quelque chose est –, cette question est déjà là, accompagnée de sa « réponse », lorsqu'on dit, avec les Hébreux: ce qui est vraiment est Iahvé (et, dans un ordre second, ce que Iahvé a fait être), ou, avec les bouddhistes: l'être est Dharma, soit: rien n'est vraiment ou seul est vraiment le Rien. Et dans tous ces cas, penser ainsi et penser cela c'est le devoir, moral et plus que moral, de tout participant à la culture (et, en fait, une nécessité insurmontable). De même que les questions de la « théorie de la connaissance » sont réglées par la référence, une fois pour toutes, à la Tradition ou à la Révélation: est et est vrai ce que le Livre (*Biblos*) dit être et être vrai.

¹⁸ Cf. *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 220 sq., et « Institution de la société et religion », in *Domaines de l'homme*, p. 455-480.

Le propre et l'apport des Grecs a été l'ouverture de cette question préalable à toutes les autres et en vérité co-constitutive de toutes les autres: que devons-nous penser? en mettant de côté toute Révélation (inconnue, de toute façon, des Grecs) et toute Tradition, en nous référant uniquement à ce qui apparaît dans et par cette activité de pensée et son expression langagière. Formellement, la position de cette question présuppose une liberté (à l'égard de l'institution donnée de la société et de l'ontologie que celle-ci porte). En vérité, cette liberté est créée dans et par la position de la question elle-même. La liberté naît en Grèce comme déploiement, dans une foule de domaines, d'une activité qui est mise en question de l'institué, du traditionnel, du simplement hérité. Les Grecs sont ceux qui, simultanément, refusent que quelqu'un leur dise ce qu'ils doivent penser – de l'être, du vrai, du juste, du bon ordre de la cité – et qui, de ce fait même, se demandent: que devons-nous donc, alors, penser ? Les Grecs ne sont pas ceux qui posent la question de l'être de l'étant ; cette question vient, comme telle, assez tard et de toute façon elle vient comme explicitation et conséquence. La philosophie est créée en Grèce comme dimension essentielle de la création de la liberté. Proclamer la « fin de la philosophie », c'est affirmer la fin du projet social-historique de la liberté ou de l'autonomie. Mais aussi: dire que nous sommes devant la fin de la philosophie équivaut à dire que nous sommes devant la clôture définitive de la question de la *justice*, par exemple. Car la philosophie est à la fois une des origines et un des modes privilégiés d'explicitation de la mise en question de la société par elle-même. Et la question de la justice en tant que telle – quoi à qui? et quoi de qui? –, en tant qu'elle doit être maintenue perpétuellement ouverte pour les raisons reconnues déjà par Platon dans le *Politique*, ne peut pas être discutée lucidement sans mettre en jeu tout ce qui regarde l'être social – soit, pratiquement, l'être tout court – de l'homme. Finalement, parler de la fin de la philosophie, c'est parler de la fin de la démocratie (comme projet) et de la politique (comme activité lucide visant l'institution de la société).

Certes on peut penser – dans une inconséquence manifeste – que la liberté n'importe pas, ne vaut rien ou n'intéresse pas, que l'important et l'urgent est de s'en remettre à l'Être, d'attendre que les dieux reviennent, de laisser être et d'être prêt pour la nouvelle

« destination ». Ici la discussion s'arrête car on est devant des choix derniers qui dépassent la philosophie et engagent l'ensemble des questions qui importent aux humains en tant qu'êtres historiques. Mais pour voir ce qu'il en est vraiment de l'« onto-théologie », on pourra comparer utilement de telles attitudes avec celle, par exemple, d'un frère jésuite, ancien prisonnier à Dachau, s'interrogeant sur l'horreur des camps et concluant: « La seule voie possible, c'est (...) la relation à Dieu, à un Dieu incompréhensible. L'abandon à l'incompréhensible de Dieu reste souverainement possible¹⁹. »

La thèse de la « fin de la philosophie » est essentiellement une pièce d'idéologie politique : soit que, cas le plus simple et le plus facile, elle soit affirmée dans le contexte scientiste-positiviste. Elle est alors la pièce de verrouillage nécessaire pour que reste indiscutée et indiscutable la domination de la technoscience ; soit que (Heidegger et ses épigones) il s'agisse de sceller l'isolement du « penseur », et de l'interrogation, relativement à la société et à l'histoire, et, sous une autre forme et avec d'autres rationalisations, répéter le geste séculaire des philosophes depuis les stoïciens, en sacralisant la réalité dans laquelle se manifeste une « donation » de l'Etre et une « époque » de l'Etre.

¹⁹ *L'Honneur de la liberté*, Entretiens de Jacques Sommet avec Charles Ehlinger, Le Centurion, Paris, 1987.